Wörterbuch der philosophisc... begriffe

Rudolf Eisler





Wörterbuch

der

Philosophischen Begriffe

Historisch-quellenmäfsig bearbeitet

von

Dr. Rudolf Eisler



Zweite völlig neu bearbeitete Auflage

Zweiter Band:

O bis Z

Mit Nachträgen und Literaturregister

Berlin 1904

Ernst Siegfried Mittler und Sohn

Königliche Hofbuchhandlung

Kochstrafse 68—71



O.

O ist das logische Zeichen für das besonders verneinende Urteil *(„negat O, sed particulariter")*. Aus lauter verneinenden Prämissen folgt nichts *(„ex mere negativis nihil sequitur")*. Vgl. A.

Oberbegriff s. Terminus.

Obersatz (maior) s. Schluß.

Obertöne sind die einen Grundton begleitenden höheren Teiltöne des Klanges, welche die Klangfarbe des Tones herstellen. Vgl. Gehörsinn.

Object (obiectum, *ἀντικείμενον*, *„Gegenwurf"*, das Gegen-Stehende): Gegenstand, Sache, Ding (s. d.). Zu unterscheiden sind zunächst Objecte des Handelns, Wollens und Objecte des Erkennens (Denkens, Wahrnehmens). Im allgemeinsten Sinne ist Object oder Gegenstand das Correlat zur subjectiven Tätigkeit, das, worauf sich diese *„richtet"*, das vom Tun und Wollen in Angriff Genommene, zu Bearbeitende, zu Realisierende. Das (praktische) Object ist *„Object"* durch eine Willens-Setzung, Willens-Position. Der Wille, das Tun, schafft sich, wählt sich strebend, bestimmend, zwecksetzend, sein Object, macht einen (an sich noch indifferenten) *„Stoff"* zum Gegenstande, zum concreten, bestimmten Willensinhalt, Willensziel. Da nun das Denken (Erkennen) selbst eine (Willens-) Tätigkeit ist, so ist das Erkenntnis- oder Denkobject zunächst ebenfalls nichts anderes als dasjenige, worauf sich das Erkennen, der Erkenntniswille, die auffassend-verarbeitende Geistestätigkeit richtet, indem sie einen (an sich noch unbestimmten) *„Stoff"* zum bestimmten Gegenstand der Aufmerksamkeit erhebt und ihn intellectuell formt, gestaltet. *„Object"* ist in jedem Falle, im praktischen wie im theoretischen, ein Reflexionsbegriff (s. d.), entstehend aus dem bewußten Beachten der (ursprünglich angelegten, zugleich immer mehr hervortretenden) Scheidung der Gesamterfahrung in zwei Factoren, Momente, Seiten. Das Percipierende, Appercipierende als solches ist Subject (s. d.), das Percipierte, Appercipierte Object, im und mit dem (wenn auch nicht durch den) Act des Erkennens: kein Object (als Object) ohne Subject — aber auch kein Subject (keine subjective Tätigkeit) ohne Object. — Der Begriff des Objectes ist aber damit noch nicht erschöpft. Erkenntnisobject im weitesten Sinne ist alles aus dem Flusse der Erlebnisse durch die Aufmerksamkeit Herausgehobene, es wird zum Objecte mehr oder weniger willkürlich gemacht. Es gibt aber auch eine Object-Setzung ohne, ja wider Willen, und die allgemeinste,

constanteste Art derselben ist die Setzung der **Objecte der Außenwel** Von Anfang an fühlt sich das Ich, das Erlebende, in seinem Sein und Tu *„von außen“* (d. h. nicht durch sich selbst bestimmt) *„afficiert“*, modificiert, e fühlt sich wahrnehmend in seinem Tun, Wirken, Wollen gehemmt, es erfäh einen constanten Widerstand. Dieser Widerstand wird psychologisch in Com plexen von Wahrnehmungsinhalten, später in gesetzmäßigen Zusammenhänge von Erfahrungsinhalten überhaupt localisiert. Instinctiv-associativ deutet da Ich den erlittenen Widerstand als Wirkung eines activen *„Wider-Stehens“*, in dem die Ähnlichkeit der Ding-Complexe mit seinem eigenen Leib-Complex (dem directen Object) es veranlaßt, die eigene *„Innerlichkeit“*, Subjectivitä Activität in das Wahrgenommene hineinzulegen (s. Introjection). So sind di Objecte der Außenwelt mehr als Vorstellungen, auch mehr als Vorstellungs zusammenhänge, d. h. sie bedeuten, vertreten *„transcendente Factoren“* (s. d. die, ursprünglich dem eigenen Willen des Ich analog gedacht, später, im Fort gange der wissenschaftlichen Entwicklung, zu abstracten, qualitativ unbestimn gelassenen *„Kräften“* (s. d.) werden. Die Einzelwissenschaft als solche mu danach streben, den Objecten immer mehr den Charakter **constanter, vo Subject unabhängiger gesetzmäßiger Zusammenhänge von wirk lichen und (noch) möglichen Erfahrungsinhalten** zu geben und di transcendenten Factoren, das nichtwahrgenommene Innensein der Objecte, da nicht selbst objectiv, zum Object wird, sondern auf naiv-ursprünglicher Stuf *„introjiciert“*. auf philosophisch-wissenschaftlicher denkend gesetzt, postulie wird, der Metaphysik überlassen. Die Naturwissenschaft (s. d.) hat es nu mit den abstract-begrifflichen, erfahrungsmäßig-positiven Bestimmtheiten de Objecte, nicht mit der absoluten Wirklichkeit zu tun. Die Setzung transce denter Factoren ist erkenntniskritisch berechtigt, weil sie 1) logisch nicht (auc vom Idealismus nicht) zu umgehen ist, 2) weil die Annahme fremder Ich Subjecte sie schon einschließt und fordert, 3) weil nur durch sie die Tatsac der Erfahrung überhaupt begreiflich wird. Die Überzeugung von der unal hängigen Existenz der Objecte bedeutet in erster Linie die Unabhängigkeit d gesetzmäßigen **Zusammenhänge** der Erfahrungsinhalte vom Willen, von d Willkür des Ich, und dazu noch den Glauben an die Selbständigkeit, an d In-sich-sein, Für-sich-sein der den objectiven Inhalten introjicierten Factor (der Ich-Analoga, Gegen-Ichs). Bestärkt wird diese Überzeugung durch d Erkenntnis, daß die Mitmenschen so wie wir über das Vorkommen und B stehen der Objecte urteilen, sie auch in unserer Abwesenheit wahrnehme setzen müssen, u. dgl. (**socialer** Factor des Außenweltbewußtseins). — U sprünglich unterscheiden wir nicht zwischen Object und Vorstellung, das Vo gestellte gilt als Object, als *„Gegebenes“*. Später wird auf die Tatsache d Vorstellens, Wahrnehmens geachtet, die Vorstellung (s. d.) gilt nun als Ve treter, Zeichen des Objectes, das immer über das momentan Empfunden Wahrgenommene hinausreicht, zugleich als Zeichen, Wirkung transcendent Factoren.

Bezüglich des Terminus *„obiectum“* ist zu bemerken, daß bei den **Sch lastikern** das intentionale (s. d.) Object den vorgestellten, gedachten, gemeint Gegenstand bedeutet, während später unter *„obiectum“* vorzugsweise das Di außer der Erkenntnis, das Reale, das An-sich (*„subiectum“* der Scholastike verstanden wird (s. Objectiv). — AUGUSTINUS hat *„rem illam obiectam sensu* (De trinit. XI, 2). THOMAS versteht unter Object einer Tätigkeit die *„mater*

circa quam", das „*oppositum, subiectum*" (Sum. th. I, 1, 7 c). Es gibt „*obiectum formale*" und „*materiale*" (l. c. I. II, 60, 10 b 2). „*Obiectum voluntatis*" ist das Gute (l. c. I, 48, 5). — Bei ECKHART heißt Object „*Widerwurf*", bei J. BÖHME „*Gegenwurf*". MELANCHTHON nennt „*lux et color*" die „*propria obiecta*" des Gesichtssinnes (De an. p. 159 a). Nach GOCLEN ist „*obiectum*", „*quod se obicit et praesentat potentiae operanti vel circa quod operatio versatur, vel in quod fertur potentia quocunque modo*" (Lex. philos. p. 270). MICRAELIUS erklärt: „*Obiectum est subiectum, circa quod aliquid versatur.*" Das „*obiectum*" ist „*per se*" oder „*per accidens*", „*proprium*", „*primarium*", „*secundarium*", „*materiale*", „*formale*" u. s. w. (Lex. philos. p. 729). — CAMPANELLA spricht von „*obiecta externa*", „*moveri et immutari ab obiectis*" (Univ. philos. II, 2, 1; II, 5, 2). Bei HOBBES ist „*obiectum*" das Ding, welches Empfindungen in uns bewirkt (De corp. C. 25, 2), der Körper (l. c. C. 25, 10). „*Causa sensionis est externum corpus sive obiectum*" (Leviath. I, 1). Infolge des „*conatus versus externa*" erscheint das „*phantasma*" als „*aliquid situm extra organum*" (De corp. IV, C. 25, 2). DESCARTES hat: „*In obiectis — hoc est in rebus, qualescumque demum illae sint, a quibus sensus nobis advenit*" (Princip. philos. 70). „*Perceptiones . . . quod quasdam referamus ad obiecta externa, quae sensus nostros feriunt*" (Pass. an. I, 22). „*Sensationes, quas sic referimus ad obiecta, quae supponimus esse earum causas*" (l. c. 23). BAYLE definiert: *L'objet est ce à quoi tendent les actes de quelques facultés*" (Syst. de philos. p. 40). HERBERT VON CHERBURY definiert: „*Obiectum id vocamus, a quo utcumque facultas aliqua analoga affici vel immutari potest*" (De verit. p. 91). LEIBNIZ unterscheidet innere und äußere Objecte. Die Vorstellung ist „*objet immédiat interne*", „*cet objet est une expression de la nature ou des qualités des choses*" (Nouv. Ess. I, ch. 1). „*Nos sens externes nous font connaître leurs objets particuliers, comme sont les couleurs, sons, odeurs*" (Gerh. VI, 488; vgl. Erdm. p. 222). CHR. WOLF erklärt: „*obiectum*" als „*ens, quod terminat actionem agentis, seu in quo actiones agentis terminantur: ut adeo actionis quasi limes sit*" (Ontol. § 949, vgl. damit die FICHTEsche Bestimmung mit idealistischer Wendung). CRUSIUS bestimmt: „*Wenn etwas vorhanden ist, worinnen durch die Action etwas hervorgebracht wird, so heißt dasselbe das Object.*" Objecte sind ferner die „*Originale*" unserer Begriffe (Vernunftwahrh. § 65). — Weiteres s. unten.

Im folgenden werden zwei Probleme historisch vorgeführt. 1. Problem: Was sind, was nennen wir die „*Objecte*" des Erkennens, welche Beziehung besteht zwischen Vorstellung (Bewußtsein) und Object? Der Realismus (s. d.) hält die Objecte (als Dinge, s. d.) für real, im Sinne der Transcendenz, der Verschiedenheit von der Vorstellung; der Idealismus (s. d.) sieht in den Objecten: a. Vorstellungen, b. Vorstellungscomplexe, c. gesetzmäßige Zusammenhänge, Synthesen von Erfahrungsinhalten ev. mit Hindeutung auf ein „*An-sich*". Vorstellungen (s. d.) vertreten Objecte (Repräsentationstheorie) — Vorstellungen sind Objecte, werden zu solchen (Objectivationstheorie). 2. Problem: Worauf beruht das Außenweltsbewußtsein (s. d.), was ist der Grund unseres Glaubens an die Existenz von Objecten? Lösungen: a. Das Außenweltsbewußtsein beruht auf (directer) Wahrnehmung (s. d.), b. auf (bewußtem oder unbewußtem) Schluß von der Wirkung auf die Ursache, c. auf instinctivem Glauben, d. auf ursprünglicher Correlation von Subject und Object, e. auf einem (bewußten oder unbewußten) Urteil, f. auf einem besonderen Bewußtsein der „*Repräsentation*", der „*Trans-*

cendenz". — Das Außenweltsbewußtsein ist ursprünglich — ist psychologisc (associativ) — ist logisch-transcendental. — Die Eigenschaften, das Wesen d Objecte anbelangend s. Qualitäten, Ding an sich.

Zunächst das erste Problem. — Der naive Realismus (s. d.) betrachtet d Objecte der Außenwelt als selbständige, vom Wollen und Erkennen durcha unabhängige Wesenheiten, die so ziemlich die Eigenschaften der Vorstellung inhalte haben. Die Wahrnehmung (s. d.) der Objecte bedeutet eine (real dynamisch-causale) Beziehung zwischen dem Ich und den Objecten. So auc noch der dogmatische Realismus (s. d.) der Philosophen (s. Wahrnehmung).

Doch unterscheiden die Welt des wahren Seins von der Vorstellungswelt d Eleaten (s. Sein), HERAKLIT (s. Werden), DEMOKRIT (s. Atom, Qualität), PR TAGORAS (s. Relativismus) u. a. PLATO stellt die Seinswelt der Ideen (s. d.) d unwesenhaften Welt der Sinnendinge gegenüber. ARISTOTELES spricht vo Object als vom *ὑποκείμενον αἰσθητόν* (De an. III 2, 426 b 8). Die Wah nehmungsobjecte (*αἰσθητά*) sind außer (*ἔξωθεν*) dem Erkennenden, die Den objecte aber in der Seele (De an. II 5, 417 b 20 squ.). Jede Wahrnehmung h ein Object (*ἑκάστη μὲν οὖν αἴσθησις τοῦ ὑποκειμένου αἰσθητοῦ ἐστιν*, De a III 2, 426 b 10 squ.). Die Wahrnehmung setzt unbedingt ein von ihr ve schiedenes Object voraus: *τὸ δὲ τὰ ὑποκείμενα μὴ εἶναι, ἃ ποιεῖ τὴν αἴσθησι καὶ ἄνευ αἰσθήσεως ἀδύνατον· οὐ γὰρ δὴ ἥ γ' αἴσθησις αὐτὴ ἑαυτῆς ἐστιν, ἀλ ἔστι τι καὶ ἕτερον παρὰ τὴν αἴσθησιν, ὃ ἀνάγκη πρότερον εἶναι τῆς αἰσθήσε* (Met. IV 5, 1010 b 33 squ.). Die Stoiker stellen das *ὑπάρχειν* dem *ἐπινοε σθαι*, das *καθ' ὑπόστασιν* dem *κατ' ἐπίνοιαν* gegenüber (Sext. Empir. adv. Mat VII, 426). Die Vorstellung (*φαντασία*) weist auf das Object hin (Plut., Pla IV, 12). — Den Scholastikern gelten die Objecte als Dinge außer der Vo stellung.

An die selbständige Existenz der Objecte glauben BACON, HOBBES, DE CARTES, SPINOZA, LOCKE, LEIBNIZ, CHR. WOLF, REID u. a. (s. Realismus).

KANT unterscheidet von den empirischen Objecten (s. unten) die Dinge sich (s. d.). — A. WEISHAUPT bemerkt: „*Die Gegenstände außer uns mögen . an sich oder für andere Wesen sein, was sie wollen; für uns . . . sind sie nic weniger als wirkliche, reale Dinge*" (Üb. Mater. u. Ideal. S. 215). Na TIEDEMANN ist Object der Vorstellung „*etwas außer ihr Vorhandenes, od auch etwas als wirklich vorhanden fälschlich Angenommenes, von dem die Vo stellung hergenommen ist*" (Theaet. S. 124). Unmittelbare Objecte sind d Empfindungen (l. c. S. 146 f.). BOUTERWEK bestimmt Object und Subject die beiden entgegengesetzten Kräfte der Virtualität (s. d.). „*Subject und Obj sind als relative Realitäten entgegengesetzte Kräfte. Wir sind; aber nur, sofe uns etwas entgegenwirkt: und dieses Etwas ist; aber nur, sofern wir ihm e gegenwirken. Wir sind keine Dinge an sich, und die Objecte sind keine Din an sich. Die absolute Virtualität aber, die alles in allem ist, ist nicht in u und nicht außer uns. Wir sind in ihr. Das Subject produciert das Obje sofern das Object auch das Subject produciert, das heißt: sofern wir beide kennen als entgegengesetzte Realitäten. Wir sind, genau in demselben Maße, w wir uns unterscheiden von der entgegengesetzten Realität*" (Apodikt. II, 7 M. DE BIRAN bestimmt die Objecte als „*forces*" (Oeuvr. III, p. 125 ff.). SCHELLING (s. unten) bemerkt: „*Die Objecte selbst können wir nur als Produ von Kräften betrachten . . ., denn Kraft allein ist das Nicht-Sinnliche den Objecten, und nur, was ihm selbst analog ist, kann der Geist sich geg*

überstellen“ (Philos. d. Nat.[2], S. 308). Im Absoluten sind Object und Subject identisch (s. d.). „*Die absolute Identität kann nicht unendlich sich selbst erkennen, ohne sich als Subject und Object unendlich zu setzen.*“ „*Zwischen Subject und Object ist keine andere als qualitative Differenz möglich*“ (WW. I 4, 123 ff.). Das Absolute ist die Indifferenz (s. d.), ist Subject-Object (s. d.); in der Entwicklung überwiegt teils das eine, teils das andere Moment. STEFFENS erklärt: „*Der Gegensatz zwischen Subjectivität und Objectivität ist also kein reeller Gegensatz; die wahre Realität ist nur da, wo er schlechthin verschwindet*“ (Grdz. d. philos. Naturwiss. S. 1, vgl. S. 10; vgl. J. J. WAGNER, Organ. d. menschl. Erk. S. 104 ff.). Nach HEGEL ist das „*Object*“ ein Moment in der dialektischen Entwicklung der Idee (s. d.), nämlich die „*Realisierung des Begriffs, in welcher das Allgemeine diese eine in sich zurückgegangene Totalität ist, deren Unterschiede ebenso diese Totalität sind, und die durch Aufheben der Vermittlung als unmittelbare Einheit sich bestimmt hat*“. „*Object*“ ist sowohl „*das eine noch weiter in sich unbestimmte Ganze, die objective Welt überhaupt*“ als auch das Vereinzelte. Das Object ist „*nicht nur wesenhafte, sondern in sich allgemeine Einheit, nicht nur reelle Unterschiede, sondern dieselben als Totalitäten in sich enthaltend*“ (Encykl. § 193). „*Das Object ist . . . der absolute Widerspruch der vollkommenen Selbständigkeit des Mannigfaltigen und der ebenso vollkommenen Unselbständigkeit desselben*“ (l. c. § 194). Das Object ist der „*Schluß, dessen Vermittlung ausgeglichen und daher unmittelbare Identität geworden ist*“ (Log. III, 181). Nach J. E. ERDMANN ist der Geist Bewußtsein oder Ich, indem er die Natürlichkeit von sich abstreift. „*Dadurch hat er, sich von ihr unterscheidend, sich in sich selber zurückgezogen, und womit er früher verflochten, was also seine eigene (kosmische, tellurische u. s. w.) Bestimmtheit war, das ist ihm jetzt objiciert, steht ihm als eine Außenwelt gegenüber*“ (Gr. d. Psychol. § 67). Nach MICHELET sind das Selbstbewußtsein und das Bewußtsein der Außenwelt Correlate (Anthropol. u. Psychol. S. 269). — H. RITTER erklärt: „*Indem wir in der Wahrnehmung die Erscheinungen auf ein Seiendes beziehen, bildet sich uns die Vorstellung eines Seienden, welches in seiner Erscheinung sich uns zu erkennen gibt. Die Vorstellung ist nicht ohne ein Vorgestelltes zu denken, und das Vorgestellte ist eben das, was als die Empfindung in uns erregend von uns in der Wahrnehmung gedacht wird. Dieses Vorgestellte nennen wir den Gegenstand der Vorstellung*“ (Abr. d. philos. Log.[2], S. 38). „*Der Gegenstand der Vorstellung . . . ist also nichts als die Erscheinung, zu welcher nur der Gedanke hinzutritt, daß ein unbekannter Grund dieser Erscheinung vorhanden sein müsse*“ (l. c. S. 46). GALUPPI erklärt: „*Ogni sensazione, in quanto sensazione, è la percezione d'una esistente esterna*“ (Elementi di philos. I, p. 155). „*La sensazione è di sua natura oggettiva, o pure l'oggettività è essenziale ad ogni sensazione*“ (l. c. p. 157). „*La sensazione è distinta nella coscienza dalla cosa sentita, dalla cosa che sente, ed è legato a tutte e due*“ (l. c. p. 156). W. ROSENKRANTZ bemerkt: „*Daß wir uns in der äußeren Anschauung leidend verhalten, davon überzeugen wir uns schon aus dem Gefühle der Notwendigkeit, nach welcher wir uns die Objecte darin nicht vorstellen können, wie wir wollen, sondern nur so, wie wir sie uns wirklich vorstellen. Dasjenige aber, was uns diese Notwendigkeit auferlegt, ist nichts anderes als das Object selbst*“ (Wissensch. d. Wiss. I, 168). „*In der Natur gibt es nun kein Leiden, dem nicht auf der andern Seite eine Tätigkeit entspricht. Insoferne sich also in der äußern Anschauung das Subject dem Objecte gegenüber passiv*

verhält, muß sich dieses jenem gegenüber **activ** *verhalten. Alles Leiden besteht ferner in einem Bestimmtwerden durch das Tätige. Das Subject muß also durch das Object* **bestimmt** *werden*" (l. c. S. 168). Die Objecte der äußeren Anschauung nehmen gleichsam zwei Seiten an, „*wovon sie uns nur die* **eine** *als Erscheinung in der Wechselwirkung mit uns zuwenden, während sie die andere, ihre eigenen, entgegengesetzten Bestimmungen enthaltende Seite in sich selbst zurückziehen*" (l. c. S. 221).

Nach ÜBERWEG ist das Object „*das durch unsere Bewußtseinsfunction Repräsentierte*" (Welt- u. Lebensansch. S. 233). Nach MAINLÄNDER ist das Object „*das durch die Formen des Subjects gegangene Ding an sich*" (Philos. d. Erlös. S. 7). H. SPENCER erklärt: „*The object is the unknown permanent nexus, which is never itself a phenomenon, but is that, which holds phenomena together*" (Psychol. § 469 f.). Alle Objecte sind als solche relativ (First Princ. p. 78; ähnlich E. GROSSE, H. Spencers Lehre vom Unerk. S. 89, 93 ff.). Als ein Reales außer der Vorstellung betrachtet das Object E. v. HARTMANN (s. unten). WITTE betont, es gelinge nie, dem Objecte ganz zur Gegenwart zu verhelfen. „*Die Vorstellung ist nicht das Vorgestellte, sie repräsentiert es bloß*" (Wes. d. Seele S. 52). Als Widerstand fassen das Object auf BAIN, HÖFFDING, JERUSALEM u. a. (s. unten). — HAGEMANN bestimmt: „*Wir müssen . . . unterscheiden zwischen dem materialen und dem formalen Gegenstande. Ersterer ist der Gegenstand nach seinem ganzen Sein, seiner ganzen Erkennbarkeit; letzterer ist der Gegenstand nach einer bestimmten Seite, von einem bestimmten Standpunkte aus erkannt*" (Log. u. Noet.[5], S. 126). Aus der Wahrheit, daß wir von dem Gegenstande nichts anderes wissen können als durch unsere Vorstellung, folgt nicht, daß er außer unserer Vorstellung nicht existiere. „*Vielmehr stellen wir uns Gegenstände vor als solche, die auch dann, wenn wir sie uns nicht vorstellen, also unabhängig von unserer Vorstellung, existieren*" (l. c. S. 131). Die Vorstellung ist „*eine Nachbildung des Gegenstandes und stimmt insofern auch mit diesem überein*" (ib.). Das Seiende offenbart sich unserem Vorstellen als ein ihm Gegenständliches, unabhängig von ihm Vorhandenes (l. c. S. 133). GUTBERLET versteht unter dem „*materialen*" den Gegenstand, wie er in sich ist, unter dem „*formalen*" die Rücksicht, die Beziehung, den Standpunkt, von dem ihn die Erkenntnis betrachtet (Log. u. Erk. S. 7). Nach E. L. FISCHER sind die Wahrnehmungsobjecte nicht Bewußtseinszustände, da sie uns als außer uns erscheinen, uns widerstehen, und wir uns an ihnen praktisch betätigen können. „*Demnach ist das sinnlich Wahrgenommene mehr als bloße Vorstellung und etwas* **anderes** *als ein subjectiver Bewußtseinszustand. Es muß etwas außerhalb meines Bewußtseins sein, da einerseits das, was tatsächlich in demselben vorgeht, erfahrungsgemäß sich auch als ein solch Inneres bekundet, und da wir anderseits nicht imstande sind, factische Bewußtseinselemente derart aus uns hinaus zu versetzen, daß sie* **denselben** *Charakter der Objectivität, der Äußerlichkeit und der Sachlichkeit empfangen, wie ihn allgemein und constant die sinnlichen Wahrnehmungsobjecte besitzen*" (Grundfr. d. Erk. S. 425 f., 427). Das Object ist nicht selbst im Bewußtsein, sondern es besteht zwischen beiden eine Connexion (l. c. S. 429). „*Das wahrgenommene Object steht uns als etwas Gegenständliches gegenüber und ist außerhalb unseres Bewußtseins, das bloß vorgestellte Object dagegen bildet einen Inhalt unseres Vorstellens und ist innerhalb unseres Bewußtseins*" (l. c. S. 63). HÖFFDING erklärt: „*Dasjenige, das wir empfinden, ist Gegenstand äußerer Auffassung, nicht aber die Empfindung selbst*

die eine Bewußtseinstätigkeit ist.“ „*Die äußere Erfahrung betrifft das, was anschaulich ist und der Bewegung im Raume Widerstand leisten kann*“ (Psychol. S. 8). Nach E. v. HARTMANN ist „*das subjectiv-ideale Vorstellungsobject nur mittelbar ein Bewußtseinsrepräsentant des objectiv-realen Dinges an sich*“ (Kategorienlehre S. 40). B. ERDMANN betont: „*Wo von einem Gegenstand die Wirklichkeit ausgesagt wird, ist das sachliche Subject dieses Urteils nicht der Gegenstand oder das Vorgestellte als solches, sondern vielmehr das Transcendente, das als die Seinsgrundlage dieses Vorgestellten vorausgesetzt wird, in dem Vorgestellten sich darstellt.*“ „*Das Kriterium dafür, wenn Gegenständen ein transcendentes Subject zuzuerkennen ist, besteht darin, daß sie uns unabhängig von unserem Willen gegeben werden*“ (Log. I, 83). — UPHUES vertritt eine „*Bildertheorie*“, wonach die Vorstellung den Gegenstand darstellt, „*abbildet*“, wie er unvorgestellt ist. Die Objecte treten in der Hülle von Vorstellungen auf, sind aber von diesen verschieden. Die Vorstellungen sind nicht die Gegenstände, sondern deren Repräsentanten (Üb. d. Erinn. S. 13 f.; Psychol. d. Erk. I, 145 ff.; Neue Bahnen 1896, H. 10, S. 529; Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 21. Bd., S. 470). Ähnlich H. SCHWARZ, welcher betont, daß der Ausdruck, durch den wir uns Objecte vergegenwärtigen, nicht selbst ins Bewußtsein tritt (Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 21. Bd., S. 504 ff.; Archiv für systemat. Philos. 1897, S. 367 ff.; Psychol. d. Will. S. 142). — F. BRENTANO sieht als das Wesen der psychischen Acte den Charakter des Gegenstandsbewußtseins an. Sie haben einen Inhalt, ein „*intentionales*“ (s. d.), ein gemeintes Object, beziehen sich unmittelbar auf ein solches, sind auf ein solches gerichtet. „*Jedes psychische Phänomen ist durch das charakterisiert, was die Scholastiker des Mittelalters die intentionale (auch wohl mentale) Inexistenz eines Gegenstandes genannt haben, und was wir ... die Beziehung auf einen Inhalt, die Richtung auf ein Object (worunter hier nicht eine Realität zu verstehen ist), oder die immanente Gegenständlichkeit nennen würden. Jedes enthält etwas als Object in sich, obwohl nicht jedes in gleicher Weise. In der Vorstellung ist etwas vorgestellt, in dem Urteil ist etwas anerkannt oder verworfen, in der Liebe geliebt, in dem Hasse gehaßt, in dem Begehren begehrt u. s w.*“ (Psychol. I, 115; Urspr. sittl. Erk. S. 14). Den intentionalen sind die wirklichen Objecte nicht gleich, aber analog zu denken (Psychol. S. 10 f.). Jeder psychische Act hat zwei Objecte, ein „*primäres*“ (den intentionalen Inhalt) und ein „*secundäres*“ (den Act selbst). Die Inhalte des Empfindens sind von den Acten verschieden, sind ein Physisches, als solches aber Phänomene (l. c. S. 109, 122, 11). Ähnlich lehrt J. WOLFF (Das Bewußtsein u. sein Object S. 315 ff.). Auch A. MARTY: „*Der immanente Gegenstand existiert, so oft der betreffende Bewußtseinsinhalt wirklich ist. Denn es gibt kein Bewußtsein ohne ein ihm immanentes Object; das eine ist ein Correlat des andern. Der Gegenstand schlechtweg dagegen ... kann existieren oder auch nicht existieren*“ (Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 18. Bd., S. 443 f.). Ähnlich HÖFLER (Log. § 6); auch TWARDOWSKI, der vom „*Inhalt*“ (s. d.) den „*Gegenstand*“ der Vorstellung unterscheidet. „*Sowohl, wenn der Gegenstand vorgestellt, als auch, wenn er beurteilt wird, tritt ein Drittes neben dem psychischen Act und seinem Gegenstande zutage, was gleichsam ein Zeichen des Gegenstandes ist: sein psychisches ‚Bild‘, insofern er vorgestellt wird, und seine Existenz, insofern er beurteilt wird. Sowohl vom psychischen ‚Bild‘ eines Gegenstandes, als auch von seiner Existenz sagt man, daß jenes vorgestellt, diese beurteilt werde; das eigentliche Object des Vorstellens und Urteilens ist*

aber weder das psychische Bild des Gegenstandes, noch seine Existenz, sondern der Gegenstand selbst" (Inh. u. Gegenst. d. Vorstell. S. 1, 9). „*Der Gegenstand wird vorgestellt*" heißt: a. er ist Inhalt der Vorstellung, b. er ist zu einem vorstellungsfähigen Wesen in eine besondere Beziehung getreten, wodurch er nicht aufhört, Gegenstand zu sein (l. c. S. 15). Der „*Inhalt*" ist das Mittel zur Vorstellung des Gegenstandes (l. c. S. 19). Es gibt keine gegenstandslosen Vorstellungen (l. c. S. 26). Auch die allgemeine Vorstellung hat ihren besonderen Gegenstand (l. c. S. 105 ff.). Gegenstand der Vorstellung ist nicht das Ding an sich, sondern alles substantivisch Genannte (l. c. S. 37). Eine adäquate Vorstellung gibt es von keinem Gegenstande, weil die Anzahl der Relationen der Gegenstandsmerkmale unabsehbar ist (l. c. S. 81 ff.). Husserl erklärt: „*Dem empirischen Ich stehen gegenüber die empirischen physischen Dinge, die Nicht-Ich, ebenfalls Einheiten der Coëxistenz und Succession und mit dem Anspruch dinglicher Existenz. Uns, die wir Ich sind, sind sie nur als intentionale Einheiten gegeben, das ist als in psychischen Erlebnissen vermeinte, als vorgestellte oder beurteilte Einheiten. Darum sind sie aber selbst nicht bloße Vorstellungen . . . Die physischen Dinge sind uns gegeben, sie stehen vor uns, sie sind Gegenstände — das heißt, wir haben gewisse Wahrnehmungen und ihnen angepaßte Urteile, welche ‚auf diese Gegenstände gerichtet' sind. Dem System aller solcher Wahrnehmungen und Urteile entspricht als intentionales Correlat die physische Welt*" (Log. Unt. II, 337). Die Complexionen der Dingelemente sind in keinem menschlichen Bewußtsein als complexe Ideen reell gegenwärtig (ib.). Die Empfindungen und Acte werden erlebt, die Gegenstände wahrgenommen, aber nicht erlebt. „*Die Welt . . . ist nimmermehr Erlebnis des Denkens. Erlebnis ist das die-Welt-Meinen, die Welt ist der intendierte Gegenstand*" (l. c. S. 365; vgl. S. 706). Stumpf betont: „*Das, woran sich die gesetzlichen Beziehungen finden, die den Gegenstand und das Ziel der Naturforschung bilden, sind nie und nimmer die sinnlichen Erscheinungen. Zwischen ihnen, wie sie jedem das eigene Bewußtsein darbietet, besteht* n i c h t *die regelmäßige Folge und Coëxistenz, die der Naturforscher in seinen Gesetzen behauptet. Sie besteht lediglich innerhalb der Vorgänge, die wir als jenseits der sinnlichen Erscheinungen, als unabhängig vom Bewußtsein sich vollziehende statuieren, und die wir statuieren* m ü s s e n, *w e n n von Gesetzlichkeit überhaupt die Rede sein soll. Mögen wir auch dieses Wirkliche in sich selbst gar nicht und seine Beziehungen nur in der ganz abstracten Form von Gleichungen erkennen, mag selbst die Raumanschauung, in der wir uns die Beziehungen zu versinnlichen pflegen, ein entbehrliches Symbol sein: diese gesetzlichen Beziehungen und das darin Stehende bilden die ‚physische Welt' der Wissenschaft, während die sinnlichen Erscheinungen, aus denen die physische Welt des gemeinen Bewußtseins sich aufbaut, lediglich die Bedeutung von Ausgangspunkten für die Erforschung jener rein mathematischen, ich möchte sagen algebraischen, Welt haben*" (Leib u. Seele S. 27 f.). Ähnlich lehrt auch Wundt. Das ursprünglich Gegebene ist nicht die subjective Vorstellung, sondern das „*Vorstellungsobject*", welches außer dem Bewußtsein liegt und das Object bedeutet, „*dem nur die Merkmale zukommen, die ihm in der Vorstellung beigelegt werden*". „*Zu diesen Merkmalen gehört es, Object zu sein, es gehört aber dazu ursprünglich nicht im mindesten von einem Subject vorgestellt zu werden.*" Die Objectivität ist ein ursprüngliches nicht erst vom Denken erzeugtes Merkmal. Psychologisch besteht die Wirklichkeit des Objects darin, „*daß es losgelöst gedacht werden kann von den psychischen Erleb*

nissen des Vorstellenden, weil es sich einer ganzen Reihe aufeinander folgender Vorgänge gegenüber als ein von diesen unabhängiger Gegenstand behauptet" (Philos. Stud. VII, 43 ff.; XII, 397; XIII, 317; Syst. d. Philos.², S. 88 ff., 103; Log. I², 426; II², 263 f.). Ursprünglich sind die Objecte ohne Beziehung auf das Ich gegeben. Das Vorstellungsobject hat die Eigenschaft „*nicht nur Vorstellung, sondern auch Object zu sein*". Das Denken kann nicht Objectivität schaffen, es kann sie nur bewahren (Syst. d. Philos.², S. 97 ff.; Log. I², 426; Philos. Stud. XII, 331). Erst später scheiden sich Vorstellung und Object, wobei letzteres im wesentlichen dem ersteren gleicht. Dabei kann das Denken nicht stehen bleiben. Ein Teil des Gegebenen wird subjectiviert; es bleibt der Begriff eines bloß mittelbar gegebenen Objects zurück, welches nur noch begrifflich gedacht werden kann. Die Vorstellungen werden „*subjective Symbole von objectiver Bedeutung*" (Standpunkt der „*Verstandeserkenntnis*"; Syst. d. Philos.², S. 127 ff., 136 f., 143 ff.; Philos. Stud. XII, 327 ff., 332 ff., 343, 383 f., 396 ff., 406; Grdz. d. physiol. Psychol. II⁴, 638). Das Object ist nun etwas, was nur infolge seiner Wirkung auf unsere vorstellende Tätigkeit gedacht werden kann. Die Vernunfterkenntnis geht weiter. Unser Wille leidet, indem er objective Wirkungen erfährt; dieses Leiden muß auf eine Tätigkeit außer uns bezogen werden, auf ein fremdes Wollen (Syst. d. Philos.², S. 403 ff.; Philos. Stud. XII, 61 f.). „*Da wir unmöglich annehmen können, daß die Objecte kein eigenes Sein haben, und ein anderes eigenes Sein als unser Wille uns nirgends gegeben ist, so müssen oder dürfen wir das eigene Sein der Dinge als dem unseren gleichartig, als vorstellendes Wollen bestimmen*" (Syst. d. Philos.², S. 407 ff.; s. unten u. Voluntarismus, ontologische Ideen). — G. GERBER erklärt: „*Unsere Vorstellungen sind . . . keineswegs gleich oder ähnlich den Dingen und Vorgängen, auf welche wir sie beziehen; sie sind von ganz anderer Beschaffenheit, können also deren Wirklichkeit, d. h. daß ihnen ein Sein entspreche, nicht verbürgen, wohl aber spricht die Tatsache, daß wir empfinden und fühlen, wie wir berührt werden in unserer Seele von etwas, was Nicht-Ich ist, aber als Ursache der Empfindungen und Gefühle in uns wirkt, überzeugend genug von einer Wirklichkeit außer uns*" (Das Ich S. 410). Nach R. WAHLE ist das Körperliche „*eine Summe von Empfindungen in Verbindung mit dem Gedanken, daß diese Empfindungen von etwas Unbekanntem erregt würden, das an sich eine Widerstandsfähigkeit, eine Beeinflussungsfähigkeit gegenüber seinesgleichen besitzt*" (Das Ganze d. Philos. S. 67). Das Körperliche ist Resultat des Zusammenwirkens unbekannter „*Urfactoren*" und der Sinne (l. c. S. 68). Zwischen den „*Vorkommnissen*" und diesen Factoren besteht nur eine „*vage Proportion*" (l. c. S. 71; vgl. S. 265 f.).

Idealisten und Halbidealisten sowie manche „*Positivisten*" verstehen unter den Objecten: a. Vorstellungen, Empfindungs- und Vorstellungscomplexe, b. gesetzmäßige Erfahrungs-Synthesen, transcendentale (s. d.) Einheiten. c. Complexe von „*Elementen*" (s. d.), die in einer Beziehung physisch, in anderer psychisch sind. Das Object ist bald ein Product des Ich (s. d.), bald nur ein Correlat zum Subject, mit diesem ursprünglich als Bewußtseinstatsache gegeben, als Differenzierungen oder Producte eines überindividuellen, allgemeinen Bewußtseins.

Ansätze zum Idealismus (s. d. u. Subjectivismus) finden sich schon im Altertum und Mittelalter, besonders bei JOH. SCOTUS ERIUGENA (s. Körper, Materie). — COLLIER bemerkt: „*It is a common saying, that an object of*

perception exists in or in dependance on its respective faculty." Objecte existieren nur „*respectively on the mind*", alle Existenz ist „*inexistence in mind*". Die Außenwelt ist „*not independent, not absolutely existent, not external, exist in dependance of mind, thought, or perception*" (Clav. univers. p. 3 f.). „*An external world is . . . incapable of being an object of vision, of perception*" (l. c. p. 64). BERKELEY sieht in den Objecten wirkliche Dinge (s. d.), aber diese sind nichts Absolutes, Selbständiges, Actives, sondern Vorstellungen („*ideas*"), die Gott gesetzmäßig im Bewußtsein der Ichs erweckt und verknüpft. „*The ideas imprinted on the senses by the autor of nature are called real things*" (Princ. XXXIII). In diesem Sinne nur (und auch als Existenz in anderen Geistern) sind die Dinge „*außer uns*" (l. c. XC). Die Annahme transcendenter Objecte beruht auf Übersehen des Ich (s. unten). Unsere (Wahrnehmungs-) Vorstellungen (im Unterschiede von Phantasien) selbst sind die Objecte, welche Behauptung mit dem naiven Realismus übereinstimmen soll. „*My endeavour tend only to unite and place in a clearer light that truth, which was before shared between the vulgar and the philosophers: the former being of opinion, that those things they immediately perceive, are the real things; and the latter, that the things immediately perceived, are ideas which exist only in the mind*" (Hyl. and Philon., Ende). Dinge sind associativ verknüpfte Empfindungen. Das lehrt auch HUME, der der Einbildungskraft die Rolle zuschreibt, auf Grund der Constanz und Cohärenz des Wahrgenommenen die Fiction absoluter Objecte zu bilden (Treat. IV, sct. 2, S. 259 ff.; s. unten).

KANT nennt „*Gegenstand*" bald das noch ungeformt „*Gegebene*" (s. d.) der Erkenntnis, bald die kategorial (s. d.) bestimmte Einheit, auf die die Einzelvorstellung bezogen wird (phänomenales Object), bald endlich das begriffliche Correlat des „*Ding an sich*" (transcendentales, transcendentes Object). Das phänomenale, empirische Object ist von der Vorstellung als solcher verschieden, aber nichts Transcendentes, nichts außer der Einheit eines Vorstellungszusammenhanges. Es ist „*eine Regel, nach welcher sich bestimmte Vorstellungselemente anordnen sollen, damit sie in dieser Anordnung als allgemeingültig anerkannt werden*" (WINDELBAND, Präl. S. 137). — „*Object . . . ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist. Nun erfordert aber alle Vereinigung der Vorstellungen Einheit des Bewußtseins in der Synthesis derselben. Folglich ist die Einheit des Bewußtseins dasjenige, was allein die Beziehung der Vorstellung auf einen Gegenstand, mithin ihre objective Gültigkeit, folglich, daß sie Erkenntnisse werden, ausmacht*" (Krit. d. r. Vern. S. 662 f., 136 f.). Der Verstand gibt erst der Vorstellung ein Object, indem durch die Kategorien (s. d.) die Mannigfaltigkeit des Gegebenen geformt und objectiviert wird, da sonst Vorstellungen nur „*Modificationen des Gemüts*" sind (l. c. S. 109 f., 115). Erst die Einheit des reinen Selbstbewußtseins, der Synthesis (s. d.) der (transcendentalen) Apperception (s. d.) stiftet die objective feste Einheit in den Vorstellungen, die Objectivität. „*Es ist aber klar, daß, da wir es nur mit dem Mannigfaltigen unserer Vorstellungen zu tun haben, und jenes x, was ihnen correspondiert (der Gegenstand), weil er etwas von allen unsern Vorstellungen Unterschiedenes sein soll, für uns nichts ist, die Einheit, welche der Gegenstand notwendig macht, nichts anderes sein könne als die formale Einheit des Bewußtseins in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen. Alsdann sagen wir: wir erkennen den Gegenstand, wenn wir in dem Mannigfaltigen der Anschauung synthetische Einheit bewirkt haben. Diese ist*

aber unmöglich, wenn die Anschauung nicht durch eine solche Function der Synthesis nach einer Regel hat hervorgebracht werden können, welche die Reproduction des Mannigfaltigen a priori notwendig und einen Begriff, in welchem dieses sich vereinigt, möglich macht . . . Diese **Einheit der Regel** *bestimmt nun alles Mannigfaltige und schränkt es auf Bedingungen ein, welche die Einheit der Apperception möglich machen, und der Begriff dieser Einheit ist die Vorstellung vom Gegenstande = x*" (l. c. S. 118 ff.). Die Beziehung der Vorstellung auf einen Gegenstand ist „*nichts anderes als die notwendige Einheit des Bewußtseins, mithin auch der Synthesis des Mannigfaltigen durch gemeinschaftliche Function des Gemütes, es in einer Vorstellung zu verbinden*". „*Da nun diese Einheit als a priori notwendig angesehen werden muß (weil die Erkenntnis sonst ohne Gegenstand sein würde), so wird die Beziehung auf einen transcendentalen Gegenstand d. i. die objective Realität unserer empirischen Erkenntnis, auf dem transcendentalen Gesetze beruhen, daß alle Erscheinungen, sofern uns dadurch Gegenstände gegeben werden sollen, unter Regeln a priori der synthetischen Einheit derselben stehen müssen, nach welchen ihr Verhältnis in der empirischen Anschauung allein möglich ist*" (l. c. S. 120 ff.). „*Objective Bedeutung kann nicht in der Beziehung auf eine andere Vorstellung . . . bestehen. Wenn wir untersuchen, was denn die* **Beziehung auf einen Gegenstand** *unsern Vorstellungen für eine neue Beschaffenheit gebe, und welches die Dignität sei, die sie dadurch erhalten, so finden wir, daß sie nichts weiter tun, als die Verbindung der Vorstellungen auf eine gewisse Art notwendig zu machen und sie einer Regel zu unterwerfen; daß umgekehrt nur dadurch, daß eine gewisse Ordnung in dem Zeitverhältnis unserer Vorstellungen notwendig ist, ihnen objective Bedeutung erteilet wird*" (l. c. S. 187). Der Verstand erst macht die Vorstellung eines Gegenstandes möglich, indem er „*die Zeitordnung auf die Erscheinungen und deren Dasein überträgt, indem er jeder derselben als Folge eine in Ansehung der vorhergehenden Erscheinungen a priori bestimmte Stelle in der Zeit zuerkennt*" (l. c. S. 188). Der Gegenstand ist etwas, „*was dawider ist, daß unsere Erkenntnisse nicht aufs geratewohl oder beliebig, sondern a priori auf gewisse Weise bestimmt seien*" (l. c. S. 119). — „*Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heißt Erscheinung*" (l. c. S. 49). „*Alle Vorstellungen haben, als Vorstellungen, ihren Gegenstand und können selbst wiederum Gegenstände anderer Vorstellungen sein. Erscheinungen sind die einzigen Gegenstände, die uns unmittelbar gegeben werden können . . . Nun sind aber diese Erscheinungen nicht Dinge an sich selbst, sondern selbst nur Vorstellungen, die wiederum ihren Gegenstand haben, der also von uns nicht mehr angeschaut werden kann, und daher der nichtempirische, d. i. transcendentale Gegenstand = x genannt werden mag*" (l. c. S. 122). „*Alle unsere Vorstellungen werden in der Tat durch den Verstand auf irgend ein Object bezogen, und da Erscheinungen nichts als Vorstellungen sind, so bezieht sie der Verstand auf ein Etwas, als den Gegenstand der sinnlichen Anschauung: aber dieses Etwas ist insofern nur das transcendentale Object. Dieses bedeutet aber ein Etwas = x, wovon wir gar nichts wissen, noch überhaupt . . . wissen können, sondern welches nur als ein Correlatum der Einheit der Apperception zur Einheit des Mannigfaltigen in der sinnlichen Anschauung dienen kann, vermittelst deren der Verstand dasselbe in den Begriff eines Gegenstandes vereinigt*", der nur durch das Mannigfaltige der Erscheinungen bestimmbar ist (l. c. S. 232 ff.). — Die innere Erfahrung des eigenen Daseins des Ich hat zum Correlat die Existenz

(empirischer) Gegenstände im Raume. *„Ich bin mir meines Daseins als in der Zeit bestimmt bewußt. Alle Zeitbestimmung setzt etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraus. Dieses Beharrliche aber kann nicht eine Anschauung in mir sein. Denn alle Bestimmungsgründe meines Daseins, die in mir angetroffen werden können, sind Vorstellungen und bedürfen, als solche, selbst ein von ihnen unterschiedenes Beharrliches, worauf in Beziehung der Wechsel derselben, mithin mein Dasein in der Zeit, darin sie wechseln, bestimmt werden könne. Also ist die Wahrnehmung dieses Beharrlichen nur durch ein Ding außer mir und nicht durch die bloße Vorstellung eines Dinges außer mir möglich . . . Das Bewußtsein meines eigenen Daseins ist zugleich ein unmittelbares Bewußtsein des Daseins anderer Dinge außer mir“* (l. c. S. 209; vgl. S. 31, 202, 206, 211).

BECK will die Erscheinungen nur aus den Vorstellungsgesetzen (ohne *„Ding an sich“*) erklären. Es ergibt die *„ursprüngliche Synthese in Verbindung mit der ursprünglichen Anerkennung“* den *„ursprünglichen Begriff von einem Gegenstand“* (Erl. Ausz. III, 142 ff., 144). Nach REINHOLD ist Gegenstand das, was dem Sinne gegenübersteht, der *„Vorwurf“* (Vers. ein. neuen Theor. II, 342). *„Das Verbinden des in der Anschauung vorkommenden Mannigfaltigen ist der Entstehungsgrund der Vorstellung des Gegenstandes als Gegenstandes“* (l. c. II, 431). Die Vorstellung kann nicht ganz auf das Subject bezogen werden, *„weil und insofern etwas in ihr vorkommt, das nicht durch die Handlung des Gemüts entstanden, das gegeben ist“* (l. c. II, 235). Nach CHR. E. SCHMID ist das Object in der Vorstellung als etwas enthalten, *„wodurch eine Beziehung darauf als auf das Vorgestellte möglich wird“* (Empir. Psychol. S. 184). Die Vorstellung ist kein Bild des Objects, entspricht diesem nur (l. c. S. 187 f.). MAASS erklärt: *„In jeder klaren und mit Bewußtsein verknüpften Vorstellung . . . wird irgend etwas als Gegenstand vorgestellt (sollte dies auch nur eine Modification unserer selbst sein). Das also, was da macht, daß etwas (nicht bloß percipiert, sondern) als Gegenstand, als etwas Objectives, vorgestellt wird, muß das Bewußtsein ausmachen. Dies ist nun nichts anderes als die Tätigkeit der Seele, wodurch das zu einer Vorstellung gehörige Mannigfaltige zusammengefaßt und in eine Einheit verbunden wird.“ „Indem das Mannigfaltige durch diese Tätigkeit seine eigene Einheit erhält, so erscheint es als etwas von dem vorstellenden Subjecte Verschiedenes, als ein Object, da es vorher bloß eine subjective Bestimmung des ersteren war“* (Vers. üb. die Einbild. S. 71). Ähnlich KRUG, FRIES u. a. (s. unten).

LICHTENBERG erklärt: *„(Denn) man darf nur bedenken, wenn es auch Gegenstände außer uns gibt, so können wir ja von ihrer objectiven Realität schlechterdings nichts wissen. Es verhalte sich alles, wie es wolle, so sind und bleiben wir ja doch nur Idealisten . . . Denn alles kann uns ja nur bloß durch unsere Vorstellung gegeben werden. Zu glauben, daß diese Vorstellungen und Empfindungen durch äußere Gegenstände veranlaßt werden, ist ja wieder eine Vorstellung. Der Idealismus ist ganz unmöglich zu widerlegen . . . So wie wir glauben, daß Dinge ohne unser Zutun außer uns vorgehen, so können auch die Vorstellungen davon ohne unser Zutun in uns vorgehen.“* Keine Vorstellung enthält *„ein deutliches Zeichen, daß sie von außen komme. Ja, was ist außen? Was sind Gegenstände praeter nos? Was will die Präposition praeter sagen? Es ist eine bloß menschliche Erfindung; ein Name, einen Unterschied von andern Dingen anzudeuten, die wir nicht praeter nos nennen. Alles sind Gefühle.“ „Äußere Gegenstände zu erkennen, ist ein Widerspruch; es ist dem Menschen*

unmöglich, aus sich herauszugehen. Wenn wir glauben, wir sähen Gegenstände, so sehen wir bloß uns. Wir können von nichts in der Welt etwas eigentlich erkennen, als uns selbst und die Veränderungen, die in uns vorgehen." „*Weil diese Veränderungen nicht von uns abhängen, so schieben wir sie andern Dingen zu, die außer uns sind . . . Man sollte sagen praeter nos, aber dem praeter substituieren wir die Präposition extra, die etwas ganz anderes ist.*" Wir nennen die Ursachen der Veränderungen in uns Gegenstände. Die Dinge sind außer uns, das sagen wir, weil wir sie so ansehen müssen. Aber wir kennen nur die Existenz unserer Empfindungen und Vorstellungen. „*Mit eben dem Grade von Gewißheit, mit dem wir überzeugt sind, daß etwas in uns vorgeht, sind wir auch überzeugt, daß etwas außer uns vorgeht.*" Ohne Sinn ist die Frage, ob die Dinge wirklich außer uns vorhanden sind. „*Ist es nicht sonderbar, daß der Mensch absolut etwas zweimal haben will, wo er an einem genug hätte und notwendig genug haben muß, weil es von unseren Vorstellungen zu den Ursachen keine Brücke gibt. Wir können uns nicht denken, daß etwas ohne Ursache sein könne; aber wo liegt denn diese Notwendigkeit? Wiederum in uns, bei völliger Unmöglichkeit, aus uns herauszugehen*" (Bemerk. S. 117 ff.; Vermischte Schrift. II, 64 ff., 88 ff., 96 f.). Nach SALOMON MAIMON bedeutet das Außer-uns-sein des Objectiven nur, daß wir uns ihm gegenüber keiner Spontaneität bewußt sind (Vers. üb. d. Transc. S. 203). Object des Denkens ist ein „*Mannigfaltiges, als eine Einheit betrachtet*" (l. c. S. 161). Die Annahme eines transcendentalen Objectes ist unnötig (l. c. S. 161 ff.).

J. G. FICHTE betrachtet die Außenwelt, das Nicht-Ich, als ein im und durch das (absolute) Ich (s. d.) (zum Teil präempirisch) Gesetztes. Object und Subject bedingen einander: „*Kein Subject, kein Object, kein Object, kein Subject*" (Gr. d. g. Wiss. S. 131). Das Ich setzt „*dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen*" (l. c. S. 24 ff.). Die Tathandlung des Ich erzeugt für das Ich, im Ich das Nicht-Ich. Alles im Ich, was nicht im „*Ich bin*" liegt, ist Leiden; vermöge dieses Leidens überträgt das Ich einen Teil seiner Tätigkeit in das Nicht-Ich. Das Ich selbst setzt sich als Nicht-Ich, indem es einen Teil seiner (ins Unendliche strebenden) Tätigkeit „*aufhebt*" (l. c. S. 40, 62 ff., 78, 89). Indem das Ich sein Leiden (d. h. seine Nicht-Activität) auf einen Grund im Nicht-Ich bezieht, entsteht ihm die Vorstellung einer vom Ich unabhängigen Realität des Nicht-Ich (l. c. S. 139), welches nun als Ursache des Leidens des Subjects gedacht wird (l. c. S. 212). Die Quelle der Realität (s. d.) der Objecte ist die (productive) Einbildungskraft (l. c. S. 192). Infolge eines „*Anstoßes*" begrenzt das Ich sein Streben und setzt an der Grenze dieses das Object (l. c. S. 242 ff.). Aber: „*Der Grund, warum ich etwas außer mir annehme, liegt nicht außer mir, sondern in mir selbst, in der Beschränktheit meiner Person*" (Bestimm. d. Mensch. S. 21). „*Das Bewußtsein des Gegenstandes ist nur ein nicht dafür erkanntes Bewußtsein meiner Erzeugung einer Vorstellung vom Gegenstande*" (l. c. S. 58). Das Ich ist wohl durch einen Widerstand außer ihm bestimmt, aber „*daß ein solcher Widerstand erscheint, ist lediglich Resultat der Gesetze des Bewußtseins, und der Widerstand läßt sich daher füglich als ein Product dieser Gesetze betrachten*" (Syst. d. Sittenlehre S. IX). Den eigentlichen Grund für die Setzung der Außenwelt gibt erst die praktische Wissenschaftslehre (Gr. d. g. Wiss. S. 93, 123). Die Objecte erhalten Realität im vollen Sinne erst durch die Beziehung auf das Handeln, sie sind, weil das Ich sittlich tätig sein muß und will. Die Außenwelt ist „*das versinnlichte*

Material unserer Pflicht“ (Philos. Journal VIII, 1, 1798, S. 8, 14), „*Object und Sphäre meiner Pflichten, und absolut nichts anderes*“ (Bestimm. d. Mensch. S. 97 ff.). „*Weil das Ich sich im Selbstbewußtsein nur praktisch setzen kann, überhaupt aber nichts denn ein Endliches setzen kann, mithin zugleich eine Grenze seiner praktischen Tätigkeit setzen muß, darum muß es eine Welt außer sich setzen*“ (WW. II 1, S. 3 ff., 24 ff.). SCHELLING bestimmt (in der ersten Periode) das Object als das, „*was nur im Gegensatz, aber doch in Bezug auf ein Subject bestimmbar ist*“ (Vom Ich S. 9). Im Selbstbewußtsein sind Object und Subject eins (Syst. d. tr. Ideal. S. 43). Die Außenwelt ist „*nur die innere Beschränktheit unserer eigenen freien Tätigkeit*“ (l. c. S. 68). In der Anschauung ist „*nicht die bloße Wirkung eines Gegenstandes, sondern der Gegenstand selbst gegenwärtig*“ (l. c. S. 149). Das Object ist aber ein (unbewußtes) „*Producieren*“ des Ich, es entsteht uns erst durch die Kategorien, durch das Causalitätsverhältnis (l. c. S. 216 ff., 223 ff.). „*Die einzige Objectivität, welche die Welt für das Individuum haben kann, ist die, daß sie von Intelligenzen außer ihm angeschaut worden ist . . . für das Individuum sind die andern Intelligenzen gleichsam die ewigen Träger des Universums . . . Die Welt ist unabhängig von mir, obgleich nur durch das Ich gesetzt, denn sie ruht für mich in der Anschauung anderer Intelligenzen, deren gemeinschaftliche Welt das Urbild ist, dessen Übereinstimmung mit meinen Vorstellungen allein Wahrheit ist*“ (l. c. S. 361 f.). — „*Indem ich den Gegenstand vorstelle, ist Gegenstand und Vorstellung eins und dasselbe. Und nur in dieser Unfähigkeit, den Gegenstand während der Vorstellung selbst von der Vorstellung zu unterscheiden, liegt für den gemeinen Verstand die Überzeugung von der Realität äußerer Dinge, die doch nur durch Vorstellungen in ihm kund werden*“ (Philos. d. Nat.[2], S. 8). „*Der geistige Ursprung des Objects liegt jenseits des Bewußtseins. Denn mit ihm erst entstand das Bewußtsein. Es erscheint daher als etwas, das völlig unabhängig von unserer Freiheit da ist*“ (l. c. S. 201). „*Nur an der ursprünglichen Kraft meines Ich bricht sich die Kraft der Außenwelt. Aber umgekehrt auch die ursprüngliche Tätigkeit in mir erst am Objecte zum Denken, zum selbstbewußten Vorstellen*“ (l. c. S. 305). — SCHOPENHAUER erklärt, unsere Vorstellungen selbst seien die Objecte, die Objecte als solche Vorstellungen (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 2). Object ist die Welt nur für ein Subject (l. c. I. Bd., § 2). „*Kein Object ohne Subject*“ (l. c. § 7). „*Die ganze Welt der Objecte ist und bleibt Vorstellung, und eben deswegen und in alle Ewigkeit durch das Subject bedingt.*“ „*Was nicht im Raume, noch in der Zeit ist, kann auch nicht Object sein: also kann das Sein der Dinge an sich kein objectives mehr sein, sondern nur ein ganz andersartiges, ein metaphysisches*“ (l. c. II. Bd., C. 1). Die Objecte haben nur empirische Realität (l. c. C. 2; Vierf. Wurz. C. 3, § 16). Subject und Object sind Correlate (Neue Paral. § 21). Es gibt nicht zwei Wesen, sondern nur eines, „*welches, wenn als Wille zum Leben auftretend, sich in der Vielheit erblickt, daher jede seiner Erscheinungen ein von sich Verschiedenes außer sich sieht; welches aber im Grunde doch nicht ein solches ist, vielmehr eben das, was in ihnen allen ein Subject, ein Erkennendes, geworden ist. Wir sind nämlich von den Wesen außer uns nur, sofern wir erkennen, verschieden; hingegen sofern wir wollen, sind wir eigentlich mit ihnen eins und dasselbe*“ (l. c. § 151). Das Erkenntnisobject ist durch ein Causalurteil gesetzt (s. unten). Unmittelbares Object ist der eigene Leib (s. d.).

FECHNER erklärt: „*Was wir . . . Objectives an einem materiellen Dinge*

finden können, beruht immer nicht in einem unabhängig von den Wahrnehmungen, Erscheinungen rückliegenden dunklen Dinge dahinter, sondern in einem über die Einzelwahrnehmungen, Einzelerscheinungen, welche das Ding gewährt, hinausreichenden solidarisch gesetzlichen Zusammenhange derselben, von dem jede Erscheinung einen Teil verwirklicht . . ., diese ganze gesetzlich in sich verknüpfte, doch begrenzte, auf eine zusammenhängende Raumerscheinung bezogene Möglichkeit unzähliger Erscheinungen repräsentiert uns das objective materielle Ding, das sonach freilich aus mehr als der momentanen sinnlichen Einzelerscheinung oder aus irgend einer endlichen Summe von solchen besteht. Vielmehr bleibt hinter allen Einzelerscheinungen des Dinges immer noch ein Etwas, was unzählige weitere Erscheinungen geben kann, und dies hypostasiert man nun leicht als ein unerkennbares Ding dahinter. Doch ist dies dunkle Etwas eben nichts anderes als die ungeklärte, in sich zusammenhängende Möglichkeit dieser Erscheinungen selbst." *„Hinter meiner Seele ist so wenig als hinter den Körpern ein dunkles Ding an sich zu suchen . . . Sondern was ihre Erscheinungen zusammenhält, ist etwas diesen Erscheinungen selbst Immanentes und zugleich das Klarste, was es gibt, ist das Bewußtsein der Erscheinungen, dessen Einheit in und mit ihnen erscheint*" (Physikal. u. philos. Atom.[2], S. 113 f.). Nach J. St. Mill sind die Objecte nur *„permanent possibilities*", constante Möglichkeiten von Wahrnehmungen, die allen Subjecten gemeinsam sind. *„The world of Possible Sensations succeeding one another according to laws, is as much in other beings, as it is in me; it has therefore an existence outside me; it is an External world*" (Examin. ch. 11, p. 190 ff., 247; s. unten). H. Taine erklärt: *„Lorsque nous percevons un objet par les sens . . ., notre perception consiste dans la naissance d'un fantôme interne . . ., qui nous paraît une chose extérieure, indépendante, durable*" (De l'intell. II, p. 11). *„Concevoir et affirmer une substance, c'est concevoir et affirmer un groupe de propriétés comme permanentes et stabiles*" (l. c. p. 13 ff.). A. Bain betont: *„An object has no meaning without a subject, a subject none without an object. One is the completement or correlate of the other*" (Emot. and Will.[3], p. 574; s. unten). So auch E. Laas, der in der Außenwelt *„nichts weiter als einen Inbegriff von Empfindungs- oder Wahrnehmungs-Wirklichkeiten und -Möglichkeiten*" erblickt (Ideal. u. Positiv. III, 45). Die Außenwelt ist Gegenstand des Bewußtseins überhaupt. Nicht *„in uns*", aber *„in Beziehung zu uns, die wir in Beziehung zu ihnen sind*", bestehen die Objecte (*„Correlativismus*", s. d.) (l. c. S. 52). Lewes erklärt: *„The unfelt Object is an abstraction from which the necessary cooperation of the Subject is eliminated*" (Probl. II, 438). *„Things are what they are in the given relations*" (ib.). Das *„Etwas*" (*„somewhat*") ist *„the abstract possibility of one factor of a product entering into relation with some different factors, when it will exist under another form*" (ib.). Das Ding an sich ist eine Fiction (ib.), *„a metaphysical fetich*" (l. c. p. 442). — Nach Hodgson gibt es *„no existence beyond consciousness*", kein Ding an sich (Philos. of Reflect. I, 219). Das Object wird im *„primary consciousness*" erst gebildet (l. c. I, 295 f.). *„Object*" bedeutet, daß die Vorstellung, die es enthält, ein Rückwärtsgehen auf ein schon Vorgestelltes ist. Bradley bemerkt: *„To think of anything which can exist quite outside of thought I agree is impossible. But I dissent wholly from the corollary that nothing more than thoughts exists*" (Mind XIII, 370; vgl. Realität). Collyns-Simon erklärt: *„All the objects, which we perceive by the senses, are merely masses of sensations*" (Univ. Immater. p. 174). Clifford bemerkt:

„Meine Empfindungen (feelings) zeigen eine doppelte Ordnung: eine innere oder subjective... und eine äußere oder objective... Die objective Ordnung, das Wie derselben, bildet den Gegenstand der Naturwissenschaft, welche die Regelmäßigkeiten in den Beziehungen der Objecte in Raum und Zeit untersucht. Das Wort ‚Object' (oder ‚Erscheinung') dient dabei lediglich als ein Mittel, um eine Gruppe meiner Empfindungen auszudrücken, die als solche in einer gewissen Hinsicht beständig bleibt . . . Das Object besteht daher nur in einer Reihe von Veränderungen meines Bewußtseins und ist nichts außerhalb desselben." *„Die Schlüsse der Physik sind sämtlich Schlüsse, die sich auf meine wirklichen oder möglichen Empfindungen beziehen; Schlüsse auf etwas in meinem Bewußtsein wirklich oder potentiell Vorhandenes, nicht auf etwas außerhalb desselben Gelegenes"* (Von d. Nat. d. Dinge an sich S. 26 f.). Von den Objecten sind die *„Ejecte"* (s. d.) zu unterscheiden, die an sich bestehen. Mit jedem Objecte verbinden wir den Gedanken an ähnliche Objecte, die im Geiste anderer existieren; so bildet sich der Begriff des *„Objects des allgemeinen Bewußtseins"*. *„Dieser Begriff bildet das Symbol für eine unendliche Zahl von Ejecten verbunden mit einem Object, dem der Begriff eines jeden Ejectes mehr oder weniger ähnlich ist. Sein Charakter ist demnach vornehmlich ejectiv in bezug darauf, was er symbolisch darstellt, objectiv aber in bezug seiner Natur. Diesen complexen Begriff werde ich das sociale Object (‚social object') nennen"* im Unterschiede von *„individual object"* (l. c. S. 30 f.). Die Wörter sind Zeichen für ein sociales Object (l. c. S. 31). Die Objecte unseres Bewußtseins enthalten gewohnheitsmäßig eine *(„subconscious")* Beziehung auf fremdes Bewußtsein, welche den Eindruck der Äußerlichkeit im Objecte hervorruft (l. c. S. 32). Das Eject steht zum Object nicht in causaler Beziehung (l. c. S. 35). Nach E. MACH sind die Objecte *„abkürzende Gedankensymbole für Gruppen von Empfindungen . . ., Symbole, die außerhalb unseres Denkens nicht existieren"*. Sie sind nur Empfindungsgruppen von größerer Beständigkeit (Populärwiss. Vorles. S. 217). Das Ding ist nichts außer dem Zusammenhange der *„Elemente"* (s. d.). Das *„Ding"* als solches ist nur ein Notbehelf *„zur vorläufigen Orientierung und für praktische Zwecke"* (Anal. d. Empfind.[4], S. 5 ff.). Es gibt keinen Gegensatz zwischen Vorstellung und Object. Die Beziehung auf Dinge an sich ist eine Fiction (ib.). Das ist die natürliche Auffassung, der naive Standpunkt, der *„Anspruch auf die höchste Wertschätzung"* hat (l. c. S. 26 f.). Die Objecte sind Empfindungscomplexe und nichts anderes. So auch nach ZIEHEN (Psychophysiol. Erk. § 1 ff.). — Den Dualismus von Vorstellung und Object bekämpft R. AVENARIUS. Das *„Innen"* und *„Außen"* sind nur *„Verfälschungen"* der *„Introjection"* (s. d.). Wahrnehmungsinhalte und Gegenstände sind nicht zweierlei, sondern es gibt nur *„Umgebungsbestandteile"*, die in Beziehung zum *„Centralglied"* der *„Principialcoordination"* (s. d.) als *„wahrgenommen"* charakterisiert werden. Die *„Sachen"* sind nur constante, bestimmte Aussageinhalte (Weltbegr. S. 77 ff., 84, 130; Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 18. Bd., S. 144 ff., 147, 150 ff.; Krit. d. rein. Erfahr. II, 64 f.). Ich und Umgebung sind beide ein *„Vorgefundenes"*, immer ein *„Zusammen-Vorgefundenes"*. Die *„Sachhaftigkeit"* ist eine specifische Form der *„E-Werte"* (s. d.) (vgl. KODIS, Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 21. Bd., S. 443 ff.).

K. LASSWITZ bestimmt die Objecte *„nicht als eine Ordnung fertiger Dinge . . ., sondern als Bestimmungen, wodurch Dinge gesetzmäßig vorgestellt werden müssen"* (Wirkl. S. 81). *„Geht man davon aus, daß es objective Ordnungen*

gibt, welche unser Denken bestimmen, so nennt man das Gesetz oder die Einheit des Seienden den ‚Gegenstand'" (l. c. S. 82). Nach H. Cohen ist Sinnesobject die *„methodisch construierte Erscheinung"* (Kants Theor. d. Erfahr.[2], S. 170). Das Denken construiert das Object wissenschaftlich. Es ist zu betonen, *„daß die Welt der Dinge auf dem Grunde des Denkens beruht; daß die Dinge nicht schlechthin als solche gegeben sind, wie sie auf unsere Sinne einzudringen scheinen; daß vielmehr die Grundgestalten unseres denkenden Bewußtseins zugleich die Bausteine sind, mit denen wir die sogenannten Dinge in und aus letzten angeblichen Stoffteilchen zusammensetzen, und die Normen, mit denen wir die Gesetze und Zusammenhänge jener entwerfen und als Gegenstände wissenschaftlicher Erfahrung beglaubigen". „Das ist das Bestimmende der Idee im Idealismus: keine Dinge anders als in und aus Gedanken."* In der Wissenschaft allein sind Dinge, Objecte (als solche) gegeben (Princ. d. Infin. S. 125 ff.). Die Realität (s. d.) der Dinge liegt im Infinitesimalen (l. c. S. 144). Natorp erklärt: *„Der Tatbestand ist: es gibt 1) im Bewußtsein isoliert bleibende, 2) verbundene, in gesetzmäßigem Zusammenhange gefügte ‚Etwas'. Die letzteren, und zwar unmittelbar sie selbst, so wie sie uns bewußt sind, der Baum z. B., den ich sehe — und wie ich ihn sehe, durchaus kein von diesem verschiedener ‚transcendenter' Baum, bedeutet und ist das ‚Wirkliche'. Das besagt nur, daß wir, zufolge des dieses ‚Etwas' auszeichnenden Charakters der Gesetzmäßigkeit, auf sie und mit ihnen rechnen können, ohne uns zu verrechnen, auch uns mit andern darüber verständigen."* Objecte sind die *„Constanten der Erkenntnis"* (Arch. f. system. Philos. III, 197). Der Kriticismus (s. d.) betont, daß der Gegenstand der Erkenntnis nur ein x, *„daß er stets Problem, nie Datum ist". „Der Gegenstand ist nicht gegeben, sondern vielmehr aufgegeben; aller Begriff vom Gegenstand, der unserer Erkenntnis gelten soll, muß erst sich aufbauen aus den Grundfactoren der Erkenntnis selbst, bis zurück zu den schlechthin fundamentalen"* (Platos Ideenlehre S. 367). E. König erklärt, daß die Objecte, *„obwohl sie nicht unmittelbar im wahrnehmenden Bewußtsein vorhanden sind, dem denkenden Bewußtsein angehören, welches, insofern es die objective Gültigkeit der Kategorien anerkennt, auch zur Ergänzung des Wahrgenommenen durch ein jeweilig nicht Wahrgenommenes genötigt ist"* (Entwickl. d. Causalprobl. II, 383). *„Das, was dem transcendentalen Bewußtsein immanent ist, und das ist das Gegebene nach Inhalt und Form, ist für das empirische Denken transsubjectiv, ist ihm als ein Fremdes gegeben, ist ihm objectiv, denn es ist von ihm selbst unabhängig"* (l. c. S. 393). — Nach Lipps ist die Außenwelt eine der das Ich umgebenden Zonen, bildet ursprünglich mit dem Ich eine Einheit (Grundtatsach. d. Seelenleb. S. 441 ff., 408). Die Wechselbedingtheit von Subject und Object betont Fr. Schultze (Philos. d. Naturwiss. II, 225, 228). Die empirische Welt ist *„der Inbegriff aller unserer Vorstellungen"* (l. c. II, 220; s. unten). A. Riehl unterscheidet das *„Sein der Objecte"* von ihrem *„Objectsein"* (Philos. Kriticism. II 2, 130). Wissenschaftlich wird das Object durch den Begriff vertreten (l. c. S. 65; s. unten). — Steinthal bemerkt: *„Wenn wir ... sagen: ‚ein Object begreifen oder auffassen, ein Ding anschauen', so ist das nicht so zu denken, als wäre das Object, das Ding in seiner Bestimmtheit fertig, stände vor uns und nähme unsere Handlung des Auffassens und Anschauens passiv auf; sondern die Form jener Wortverbindungen hat dieselbe Bedeutung, wie wenn wir sagen: ‚einen Brief schreiben, ein Haus bauen'."* Durch die Tätigkeit des Anschauens ersteht uns erst das Object als solches (Zeitschr. f. Völkerpsychol.

1876, IX). GLOGAU betont: *„Niemals und nirgends haben wir es direct mit ‚Dingen' zu tun, mit für sich seienden Elementen . . . Ein solcher transcendentaler Schein ist das Geschöpf eines unbewußten natürlichen Dogmatismus . . . Sondern für uns ist die menschliche (oder tierische) Wahrnehmung allein das Gegebene"* (Abr. d. philos. Grundwiss. I, 24 f.). Das Object ist *„die Projection des Subjectes in die Ebene des Daseins"*. Das Gemeinte ist *„allemal reicher als das, was jedesmal wirklich erfaßt wird"* (l. c. S. 230; so auch schon G. THIELE, Gr. d. Log. u. Met. S. 12 f.; Philos. d. Selbstbewußts. 1895). *„Das Object will das in vollendeter Formung bedeuten, was in dem Subjecte vielfach als unvollendete unklare Gärung sich darstellt"* (Abr. d. philos. Grundw. I, 231). Das objective Verhalten des Geistes ist früher als der bewußte Gegensatz von Subject und Object. Wir nehmen alles das als ein Objectives, Gegebenes hin, dessen Erzeugung wir uns nicht ausdrücklich als unserer Tat bewußt sind (l. c. II, 23). Nach A. SPIR nehmen wir unsere Empfindungen selbst als räumliche Objecte wahr. Objecte sind nicht Ursachen der Empfindungen, sondern Vorstellungsweisen derselben (Denk. u. Wirkl. I, 113 f., 169; II, 66; s. unten). — STOUT erklärt das Objectbewußtsein aus einer *„Construction"* der lückenhaften Wahrnehmungsinhalte zu vorstellungsmäßig verknüpften, gleichförmig beharrenden Complexen (Mind 1890, p. 21 ff.). — Nach EBBINGHAUS sind die Dinge der Außenwelt Vorstellungsobjecte in einem Bewußtsein. *„Die Gegenstände der sogen. Außenwelt bestehen . . . lediglich in gewissen Combinationen und Beziehungen derselben Elemente (Empfindungen, Anschauungen), die in andern Beziehungen den Inhalt der Seele ausmachen helfen"* (Gr. d. Psychol. I, 46). Zwischen Geist und Materie besteht keine Disparität (ib.). Ähnlich lehrt VERWORN (s. Psychomonismus). Nach H. CORNELIUS sind die Objecte constante Zusammenhänge von Erfahrungsinhalten im Gegensatze zur ephemeren Existenz der Bewußtseinsinhalte als solcher (Psychol. S. 115 f.). *„Nicht ein bloßes Zusammen von Wahrnehmungen, wie der Sensualismus meinte, sondern ein Zusammenhang von Wahrnehmungen ist im Gegenstande insofern gegeben, als wir ja die sämtlichen Erscheinungen, die der Gegenstand unseren Sinnen darbietet und durch deren Gesamtheit er als eben dieser Gegenstand charakterisiert ist, niemals gleichzeitig wahrnehmen können"* (Einl. in d. Philos. S. 257 f.). Das Ding (s. d.) ist ein gesetzmäßiger Zusammenhang von Wahrnehmungen (l. c. S. 262, 270). Das objectiv Seiende setzt sich aus den (in anderer Hinsicht) subjectiven Daten zusammen (l. c. S. 271). *„Außenwelt"* ist nur *„der einfachste zusammenfassende Ausdruck für die Gesamtheit unserer sinnlichen Wahrnehmungen"* (l. c. S. 309 f.). Nach TH. LÖWY sind die Objecte nur Reihen von Sinnesinhalten (Die Vorstell. d. Dinges S. 241 ff.).

Nach J. BERGMANN ist die Körperwelt das Object des einen absoluten Bewußtseins, zugleich auch eine Einschränkung dieses Bewußtseins, für sich je ein bewußtes Wesen (Zeitschr. f. Philos. 110. Bd., S. 103 f.). Nach SCHUPPE bilden Subject und Object ein untrennbares Ganzes. Object, Inhalt des Ich ist alles, dessen man sich bewußt ist (Log. S. 18), und es ist nicht ohne Subject. *„Kein Wissen von anderem ohne Wissen von sich, kein Wissen von sich ohne Wissen von anderem."* *„Es gehört zu dem Sein selbst, daß es in sich die beiden Bestandteile, den Ich-Punkt und die Objectenwelt . . . in dieser Einheit zeigt, daß jedes von ihnen ohne das andere sofort in nichts verschwindet, eines mit dem andern gesetzt ist"* (l. c. S. 21 f.). Die ganze objective Welt ist Bewußtseinsinhalt, ist nicht durch das Ich, aber mit dem Ich gesetzt, gehört zum Ich

überhaupt (l. c. S. 24 ff.). Zum Sein der Welt gehört die *„absolute Gesetzlichkeit, nach welcher je nach Umständen und Bedingungen bestimmte Empfindungsinhalte bewußt werden“* (l. c. S. 30). Die Objectivität des Wahrnehmbaren besteht in dessen Geknüpftsein an das *„Gattungsmäßige“* des Bewußtseins; der gemeinsame, in sich zusammenhängende Teil des Bewußtseins ist von den Individuen als solchen unabhängig (l. c. S. 32). Aber auch die speciell dem einzelnen Individuum gegebenen Inhalte *„gehören zum Subjectiven doch nur in betreff der Auswahl und der Grenzen, welche und wie viele von den ihrem Begriffe nach möglichen Wahrnehmungen wirklich Inhalt eines Bewußtseins werden: von seiten ihrer Qualität gehören sie nicht zum Subjectiven, sondern zum objectiv Wirklichen“* (l. c. S. 33). Rehmke nennt die dualistische Spaltung der Wirklichkeit in Welt und Ich ein *„Trugbild der materialisierenden Einbildungskraft“*. Außen- und Innenwelt sind in Wahrheit nur die beiden abstracten Stücke einer Welt, welche die Seele in sich hat. Die Außenwelt ist ihrer Existenz nach unmittelbar gewiß, ist sie doch kein Transcendentes, sondern Bewußtseinswelt, wenn auch nicht bloße Vorstellung (Unsere Gewißh. von d. Außenwelt S. 16, 29, 43 f., 46, 48; Allgem. Psychol. S. 129). Gegenstand des Bewußtseins ist *„alles, was als ‚anderes‘ gegeben ist, d. h. für welches die Möglichkeit, auch abgesehen von diesem Augenblicksbewußtsein zu sein, nicht ausgeschlossen ist“* (Allgem. Psychol. S. 148). Die Dinge gehören der Seele zu (l. c. S. 74 ff.). Nach Th. Kerrl gehört die Außenwelt zum Ich (Lehre von d. Aufmerks. S. 22). Nach Schubert-Soldern ist der Gegenstand nicht außerhalb der Denkbeziehungen, *„er besteht nur aus Wahrnehmungs- und Vorstellungsbeziehungen, die in einem empirischen Subject zur Einheit verbunden sind . . . durch eine in ihnen selbst vorhandene einheitliche Denkbeziehung“* (Gr. ein. Erk. S. 181). Der Gegenstand ist ein Teil des vorstellenden Ich (ib.). Nach A. von Leclair ist alles Sein (s. d.) gedachtes Sein. Innerhalb der Welt der Bewußtseinsinhalte gibt es aber verschiedene Wirklichkeitsgrade (Beitr. zu ein. monist. Erk. S. 18 ff.). Nach M. Kauffmann ist die einzige Existenzweise der Objecte ihre *„Gegenwart im Bewußtsein“* (Fundam. d. Erk. S. 9). Object sein heißt Inhalt des Subjects, der höchsten *„Form“*, sein (l. c. S. 47). Die Existenz der Objecte ist unmittelbar gewiß (l. c. S. 9). — Nach Münsterberg sind Vorstellung und Object ursprünglich eins. *„Das Ich, das meinen Dingvorstellungen gegenübersteht, ist das stellungnehmende Subject, als das ich mich in jedem wirklichen Erlebnis weiß und betätige. Nur dadurch, daß ich in bezug auf meine Objecte Stellung nehme, weiß ich von mir als Subject, nur dadurch, daß ich die Stellung Objecten gegenüber wähle, haben jene Objecte für mich Wirklichkeit. Diese Acte der Stellungnahme seien als Selbststellungen von den Vorstellungsdingen unterschieden; in aller ursprünglichen Wirklichkeit erlebe ich Selbststellungen gegenüber Objecten“* (Grdz. d. Psychol. I, S. 50). *„Nicht vorgefundene Tatsachen und daraus abgeleitete Causalgesetze sind die Wirklichkeit, sondern Zielsetzungen und Postulate stehen am Anfang“* (l. c. S. 55). Idealistisch lehrt Walter T. Marvin (Die Gült. unserer Erk. d. object. Welt; Abh. zur Philos. XI, 1899). — Vgl. H. G. Opitz, Grundr. einer Seinswissensch. I, 1897, ferner die Schriften von Ferrier, Green, Fraser, Renouvier (Essais I, II), Lachelier u. a. —

Das zweite Problem, das des Außenweltsbewußtseins, wird zunächst durch die Annahme einer directen oder durch *„Eindrücke“*, *„species“* u. dgl. vermittelten Wahrnehmung (s. d.) der Objecte beantwortet. Nach den Stoikern

liegt in der „*kataleptischen*“ (s. d.) Vorstellung ein Hinweis auf das Object. Nach AUGUSTINUS beruht das Außenweltsbewußtsein auf einem (notwendigen) Glauben (Conf. VI, 7). Durch die Affection, welche unser Körper von den Dingen erleidet, werden wir uns ihrer bewußt (De gen. ad lit. XII, 25; De quant. an. 41). — Die Scholastiker lassen die Objecte teils durch „*species sensibiles*“ (s. d.), teils direct durch die Acte der Seele erfassen. So PETRUS AUREOLUS: „*Patet, quomodo res ipsae conspiciuntur in mente, et illud, quod intuemur, non est forma alia specularis, seä ipsamet res, habens esse apparens, et hoc est mentis conceptus, sive notitia obiectiva*“ (In lib. sent. 2, d. 12, qu. 1, 2). Während z. B. DUNS SCOTUS meint: „*Obiectum non potest secundum se esse praesens intellectui nostro, et ideo requiritur species, quae est praesens, quae supplet vicem obiecti*“ (Report. 1, d. 36, qu. 2, 34), betont WILHELM VON OCCAM die directe Richtung des Bewußtseins auf den Gegenstand: „*Non oportet aliquid ponere praeter intellectum et rem cognitam. Intellectus facit quoddam esse fictum et producit quendam conceptum in esse obiectivo . . . et nullo modo subiective*“, d. h. der Geist erfaßt durch seine Vorstellung direct das Object, welches ihm intentional (s. d.) gegenwärtig ist. „*Simulacra, phantasmata, idola, imaginationes, non sunt aliqua realiter distincta a rebus extra . . ., sed dicunt rem ipsam*“ (vgl. PRANTL, G. d. L. III, 336). G. BIEL erklärt: „*Intellectus noster videns rem aliquam extra, fingit in se eius similitudinem, quae talis est in esse obiectivo, qualis est res extra, quae fingitur, in esse subiectivo*“ (Coll. in lib. sent. 1, d. 2, qu. 4). Der Ausdruck der Vergegenwärtigung der Objecte fällt nicht selbst ins Bewußtsein. Das bemerkt u. a. auch D. PETRUS: „*Species intentionales, ex communi sententia, non cadere sub sensum, sed tantum esse medium, quo obiectum cognoscitur*“ (Idea philos. natur. 1655, p. 340).

Die Tatsache, daß das Wissen von Objecten als solchen durch eine Denktätigkeit vermittelt ist, betont zuerst DESCARTES. Die Unabhängigkeit der Objectvorstellungen erweckt den Trieb, an ihre unabhängige Existenz zu glauben. „*Nec sane absque ratione ob ideas istarum omnium qualitatum, quae cogitationi meae se offerebant, et quas solas proprie et immediate sentiebam, putabam me sentire res quasdam a mea cogitatione plane diversas, nempe corpora, a quibus ideae istae procederent; experiebar enim illas absque ullo meo consensu mihi advenire, adeo ut neque possem obiectum ullum sentire, quamvis vellem, nisi illud sensus organo esset praesens, nec possem non sentire cum erat praesens; cumque ideae sensu perceptae essent multo magis vividae et expressae et suo etiam modo magis distinctae, quam ullae ex iis, quas ipse prudens et sciens meditando effingebam vel memoriae meae impressas advertebam, fieri non posse videbatur, ut a me ipso procederent; ideoque supererat, ut ab aliis quibusdam rebus advenirent*“ (Medit. V; Princ. philos. II, 1). Aber erst die Überzeugung von der Wahrhaftigkeit (s. d.) Gottes bietet die Gewähr für die Realität der Objecte. „*Atqui cum Deus non sit fallax, omnino manifestum est, illum nec per se immediate istas ideas mihi immittere, nec etiam mediante aliqua creatura, in qua earum realitas obiectiva non formaliter, sed eminenter tantum contineatur. Cum enim nullam plane facultatem mihi dederit ad hoc agnoscendum, sed contra magnam propensionem ad credendum illas a rebus corporeis emitti, non video qua ratione posset intelligi, ipsum non esse fallacem, si aliunde quam a rebus corporeis emitterentur*“ (ib.; vgl. Respons, ad II. obiect. p. 88). Das Object erfaßt nicht der Sinn, sondern nur das Denken, welches im Wechsel der Qualität die Identität erkennt. „*Superest igitur, ut concedam, me ne quidem imaginari, quid*

sit haec cera, sed sola mente percipere . . . Quaenam vero est haec cera, quae non nisi mente percipitur? Nempe eadem, quam video, quam tango. quam imaginor, eadem denique quam ab initio esse arbitrabar: atqui, quod notandum est, eius perceptio non visio, non tactio, non imaginatio est, nec unquam fuit, quamvis prius ita videretur sed solius mentis inspectio." Daß das Wahrgenommene ein (bestimmtes) Object ist, sehe ich nicht, das deute, urteile ich (*„iudico"*), *„atque ita id, quod putebam, me videre oculis, sola iudicandi facultate, quae in mente mea est, comprehendo"* (Medit. II). Nun steht es fest, *„corpora non proprie a sensibus, vel ab imaginandi facultate, sed a solo intellectu percipi, nec ex eo percipi, quod tangantur aut videantur, sed tantum ex eo, quod intelligantur"* (ib.). Nach MALEBRANCHE erkennen wir die Objecte durch ihre Ideen (s. d.) in Gott (vgl. Rech. I, 10 ff.; III, 2, 1; 6). Nach GEULINCX beziehen wir gewohnheitsmäßig die Wahrnehmungen unserer Sinne auf Außendinge als deren Ursachen. *„Perceptionem sensus soleamus referre ad res externas, tanquam inde provenientes et plerumque cum existimatione, quod eae res similiter affectae sint, similemque habeant modum aliquem, qualem nobis ingerant"* (Eth. IV, prooem.). Die Empfindungen stellen zwar nur sich selbst dar (*„nihil praeter se ipsos nobis repraesentant"*), aber sie bezeugen (*„arguunt"*) *„extensionem extra nos . . . ut auctorem et causam"*. Die Perception tritt auf *„cum argumento causae"* (Annot. in Cartes. I, 66; Opp. III, p. 407). Da die Empfindungen vom Ich unabhängig sind, müssen sie von anderswoher kommen. *„Sunt . . . quidem modi cogitandi in me, qui a me non dependent, quos ego ipse in me non excito; excitantur igitur in me ab aliquo alio"*, weil *„ab arbitrio meo . . . minime dependentes"* (Met. I, Opp. II, 749 f.). Auch nach LOCKE schließen wir aus der Unabhängigkeit der Wahrnehmungen von unserem Willen auf Objecte als Ursachen (Ess. IV, ch. 11, § 1 ff.). Daß die Objecte auch außerhalb der Wahrnehmung fortdauern, ist nicht apodiktisch, sondern nur von höchster Wahrscheinlichkeit (l. c. § 9 ff.). Die Erkenntnis der Außenwelt beruht auf *„wohlbegründeter Überzeugung"* (l. c. § 3; vgl. § 5). Nach LEIBNIZ werden die Dinge nicht unmittelbar durch die Sinne erfaßt, auch ist ihre Existenz nicht absolut beweisbar, wenn auch, schon dem Satze des Grundes gemäß, sicher (Erdm. p. 307, 344, 452, 696, 727, 740). Die gesetzmäßige Verknüpfung der Erscheinungen, ihre Übereinstimmung mit unserer Gesamterfahrung und mit den Aussagen anderer ist ein Kriterium der Objectivität (l. c. p. 442, 740).

Nach CHR. WOLF erkennen wir die Dinge außer uns, *„indem wir erkennen, daß sie von uns unterschieden sind"* (Vern. Ged. I, § 45). Die Gedanken der Körper richten sich nach dem constantesten Objecte, nach unserem Leibe (l. c. § 218). Die Vorstellungen unserer Seele müssen den Dingen ähnlich sein (l. c. § 768). Nach PLOUCQUET drängt sich uns die Außenwelt auf. In Gott gibt es einen zureichenden Grund für die Existenz der Dinge (Princ. p. 92 ff.). MENDELSSOHN erklärt: *„So wie ich selbst nicht bloß ein abwechselnder Gedanke, sondern ein denkendes Wesen bin, das Fortdauer hat; so läßt sich auch von verschiedenen Vorstellungen denken, daß sie nicht bloß Vorstellungen in uns oder Abänderungen unseres Denkvermögens sind; sondern auch äußerlichen, von uns unterschiedenen Dingen, als ihrem Vorwurfe, zukommen"* (Morgenst. I, 1). Das *„Gedachte"* ist der *„Vorwurf des Gedankens, dem wir in vielen Fällen geneigt sind, so wie uns selbst, ein reales Dasein zuzuschreiben"* (l. c. S. 14). TETENS bemerkt: *„Mit allen Vorstellungen des Gesichts, des Gefühls und der übrigen*

Sinne ist der Gedanke verbunden, daß sie äußere Objecte vorstellen. Dieser Gedanke besteht in einem Urteil und setzt voraus, daß schon eine allgemeine Vorstellung von einem Dinge . . . vorhanden, und daß diese von einer andern allgemeinen Vorstellung von einem Selbst und von einer Sache in uns unterschieden sei“ (Philos. Vers. I, 344). „*Wir halten die Empfindungen und Vorstellungen nicht selbst für die Objecte, sondern setzen noch etwas anderes außer der Vorstellung voraus, das die Quelle der Empfindungen ist*“ (l. c. S. 395).

Dem Tastsinn schreibt die Objectivierung der Empfindungen CONDILLAC zu. „*C'est le toucher qui instruit ces sens. A peine les objets prennent sous la main certaines formes, certaines grandeurs, que l'odorat, l'ouie, la vue et le goût répandent à l'envie leurs sensations sur eux, et les modifications de l'âme deviennent les qualités de tout ce qui existe hors d'elle*“ (Trait. de sens. p. 45). „*Quand plusieurs sensations distinctes et coexistantes sont circonscrites par le toucher, dans des bornes, où le moi se répond à lui-même, elle prend connaissance de son corps; quand plusieurs sensations distinctes et coexistantes sont circonscrites par le toucher dans des bornes, où le moi ne se répond pas, elle a l'idée d'un corps différent du sien*“ (l. c. p. 15). Die Empfindung des Festen lehrt uns die Existenz undurchdringlicher Objecte, denen wir die übrigen Empfindungsinhalte als Qualitäten zuschreiben (l. c. II, 5; III, 1 ff.). Nach LAMBERT verbürgt uns der Tastsinn die Realität der Außendinge (Anlage zur Architekton. II, 165 f.). — BONNET erklärt das Außenweltsbewußtsein aus der Unabhängigkeit der Empfindung vom Willen des Erkennenden (Ess.). Nach BUFFON glauben wir nur an die Außenwelt: „*Nous pourons croire, qu'il y a quelque chose hors de nous, mais nous n' en sommes pas sûrs, au lieu que nous sommes assurés de l'existence réelle de tout ce qui est en nous*“ (Hist. natur. II, 432). Auch nach HAMANN kann die Existenz der Objecte nur geglaubt werden. Nach D'ALEMBERT nötigt uns die Bestimmtheit und die Übereinstimmung der Empfindungen untereinander sowie die Unabhängigkeit derselben von unserem Willen zur Annahme der Außendinge, durch eine Art Instinct von großer Kraft. Durch den Verkehr mit den Mitmenschen wird diese Überzeugung noch verstärkt (Discours prélim. de l'encyclop. p. 7 ff.). Auf die Unabhängigkeit der Empfindungen vom Willen führt die Unterscheidung der Vorstellungsobjecte vom Ich ROUSSEAU zurück (Emil IV, 2. Bd., S. 124; vgl. TURGOT, Art. Existence in der Encykl.).

Auf diese Unabhängigkeit bezieht das Außenweltsbewußtsein auch BERKELEY, der außerdem schon die Association als Quelle des Dingbegriffes berücksichtigt. Es muß einen fremden Willen geben, der Ursache meiner Wahrnehmungen ist (Princ. XXIX). Constanz, Ordnung, Verknüpfung, Gesetzmäßigkeit der Empfindungen sind weitere Kriterien für die Objectivität der Objecte, (aber nur als Vorstellungen, s. oben). Der Grund des Glaubens an die absolute Existenz der Dinge liegt im folgenden: „*Wenn wir das Äußerste versuchen, um die Existenz äußerer Körper zu denken, so betrachten wir doch immer nur unsere eigenen Ideen. Indem aber der Geist von sich selbst dabei keine Notiz nimmt, so täuscht er sich mit der Vorstellung, er könne Körper denken und denke Körper, die ungedacht von dem Geiste oder außerhalb des Geistes existieren, obschon sie doch zugleich auch von ihm vorgestellt werden oder in ihm existieren*“ (l. c. XXIII, XLIV ff.; vgl. III ff., CXL, CXLV u. Ding). Auf die Construction der Einbildungskraft und Association führt HUME das Gegenstandsbewußtsein zurück. Der Glaube (belief) an die dauernde, selbständige Existenz der Objecte

beruht nicht auf den Sinnen, denn das hieße, *„daß die Sinne fortfahren zu wirken, auch wenn jede Art ihrer Tätigkeit aufgehört hat“* (Treat. IV, sct. 2, S. 250). Einen Schluß von der Vorstellung auf einen von ihr verschiedenen Gegenstand gibt es auch nicht, denn das naive Erkennen identificiert Vorstellung und Object (l. c. S. 258). Nicht aus der Wahrnehmung, nicht aus dem Denken, sondern aus der Einbildungskraft entstammt das Außenweltsbewußtsein. Die Einbildungskraft macht, auf Grund der Constanz (constancy) und des Zusammenhangs (coherence) der Wahrnehmungen, die Fiction unabhängig von uns dauernder Objecte (l. c. S. 259 ff.). *„Gegenstände zeigen schon, soweit sie den Sinnen erscheinen, eine gewisse Cohärenz; diese Cohärenz aber erscheint dann viel enger und gleichförmiger, wenn wir annehmen, daß die Gegenstände eine dauernde Existenz besitzen. Da nun der Geist einmal im Zuge ist, in den Gegenständen auf Grund der Beobachtung Gleichförmigkeit anzunehmen, so ist es ihm natürlich, damit fortzufahren, so lange, bis er die Gleichförmigkeit in eine möglichst vollkommene verwandelt hat. Zu diesem Zweck genügt aber die einfache Annahme der dauernden Existenz der Gegenstände“* (l. c. S. 264). Aus der Ähnlichkeit verschiedener Wahrnehmungen machen wir eine Identität des Wahrgenommenen (l. c. S. 265 f.). *„Es besteht . . . die Natur und das Wesen der associativen Beziehung darin, unsere Vorstellungen miteinander zu verknüpfen und, wenn die eine auftritt, dem Geist den Übergang zu der dazu gehörigen anderen zu erleichtern. Der Übergang zwischen Vorstellungen, die durch eine solche Beziehung verknüpft sind, ist ein so ungehemmter und leichter, daß er wenig Veränderung im Geist hervorruft und wie die Fortsetzung derselben Tätigkeit erscheint. Da nun eine wirkliche Fortsetzung derselben Tätigkeit dann stattfindet, wenn wir einen und denselben Gegenstand fortgesetzt betrachten, so kann es geschehen, daß wir, vermöge dieser Übereinstimmung, der Aufeinanderfolge von Gegenständen, die miteinander in associativer Beziehung stehen, gleichfalls Identität zuschreiben. Unser Vorstellen gleitet an dieser Aufeinanderfolge mit der gleichen Leichtigkeit entlang, als wenn es nur auf einen einzigen Gegenstand gerichtet wäre; darum verwechselt es die Aufeinanderfolge mit der Identität“* (l. c. S. 271). *„Wenn die Übereinstimmung zwischen unseren Wahrnehmungen uns veranlaßt, ihnen Identität zuzuschreiben, so können wir die anscheinende Unterbrechung dadurch beseitigen, daß wir ein dauerndes Ding erdichten, das jene Zwischenräume ausfüllt und so unseren Wahrnehmungen vollkommene und vollständige Identität sichert“* (l. c. S. 275 ff.).

Gegen die Lehre, daß wir eigentlich nur unsere Vorstellungen wahrnehmen, wendet sich die schottische Schule, welche den festen Glauben an die selbständige Außenwelt teils auf den *„Gemeinsinn“* (s. d.), teils auf Wahrnehmung von Widerstand und Association gründet. Nach Reid gehört die Erkenntnis einer Außenwelt zu den durch den *„common sense“* verbürgten Wahrheiten (Ess. on the powers I, 6). Nicht Ideen, sondern Dinge nehmen wir wahr (l. c. I, p. 211). Die Wahrnehmung schließt die Überzeugung von der Existenz des Wahrgenommenen ein (Inquir. II, 3). Niemand kann *„perceive an object of sense, without believing that it exists“* (Ess. I, p. 291). *„Perceptions (s. d.) have always an external object . . . I am led, by my nature, to conclude some quality to be in the rose, which is the cause of this sensation. This quality in the rose is the object perceived; and that act of my mind, by which I have the conviction and belief of this quality, is, what in this case I call perception“* (On the int. pow. II, 16). Wir haben die *„immediate conviction“*,

welche *„self-evident"* ist, daß ein wirklicher Gegenstand außer uns existiert. Dieser Glaube (belief) ist ein der Wahrnehmung eigenes Anerkennen, Urteilen (Inquir. II, 5, 10); er ist irrationell, nicht ein Product des Schließens, sondern eines Instinctes (l. c. VI, 20). In der Wahrnehmung offenbart sich uns, in unserer Sprache, die Natur (l. c. II, 6; VII; Ess. I, p. 116). Auch DUGALD STEWART zählt den Glauben an die Außenwelt zu den evidenten Erkenntnissen (Elem. of the philos. of the hum. mind I, p. 28). Während die Empfindung (sensation) bloß ein *„change in the state of mind"* ist, ist die Wahrnehmung (perception) *„the knowledge we obtain, by means of our sensations, of the quality of matter"* (l. c. p. 14). Auf der Unabhängigkeit der Wahrnehmung von unserem Wollen (l. c. I, 5, p. 301), sowie auf der constanten und einheitlichen Ordnung der Natur (l. c. II, 2, p. 157 ff.; vgl. C. 3) beruht das Außenweltsbewußtsein. Auf einen *„objectiven"* Glauben (s. d.), ein *„Geistesgefühl"* gründet JACOBI das Außenweltsbewußtsein. Die Wirklichkeit ist selbst *„der kräftigste Vertreter ihrer Wahrheit"*. *„Ich erfahre, daß ich bin, und daß etwas außer mir ist, in demselben Augenblick . . . Keine Vorstellung, kein Schluß vermittelt diese zwiefache Offenbarung. Nichts tritt in der Seele zwischen die Wahrnehmung des Wirklichen außer ihr und des Wirklichen in ihr. Vorstellungen sind noch nicht; sie erscheinen erst hintennach in der Reflexion, als Schatten der Dinge, welche gegenwärtig waren"* (WW. II, 60 f., 107, 175 f., 232). — JAMES MILL spricht von der *„fundamental antithesis of consciousness and of existence"*. Es gibt einen Unterschied zwischen *„the sense of expended muscular energy and the feelings, that are neither energy in themselves"*. *„The qualities of things admitted on all hands to be qualities of the externe (or object) world — called the primary qualities, — resistance and extension, — are modes of our muscular energies; the qualities, that do not of themselves suggest externality, or objectivity, — the secondary qualities, as heat, colour etc. — are our passive sensibilities, and do not certain muscular energy. When these secondary qualities enter into definite connections with our movements, they are referred to the external, or object world"* (Analys. I, ch. 1, p. 5). Die Widerstandsempfindung vermittelt, als das constanteste Element des Bewußtseins, das Außenweltsbewußtsein ganz besonders (l. c. ch. 6, p. 58; s. unten BAIN u. a.). In der Perception wird das actuell Erlebte auf einen gesetzmäßig verknüpften Qualitätencomplex als *„common cause"* des Erlebnisses bezogen (l. c. ch. 11, p. 349 f.). Dem Glauben an die dauernde Existenz der Objecte liegt die Überzeugung von der Möglichkeit bestimmter Wahrnehmungen zugrunde (l. c. p. 355; s. J. ST. MILL). Ähnlich TH. BROWN. Das Gegenstandsbewußtsein entsteht durch eine *„interruption of the usual train of antecedents and consequents, when the painful feeling of resistance has arisen, without any change of circumstances of which the mind is conscious in itself"*. *„I consider this belief as the effect of that more general intuition, by which we consider a new consequent, in any series of accustomed events, as the sign of a new antecedent, and of that equally general principle of association, by which feelings, that have frequently coexisted, flow together, and constitute afterwards one complex whole. There is something, which is not ourself, something, which is representative of length — something, which excites the feeling of resistance to our effort; and these elements combined are matter"* (Lectur.[21], 24, p. 150, 157 ff.: 28, p. 176). — W. HAMILTON betont die gleiche Ursprünglichkeit des Object- und des Subjectmomentes. *„We may . . . lay it down as an undisputed truth, that consciousness gives, as an ultimate fact, a primitive duality; a knowledge of the ego in relation*

and contrast to the ego. The ego and non-ego are thus given in an original synthesis, as conjoined in the unity of knowledge, and in an original antithesis, as opposed in the contrariety of existence." „*I am conscious of both existences in the same indivisible moment of intuition*" (Lect. on Met. I, p. 288 ff.). Unmittelbar durch die Perception (s. d.) ist die Existenz des Objects gegeben. — Auf Erwartung und Association, aber in idealistischer Fassung (s. oben), gründet J. ST MILL den Glauben an die Existenz dauernder Objecte. Die Vorstellung eines außer uns Existierenden schließt außer der actuellen Wahrnehmung eine Summe von Wahrnehmungsmöglichkeiten („*a countless variety of possibilities of sensation*") ein, die sich durch größere Constanz auszeichnen. Sie stellen sich stets in Empfindungscomplexen dar. Durch den Causalbegriff beziehen wir jede einzelne Empfindung auf eine permanente Gruppe von Wahrnehmungsmöglichkeiten als deren Grundlage und Ursache. Durch Vergessen der Wahrnehmungsgrundlage der Objecte (d. h. der genannten Gruppen) erscheinen sie als außerhalb des Bewußtseins existierende Wesenheiten, als Substanzen (Exam. ch. 11).

Den abgeleiteten, reflexiven Charakter der Unterscheidung der Vorstellung von Subject und Object betont KRUG (gegen REINHOLDS „*Satz des Bewußtseins*", s. d.): „*Die Unterscheidung der Vorstellung als solcher von Subject und Object und die Beziehung derselben als solcher auf beides ist kein Factum des natürlichen Bewußtseins. In diesem verliert sich das Subject so in der Vorstellung des Objectes, daß jene Unterscheidung gar nicht stattfindet.*" „*Wir schließen . . . nicht von den wahrgenommenen Vorstellungen auf nicht wahrgenommene Dinge, sondern wir nehmen die Dinge wahr und schließen eben daher und weil wir uns die wahrgenommenen Dinge auch abwesend vergegenwärtigen oder andere an deren Stelle denken können, daß Vorstellungen von den äußern Objecten . . . in uns entstanden seien*" (Fundamentalphilos. S. 130). Die Vorstellung vergegenwärtigt das Object. „*Wir finden in uns zuerst eine Tätigkeit, die bloß innerlich (immanent) ist, indem wir uns irgend etwas vorstellen und es durch unsere Vorstellungen erkennen können. Durch diese Tätigkeit wird daher nur etwas Subjectives erzeugt, wenn es sich auch auf ein Objectives beziehen mag, das dadurch im Ich vergegenwärtigt oder abgebildet wird*" (Handb. d. Philos. I, 55; vgl. UPHUES). G. E. SCHULZE betont, in der Anschauung selbst fände keine Unterscheidung von Vorstellung und Gegenstand statt (Aenesidem. S. 85). Von der Beschaffenheit der Vorstellung kann der Verstand auf eine außer der Seele vorhandene schließen (Krit. d. theoret. Philos. II, 34). Das Vorstellen „*besteht aus dem Bewußtsein von etwas in uns, das nicht die dadurch erkannte Sache selbst ist, aber doch als ein Zeichen davon dazu dienet, die Beschaffenheiten der Sache zu erkennen*" (Üb. d. menschl. Erk. S. 22 f.). „*Da Vorstellungen allererst durch ihre Beziehung auf etwas anderes, als sie selbst sind, Vorstellungen ausmachen, so können sie von dem, was dadurch vorgestellt wird, sehr verschieden sein und gleichwohl eine Erkenntnis desselben vermitteln. Diese Verschiedenheit findet an denselben auch immer statt, wenn das, worauf sie sich beziehen, und dessen Stelle sie für das Bewußtsein vertreten, keine Vorstellung und keinen Gedanken, sondern etwas Objectives in der Natur und dessen Beschaffenheit ausmacht*" (l. c. S. 24). Nach FRIES ist zu beachten, daß „*in der Empfindung von vornherein ein Anschauen von etwas außer mir oder einer Tätigkeit in mir . . . enthalten sei, und daß die Vorstellung eines Gegenstandes oder eines Objectiven nicht erst durch die Reflexion oder sonst hinterher hinzugebracht werde, sondern schon gleich von Anfang an vollständig dabei sei*" (Neue Krit. I², 88;

vgl. WUNDT). *„Die Anschauung in der Empfindung hat für sich allein unmittelbare Evidenz, indem sie den Gegenstand als gegenwärtig vorstellt“* (l. c. S. 91). Die Dinge können in ihrer Beziehung zum Subject oder in ihren wechselseitigen Beziehungen aufgefaßt werden (l. c. S. 94). — TIEDEMANN wiederum erklärt: *„Wir kennen die Dinge nicht anders als dadurch, daß sie mittelst der Eindrücke auf uns sich zu erkennen geben . . . Diese Eindrücke allein sind es, was von den Gegenständen unmittelbar zu unserer Kenntnis gelangt; das hinter ihnen Liegende entdeckt sich nicht unmittelbar, sondern muß allenfalls aus den Eindrücken und den damit verbundenen Umständen geschlossen werden. Demnach sind Objecte uns unmittelbar nichts anderes als die Empfindungen, welche uns gegeben werden.“* Gegenstand und Empfindung sind für uns nicht innerlich und wesentlich verschieden, sondern *„der Gegenstand bekommt nur einen kleinen Zusatz aus anderen Betrachtungen, um ihn von der bloßen Empfindung zu unterscheiden“* (Theaet. S. 146 f.). Nach ABICHT ist die Nötigung, meine Vorstellungen auf fremde Ursachen zu beziehen, nur meine eigene, subjective Notwendigkeit (Philos. d. Erk. S. 368 f.). — Nach BOUTERWEK erfaßt das Ich das Object als entgegengesetzt dem Subject (Apodikt. II, 73), durch den Widerstand, den es uns entgegensetzt (l. c. S. 60 ff.). *„Die Vernunft erkennt in ihrer ursprünglichen Verbindung mit der Sinnlichkeit das Dasein einer wirklichen . . . Außenwelt an, indem sie durch denselben ursprünglichen Reflexionsact, durch den das Ich als Subject oder erkennendes Wesen im Bewußtsein hervortritt, dem Ich ein Nicht-Ich, dem Subject ein Object, dem erkennenden Wesen ein Erkanntes . . . gegenüberstellt. Dieser ursprüngliche Reflexionsact ist ein Denken, aber kein Schließen. Er ist eine von den unmittelbaren Functionen der Denkkraft, die der Entstehung der Begriffe, Urteile und Schlüsse zum Grunde liegen“* (Lehrb. d. philos. Wissensch. I, 51; vgl. SCHOPENHAUER u. a.).

In verschiedener Weise wird das Außenweltsbewußtsein auf ein Denken (Urteilen, Schließen), bezw. auf das causale Denken zurückgeführt. GÜNTHER erklärt: *„Nur weil der Geist sich selber als causales Princip seiner eigenen Tätigkeiten in und aus diesen findet, kann er nicht nur, er muß sogar für alle Erscheinungen, die er nicht auf sich als den Realgrund ihres Daseins beziehen kann, einen andern Realgrund außer ihm selber voraussetzen und dies mit derselben Gewißheit, mit welcher er sich selber als Wurzel zuvor gefunden hat“* (Eur. u. Her. S. 185). H. RITTER bemerkt: *„An dem Ich scheint das Nicht-Ich, und weil die forschende Vernunft bei diesem Schein nicht stehen bleiben kann, muß sie über sich hinausgehen und ein Nicht-Ich als wahr anerkennen“* (Syst. d. Log. u. Met. I, 161). Die Empfindung, welche zunächst subjectiv ist, enthält doch einen Hinweis auf das Object (l. c. S. 189). Die in der Empfindung, als einem Momente des Denkens, liegende Hemmung treibt uns, den Gegenstand zu ihr hinzuzudenken. *„Das Hinzudenken der erscheinenden Sache zu der Erscheinung setzt einen Grund der Erscheinung“* (l. c. S. 193, 195 f.). V. COUSIN bemerkt: *„Nous savons qu'il existe quelque chose hors de nous, parce que nous ne pouvons expliquer nos perceptions sans les rattacher à des causes distinctes de nous-mêmes“* (Cours d'hist. de la philos. au 18ième siècle, 8ième leç.). Nach ROSMINI-SERBATI besteht das Gegenstandsbewußtsein in einem Urteil (giudizio), dem *„verbo della mia mente“*, welches ist eine *„efficacia della mia volontà, che fissa e determina la cosa pensata, assentendo a credere quella cosa sussiste“* (Nuovo saggio II, p. 19 f., 112 f.). *„Ogni senso riceve un azione. —*

Un azione fatta in noi, della quale noi non siamo gli autori, suppone un diverso da noi. — Dunque ogni senzo percepisce un diverso da noi" (l. c. p. 239, 343 ff.). (Dagegen betont MAMIANI die unmittelbare Erfassung des außer der Seele Seienden durch diese, Conf. I, 150 ff.) Nach CHR. KRAUSE sehen wir nicht das äußere Object, sondern nur Lichtbeschaffenheiten unseres Auges. Wir fassen erst unsere Empfindungen zusammen und schließen, es sei eine (Mit-) Ursache dieser außer uns da. Phantasie und Denken (Kategorien) bestimmen aus dem Materiale der Empfindungen das Object, auf welches wir apriorische Begriffe übertragen (Vorles. üb. d. Syst. S. 68 ff., 72, 89, 110, 406). CZOLBE betont: „*Nicht Kants vor aller Erfahrung bestehendes angeborenes Causalverhältnis veranlaßt uns . . ., daß wir unseren subjectiven Wahrnehmungen als eine ihrer Ursachen eine objective Körperwelt supponieren, sondern unmittelbar sinnlich wahrgenommene und als Analoga benutzte, mechanische Causalverhältnisse*" (Gr. u. Urspr. d. m. Erk. S. 76). Die Objecte nehmen wir nicht wahr, wir erschließen sie nur (l. c. S. 62). Weil wir in unseren sinnlichen Wahrnehmungen das Gesetz vom zureichenden Grunde finden, sind wir genötigt, auf etwas außer oder hinter denselben zu schließen (l. c. S. 101). Indem alle anderen Wahrnehmungen die Wahrnehmung unserer Person umgeben, d. h. neben oder außerhalb dieser liegen, „*sind wir allein durch solche Unterscheidung zum Bewußtsein unserer Außenwelt gekommen, welche, rein subjectiv, sich von der . . . objectiven Körperwelt wesentlich unterscheidet*" (l. c. S. 63). Nach J. H. FICHTE wird jedes „*mittelbare Object weder empfunden noch angeschaut, sondern durch einen Denkact einer Empfindungsgruppe zugrunde gelegt, die dadurch zum ‚objectiven Phänomen', zum Bild der Sache wird*" (Psychol. I, 375; II, 241 f.). Nach M. CARRIERE setzen wir zu unseren Empfindungen und Vorstellungen eine Ursache voraus. „*Nur unter der Voraussetzung einer Außenwelt erklärt sich uns die Innenwelt, der Unterschied von Vorstellungen und Empfindungen, die wir hervorrufen, von anderen, die sich uns aufdrängen und aufnötigen ohne unser Wissen und Wollen, ja gegen dies letztere*" (Sittl. Weltordn. S. 107). „*Die Subjectivität bringt zum Bewußtsein, was die Objectivität ist,*" indem die Denkgesetze auch Naturgesetze sein müssen (l. c. S. 108). J. BAUMANN bemerkt: „*Wir gehen alle von Anfang an von dem Satze aus: wessen wir uns durch unsere leiblichen Organe, überhaupt durch Vermittlung unseres Körpers bewußt werden, das ist nicht bloße Vorstellung, nicht bloß Gedachtes*" (Philos. als Orient. S. 229). Diese Realität ist aber zunächst nur ein zur Empfindung Hinzugedachtes, ein Product des Vorstellens auf Grund der Gebundenheit unseres Ich im Wahrnehmen (l. c. S. 230 ff.). Der Gegensatz von „*innen und außen*" hingegen ist ein ursprünglicher, fällt aber in die Vorstellungen selbst (l. c. S. 239 ff.). Die Kategorie der Causalität führt höchstens zu einer „*Vorstellung äußerer Gegenstände*", nicht zum Ding an sich (l. c. S. 256). „*Wir kennen bloß unsere Vorstellungen, nicht die Dinge als solche*" (l. c. S. 265). Da wir aber nur durch Annahme einer Welt außer uns die Wahrnehmungstatsachen zu erklären vermögen, so ist der Realismus eine „*feste, unabänderliche Vorstellung, gegen welche alle anderen Vorstellungsweisen leere Möglichkeiten bleiben*" (l. c. S. 244 ff., 249 ff., 263 ff.). Nach TH. H. CASE schließen wir von der Wahrnehmung auf den Gegenstand außer uns (Physical Realism 1888). Nach W. PREYER enthält die Wahrnehmung ein Object, d. h. der Verstand setzt für das Wahrgenommene eine Ursache (Seele d. Kind. S. 394). Nach L. BOLTZMANN wird die Existenz der Materie zu den Empfindungen

hinzugedacht (Üb. die Frage nach d. obj. Exist. d. Vorg. S. 91 f.). Lipps betont: *„Die Objecte der Wahrnehmung und der ‚objectiven' Erinnerung können als für sich bestehend nicht gedacht werden, wenn wir nicht Lücken zwischen ihnen denkend ausfüllen, also von dem, was im Bewußtsein nicht war, dennoch anerkennen, es sei gewesen. Wir schaffen so einen dem Bewußtsein transcendenten Zusammenhang der objectiven Wirklichkeit."* Es kann also von einem *„doppelten Dasein der Welt"* gesprochen werden, dem der Objecte an sich und dem der Gegenstände der Wahrnehmung (Gr. d. Log. S. 11 f.). *„Das Wirklichkeitsbewußtsein entsteht . . ., indem Inhalte in der Wahrnehmung und auf Grund der Wahrnehmung dem Wechsel des Vorstellungsbeliebens standhalten, also von ihm sich unabhängig zeigen"* (Grundtats. d. Seelenleb. S. 438 f.). Diese Unabhängigkeit ist aber nur relativ (l. c. S. 433). Drossbach erklärt: *„Weil es ein Widerspruch ist, daß wir uns selbst Widerstand leisten, weil es nicht möglich ist, daß das Auge sich selbst sieht, daß wir uns selbst unmittelbar und direct wahrnehmen, darum setzen wir unwillkürlich fremde Ursachen voraus, die mit uns in Wechselwirkung stehen."* Diese Ursachen setzen wir unbewußt (Üb. d. Objecte der sinnl. Wahrn. S. 41). Wir nehmen nicht Erscheinungen, sondern Kräfte, die Ursachen von Erscheinungen, wahr (l. c. S. 11 f.).

Auf ein ursprüngliches, apriorisches, unbewußtes, nicht-begriffliches, concret setzendes Causalurteil führt das Außenweltsbewußtsein Schopenhauer zurück: *„Empirisch . . . ist jede Anschauung, welche von Sinnesempfindung ausgeht: Diese Empfindung bezieht der Verstand, mittelst seiner alleinigen Function (Erkenntnis a priori des Causalitätsgesetzes), auf ihre Ursachen, welche eben dadurch in Raum und Zeit (Formen der reinen Anschauung) sich darstellt als Gegenstand der Erfahrung, materielles Object, im Raum durch alle Zeit beharrend, dennoch aber auch als solches immer noch Vorstellung bleibt, wie eben Raum und Zeit selbst"* (W. a. W. u. V. I. Bd., S. 443). *„Zur Anschauung, d. i. zum Erkennen eines Objects, kommt es allererst dadurch, daß der Verstand jeden Eindruck, den der Leib erhält, auf eine Ursache bezieht, diese im a priori angeschauten Raum dahin versetzt, von wo die Wirkung ausgeht, und so die Ursache als wirkend, als wirklich, d. i. als eine Vorstellung derselben Art und Klasse, wie der Leib ist, anerkennt"* (Üb. d. Sehen u. d. Farb. C. 1, § 1). *„Dieser Übergang von der Wirkung auf die Ursache ist aber ein unmittelbarer, lebendiger, notwendiger: denn er ist eine Erkenntnis des reinen Verstandes, nicht ist er ein Vernunftschluß, nicht eine Combination von Begriffen und Urteilen, nach logischen Gesetzen"* (ib.; Welt als W. u. V. I. Bd., § 4; II. Bd. C. 22; Vierf. Wurz. C. 4, § 21). *„Unsere empirische Anschauung ist sofort objectiv, eben weil sie vom Causalnexus ausgeht. Ihr Gegenstand sind unmittelbar die Dinge, nicht von diesen verschiedene Vorstellungen. Die einzelnen Dinge werden als solche angeschaut im Verstande und durch die Sinne: der einseitige Eindruck auf diese wird dabei sofort durch die Einbildungskraft ergänzt"* (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 2). Nach Mainländer sucht der Verstand zur Sinnesempfindung die Ursache (Philos. d. Erlös. S. 5). Nach Helmholtz liegen dem Objectbewußtsein unbewußte Schlüsse (s. d.) zugrunde. Direct nehmen wir nur unsere Nervenerregungen wahr, niemals die äußeren Objecte. *„Wir können niemals aus der Welt unserer Empfindung zu der Vorstellung von einer Außenwelt kommen, als durch einen Schluß von der wechselnden Empfindung auf äußere Objecte als die Ursache dieses Wechsels. Demgemäß müssen wir das Gesetz der Causalität als ein aller Erfahrung vorausgehendes Gesetz*

unseres Denkens anerkennen“ (Physiol. Opt. S. 430, 453; Tats. d. Wahrn. S. 27; Vortr. u. Red. I⁴, 115 f.). Nach AD. FICK construiert der Verstand durch einen Schluß das Object. Die objective Welt ist so das „*Gespinst unseres eigenen Intellects*“. Der Zwang der Wahrnehmung veranlaßt uns, auf Objecte als Ursachen der Empfindungen zu schließen (Welt als Vorstell. S. 5 ff., 11 ff., 15 ff.). GEORGE leitet das Gegenstandsbewußtsein aus einem auf Grund der Widerstandsempfindung gefällten Schlusse ab (Lehrb. d. Psychol. S. 235 ff.). Die Objecte sind ursprünglich „*Ortspunkte*“, die dem Ich gegenüberstehen (l. c. S. 239). Nach O. LIEBMANN entsteht uns die Welt der Objecte erst durch „*Translocation*“ der Empfindungen in den Raum und durch unbewußte Beziehung derselben auf eine Ursache (Üb. d. object. Anbl. S. 1 ff., 10 ff., 62, 70 ff., 89 ff., 113 ff.). — E. ZELLER erklärt: „*Das Bild der Dinge als solches erhalten wir dadurch, daß wir eine Anzahl von Empfindungen unter der Form des räumlichen Zusammenseins, das Bild der Vorgänge dadurch, daß wir sie unter der Form der zeitlichen Aufeinanderfolge verknüpfen, durch eine Tätigkeit der anschauenden Phantasie. Damit uns dagegen dieses Bild zu einem Gegenstand oder Vorgang außer uns werde, ist es nötig, über die bloße Anschauung hinauszugehen und dieselbe auf die Einwirkung eines von uns selbst verschiedenen Realen zurückzuführen, und dies ist ein Act unseres Denkens. Denn nur unser Denken setzt uns in den Stand, die Unterscheidung zwischen uns selbst und anderen Dingen vorzunehmen, durch welche uns zugleich mit der Vorstellung des Subjectiven, d. h. zu uns selbst Gehörigen, auch die des Gegenständlichen, von uns selbst Verschiedenen, entsteht*“ (Üb. d. Gründe uns. Glaub. an d. Real. d. Außenwelt S. 245). Zu solcher Unterscheidung berechtigt uns die Constanz und Wirkungsfähigkeit des Wahrgenommenen (l. c. S. 248 f.). Das Außenweltsbewußtsein besteht in einem unbewußten Schlusse, der sich aber mit der Wahrnehmung so innig verknüpft, daß wir die Dinge unmittelbar wahrzunehmen glauben (l. c. S. 252). „*Wir finden diese Empfindungen und Wahrnehmungsbilder in uns vor, und die Natur unseres Denkens nötigt uns, nach ihrer Ursache zu fragen. Diese Ursache können wir aber nicht in uns selbst suchen, weil sich unsere Wahrnehmungen in ihrem Vorkommen wie in ihrem Inhalt als etwas darstellen, das von unserer eigenen Tätigkeit nicht abhängt*“ (l. c. S. 253). P. CARUS erklärt: „*Das Organ unserer Erkenntnis ist der reine Verstand, welcher die wahrgenommenen Empfindungen gemäß dem Gesetz der Causalität uns als Wirkungen auffassen lehrt. Indem wir so auf Ursachen schließen, welche diese Wirkungen hervorrufen, construiert unser Verstand eine Welt jenseit dieser Empfindungen; d. h. er projiciert die Vorstellungen, welche in uns erregt sind, außerhalb unseres Leibes. Diejenigen Gegenstände, welche der Verstand als selbständig dem Subject gegenüberstehende Ursachen dieser Vorstellungen hypostasiert, nennen wir Objecte. Sie erscheinen uns als coëxistierend, indem sie die Existenz des Subjectes begrenzen und umgeben*“ (Met. S. 13, 15, 24). Subjectivität und Objectivität sind „*two abstracts made of one and the same thing*“ (Princ. of Philos. p. 17). Nach SIGWART liegt der Vorstellung des Dinges zunächst „*die einheitliche Zusammenfassung einer im Raume abgegrenzten und dauernden Gestalt zugrunde, also eine räumliche und zeitliche Synthese*“ (Log. II², 113). Die Unveränderlichkeit der Gestalt des Wahrgenommenen bestimmt uns zuerst, es als e i n Ding zu betrachten (l. c. S. 117 ff.). Die Coëxistenz der Sensationen ist nicht eigentlich Gegenstand unmittelbarer Wahrnehmung. Im Begriff des Dinges ist eine Synthese gegeben, und diese geht

auf eine ursprüngliche Function zurück, *„vermöge der wir die Empfindung verschiedener Sinne aufeinander beziehen, um sie zur Vorstellung eines räumlichen Objectes zu gestalten“* (l. c. S. 124 ff.). *„Es kann zu den sichersten Ergebnissen der Analyse unserer Erkenntnis gerechnet werden, daß jede Annahme einer außer uns existierenden Welt eine durch das Denken vermittelte, durch unbewußte Denkprocesse erst irgendwie abgeleitete ist“* (l. c. I², 7).

Auf räumliche Momente u. dgl. wird die Entstehung des Außenweltbewußtseins vielfach bezogen (s. Selbstbewußtsein). WAITZ leitet es aus einer Projection der Vorstellungen nach außen ab (Lehrb. d. Psychol. S. 430). Nach VOLKMANN setzt sich die Vorstellung des Gegenstandes außer uns aus *„der Projection in den Raum und dem Bewußtwerden der Abhängigkeit im Haben der Empfindung“* zusammen (Lehrb. d. Psychol. II⁴, 139). Ihre letzte Ausgestaltung erhält diese Vorstellung durch den Substanzbegriff (l. c. S. 141). Nach E. MACH erscheinen dem naiven Bewußtsein die Elemente der Dinge räumlich und außerhalb der Elemente des Leibes, *„und zwar unmittelbar, nicht etwa durch einen psychischen Projections- oder einen logischen Schluß- oder Constructionsprocess, der, wenn er auch existieren würde, sicher nicht ins Bewußtsein fiele“* (Anal. d. Empfind.⁴, S. 26). Unabhängig erscheint die Außenwelt, weil man die Abhängigkeit der *„Elemente“* (s. d.) von den Elementen des eigenen Leibes nicht, dafür aber die festen Zusammenhänge der Körper-Elemente beachtet (l. c. S. 2...). STÖRRING erklärt: *„Der Objectivitätscharakter der Wahrnehmungen des Gesichts im Gegensatz zu dem Subjectivitätscharakter der Pseudohallucinationen und ... der Vorstellungen hängt davon ab, daß die Wahrnehmungsinhalte dem Individuum in den im gegebenen Moment wahrgenommenen Raum eingeordnet erscheinen und demselben eine constante durch Erfahrung ihm bekannt gewordene Abhängigkeit von den Bewegungen des Sinnesorganes und des Gesamtkörpers zeigen“* (Psychopathol. S. 71). Nach HAGEMANN geben wir den Empfindungen *„objective Deutung, und zwar, nachdem wir einmal die Wahrnehmung gewonnen haben, ganz unbewußt und unwillkürlich; wir vereinigen sie in demselben Raumbilde, woher gleichzeitig die Sinneserregung ausgegangen ist“* (Psychol.³, S. 6...). JODL betont: *„Da jede Wahrnehmung Bewußtseinszustand ist, so ist jeder ... Gegensatz und die Spaltung von Subject und Object wesentlich“* (Lehrb. d. Psych... S. 108). — *„Das wichtigste Kriterium, welches für die naive Beobachtung ein... Complex gewissermaßen legitimiert und die Grenzlinie von Ding zu Ding zie... ist die Möglichkeit, irgend eine Gruppe aus einer gegebenen Totalität von Ei... drücken selbständig abzulösen, ohne ihre Erscheinung und den Zusammenha... ihrer Teile zu verändern und sie durch Bewegung und Ortsveränderung in ei... ganz andere Umgebung zu bringen.“ „Jeder derartige Complex von verschieden... Sinnesempfindungen, die immer miteinander vorkommen oder wenigstens m... einander vorkommen können, bildet nun den Nucleus einer dinglichen Vorstellu... die Vorstellung einer Sache, welche bestimmte Eigenschaften hat. Dies bedeu... nichts anderes als die Auslegung, welche das Bewußtsein unter dem Einflusse ... . . . Processe der Localisation und Projection einem solchen Empfindungscompl... gibt.“ „Dinge oder Sachen sind in erster Linie sichtbare Dinge; das Gesich... bild wird vorzugsweise zum Zeichen für die Sache selbst“* (l. c. S. 91, ... 546, 549 ff.).

Die Unmittelbarkeit (oder höchstens psychologische Genesis) des Außenweltsbewußtseins bezw. die primäre Objectivität des Wahrgenommenen wird ... verschiedener Weise betont (s. auch oben: REID, JACOBI u. a.). Nach GALU...

ist das Objectbewußtsein unmittelbar gewiß (Elem. di filos. I, 155 ff.). So auch nach ROYER-COLLARD (Adam, Philos. en France p. 195 ff.), AMPÈRE (l. c. p. 178), nach RENOUVIER (Critique philos. XV, 1879), L. DAURIAC (als Glaube an das phänomenale Object) (Croyance et Réalité, 1889) u. a. Nach FECHNER vertritt uns die Anschauung das Objective selbst, erscheint uns unmittelbar als dieses. Das durch Anschauung Gegebene und das dazu Associierte wird objectiviert (Zend-Av. I, 177 f.). Reflexionslos verwechseln wir *„das, was in die Wahrnehmung eintritt, geradezu mit etwas Äußerem“* (Tagesans. S. 224). *„Glaubenssache wird die Annahme einer Außenwelt immer bleiben, da wir doch das, was wir von ihr haben und wissen, tatsächlich nur als unser Inneres haben“* (l. c. S. 225). *„Aus dem Bewußtsein kann man nicht heraus, kann auch nicht beim eigenen stehen bleiben. Der praktische Gesichtspunkt nötigt den Menschen, an eine Außenwelt zu glauben, um seine Handlungen darauf zu richten“* (Üb. d. Seelenfr. S. 200). Die Dinge an sich müssen wir uns uns analog denken (Tagesans. S. 230 ff.). Dieser *„objective Idealismus“* betont: *„An etwas überhaupt denken, was nicht in unsern oder damit vergleichbar einen andern oder allgemeinen Geist falle oder fallen könne oder daraus abstrahierbar sei, heißt an nichts denken“* (l. c. S. 240). Nach R. HAMERLING ist die Anschauung des Objects eins mit dem Object selbst (Atomist. d. Will. I, 44). Einen ursprünglichen Glauben an die Außenwelt in der Anschauung lehrt MARTINEAU. Nach LEWES ist die *„reality of an external existence, a Not-self“* *„a fact of feeling“* ursprünglicher Art, ebenso gewiß wie das eigene Ich (Probl. I, 177, 179). Aber das Object (als *„Universe“*) ist der *„larger circle“*, welcher das Ich einschließt (l. c. p. 194 f.). Nach W. JAMES besteht das Wahrgenommene ursprünglich in *„simple beings, neither in nor out of thoughts“*. *„Sameness in a multiplicity of objective appearances is thus the basis of our belief in realities outside of thought“* (Princ. of Psychol. I, 272; vgl. p. 32 ff.). Nach KIRCHMANN setzt die Wahrnehmungsvorstellung ihren Inhalt als seiend, das Seiende außerhalb der Wahrnehmung (s. d.) (Katech. d. Philos.³, S. 21; Lehre vom Wiss.⁴, S. 10, 68). — Nach G. GLOGAU fassen wir nicht die Bewußtseinserscheinungen als secundäre Folgen einer für sich seienden Realität auf. Die Wahrnehmung allein ist das Gegebene, das Primäre (Abr. d. philos. Grundwiss. I, 24 f.). *„Aus uns selbst . . . verlegen wir die Anschauung, welche wir allmählich gebildet haben und die uns in unserem gegenwärtigen Handeln bedingt, in die Außenwelt.“* Es gehört zum Wesen des Bewußtseins, *„bei jedem einzelnen Acte von der Gesamtheit aller früheren ähnlichen Acte sich abhängig zu fühlen“*. *„Diese Abhängigkeit besteht nun genauer darin, daß in der Wahrnehmung die bewußte Tätigkeit nicht auf die directe Veranlassung beschränkt bleibt, welche sie diesmal herausfordert, sondern daß alles, was den Inhalt früherer ähnlicher Acte gebildet hat, jetzt (bei Eintritt des gleichen oder eines ähnlichen Reizes) ebenfalls in erneute Energie versetzt wird und sich der directen Erregung hinzuaddiert. Ein solcher größerer psychischer Complex aber, der indirect geweckt wird, fällt (scheinbar) aus den Grenzen des tätigen Principes heraus, da die eigene Activität in den schon früher geschaffenen, jetzt mittelbar erweckten alten Massen wenig gefühlt wird. So setzt sich als unabhängig auf sich selber ruhende Gegenständlichkeit dem tätigen Princip gegenüber und erscheint dadurch als der die Tätigkeit bedingende, aber in sie nicht aufgehende, mit ihr nicht identische, unabhängige Reiz“* (l. c. S. 26 f.). — BERGMANN erklärt: *„Während die Empfindung an sich ein subjectiver Zustand, eine Daseinsweise des empfindenden Subjects ist, findet durch das Bewußtsein

gleichsam eine Zersetzung statt; der Inhalt der Empfindung oder das Empfundene wird aus dem Zustande als solchem ausgeschieden und als ein selbständiges Wesen dem empfindenden Subject gegenübergestellt" (Grundl. ein. Theor. d. Bewußts. S. 34 ff.). Nach C. GÖRING hingegen wird die Wahrnehmung auf äußere Gegenstände bezogen (Syst. d. krit. Philos. I, C. 9, S. 172). — Nach VOLKELT haben die Empfindungen unmittelbar den Schein der Transsubjectivität (Beitr. zur Anal. d. Bewußts., Zeitschr. f. Philos. Bd. 112, S. 217 ff., 221). Die Empfindung ist gegeben, bedeutet nur sich selbst, es fehlt ihr die Abbildlichkeit (l. c. S. 219 ff.); „*überall und immer erfahren wir, indem wir empfinden, zugleich den Eindruck des Außenweltlichen; wir glauben unmittelbar das Draußen unseres Bewußtseins so zu empfinden*" (l. c. S. 222). „*Die Empfindung steht uns mit einem Schlage als scheinbar transsubjectiv vor dem Bewußtsein*" (l. c. S. 224). „*Das Bewußtsein wird im Empfinden der Bewußtseinsjenseitigkeit seines Inhalts in unmittelbarer Weise inne*" (l. c. S. 230 f.). „*Das Bewußtsein spürt, indem es sich spürt, zugleich sein eigenes Jenseits*" (l. c. S. 236). Das „*Gefühl des Transsubjectiven*" wird durch die Erfahrung des Bewegungswiderstandes unterstützt. Auf Grund desselben füllen wir die Außenwelt mit (unserem Willen analogen) Kräften aus (l. c. S. 239; vgl. Transcendent). Nach P. JANET drückt die Empfindung als Qualität eine Erscheinung aus, sie setzt ein Object voraus (Princ. de mét. et de psychol. II, 160 ff., 164 f.). Schon in der primitivsten Empfindung (sensation) ist ein „*caractère objectif*" (l. c. p. 166). „*La relativité des sensations ne répose . . . pas plus que la subjectivité contre l'existence des choses sensibles; car lors même qu'il y aurait de telles choses, la relativité et la subjectivité seraient précisément telles qu'elles sont*" (l. c. p. 191). Die Objecte sind zugleich mit dem Ich gegeben; „*nous sommes en rapport direct avec des choses extérieures*" (l. c. p. 192). Es besteht eine „*union directe du moi et du non-moi*" (l. c. p. 193). Das Außenweltsbewußtsein ist „*un acte primordial et irrésistible, un instinct*" (ib.), kann aber auch inductiv gestützt werden (l. c. p. 193 ff.). Aus dem Widerstande, den unsere Kraft, unser Wille erfährt, schließen wir auf Kräfte außer uns (l. c. p. 195 ff.). — SCHUPPE bestreitet die Projection der Empfindungen auf Dinge außer dem Bewußtsein, vielmehr baut sich die Außenwelt aus Empfindungsinhalten auf (Log. S. 15 ff.).

Nach WUNDT ist die Außenwelt „*die ganze Summe der Erfahrungsinhalte, die in der unmittelbaren Wahrnehmung als ein von dem fühlenden und wollenden Ich Verschiedenes gegeben sind*" (Log. I², 424). Das ursprünglich Gegebene ist das „*Vorstellungsobject*" (s. oben). Die Objectivität ist ein ursprüngliches Merkmal des Gegebenen; die Vorstellung wird nicht erst auf ein Object durch Schluß bezogen. „*Die Welt, soweit wir sie kennen, besteht nur in Vorstellungen. Diese aber werden von dem natürlichen Bewußtsein den Gegenständen, auf die wir sie beziehen, identisch gesetzt, und erst die wissenschaftliche Reflexion erhebt die Frage, wie sich das in der Vorstellung gelieferte Bild und sein Gegenstand zueinander verhalten.*" „*Da wir die objective Wahrnehmung gar nicht unmittelbar zugleich als subjectiven Zustand unseres Bewußtseins auffassen, so ist ursprünglich die Vorstellung des Gegenstandes eins mit dem Gegenstand selber; erst eine nachträgliche Reflexion unterscheidet diesen von seinem subjectiven Bilde und trennt so das ursprünglich einheitliche Vorstellungsobject in zwei Bestandteile: das Object und die Vorstellung*" (Log. I², S. 424; Grdz. d physiol. Psychol. II⁴, S. 1, 437 f.; Philos. Stud. X, 87; Ess. 5, S. 140). Subject und Object als solche gibt es erst begrifflich durch die Reflexion (Syst. d

Philos.[2], S. 97; Philos. Stud. XII, 343, 383 f., 396, 399; XIII, 322). Nach KÜLPE bildet sich das Ichbewußtsein zugleich mit der Vorstellung einer Außenwelt (Philos. Stud. VII, 410). Das Ursprüngliche ist die weder objectiv noch subjectiv differenzierte Einheitlichkeit des Erlebten (l. c. S. 313). Zunächst ist die Außenwelt *„die Summe aller außer dem eigenen Körper gesehenen oder sichtbaren Objecte“* (l. c. S. 321). *„Im“* Ich ist die Außenwelt bezüglich ihrer Abhängigkeit vom Körper (l. c. VIII, 335). Mit der Anerkennung des eigenen Körpers als eines Vorstellungsobjectes vollzieht sich eine weitere Scheidung (ib.). — R. STEINER bemerkt: *„Der naive Mensch betrachtet seine Wahrnehmungen in dem Sinne, wie sie ihm unmittelbar erscheinen, als Dinge, die ein von ihm ganz unabhängiges Dasein haben“* (Philos. d. Freih. S. 58 ff.).

S. HANSEN meint: *„Wahrscheinlich ist es, daß das Kind (das primitive Bewußtsein) anfangs Eindrücke empfängt, die sich ihm weder als objective noch als subjective darstellen; weil seine Existenz aber von dem Inhalte dieser gegebenen Eindrücke oder Vorstellungen abhängig ist (eine der ersten Vorstellungen wird ja die Mutter sein), so behandelt es instinctiv diesen Inhalt als einen objectiven, bevor es ihn als objectiven erkennt, und erst dadurch entsteht allmählich die Erkenntnis“* (Das Probl. d. Außenwelt, Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 15. Bd., S. 35). Wir nehmen die in Vorstellungen gegebenen Gegenstände wahr (l. c. S. 37). *„Das allgemeine Bewußtsein sondert wirklich zwischen Empfindung und Gegenstand, wenngleich es sie auch vermengt. Solange die Sinnesempfindung oder die Wahrnehmung stattfindet, wird nicht zwischen dieser und dem Gegenstande gesondert; das Bild . . . wird für den Gegenstand selbst angenommen. Nach der Wahrnehmung wird angenommen, daß ein Gegenstand, entsprechend dem Normalbilde, besteht“* (l. c. S. 44). Das *„objective Gepräge“* der Wahrnehmungsinhalte führt, bei Anerkennung der allgemeinen Gültigkeit des Satzes vom Grunde, zum Realismus als Hypothese (l. c. S. 48 ff.). R. SEYDEL bestreitet den Wahrnehmungsinhalt und Object identificierenden *„naiven Realismus“*. *„Es gibt allerdings wahrscheinlich einen frühesten Punkt der Bewußtseinsrichtung in Tier und Kind, wo einfach nur eine praktische Reaction auf Empfindungszustände stattfindet, ohne Vorhandensein irgend welcher unbewußter oder halbbewußter Ansicht, was diese Zustände seien oder nicht seien; dies nennt jedoch niemand naiven Realismus. Aber schon gewisse praktische Reactionsweisen des Tieres machen den Eindruck, als setzten sie eine Unterscheidung des Dings von der Empfindung voraus. Daß diese Unterscheidung vorliegt, wird immer zweifelloser, je weiter wir die Bewußtseinsscala bis zur eigentlichen Reflexion verfolgen. Niemals werden die Empfindungen der von uns Zeitsinne genannten Sinne, d. h. aller ohne das Gesicht, selbst für Dinge, nicht einmal für dingliche Eigenschaften in wirklicher Gleichsetzung dieser mit dem Empfundenen gehalten. — Was als dingliche Eigenschaft dem Empfundenen, das sie uns offenbart, entspreche, wird hier überhaupt gar nicht beurteilt. Dagegen wird allerdings dauernd die Farbe und Gestalt der taghellen Oberfläche für dingliche Eigenschaft in gewisser Gleichsetzung mit der Empfindung gehalten und alles Körperliche, auch das ungesehene, als irgendwie gefärbt vorgestellt, aber doch mit fortwährend aufgeregter Ungewißheit, ob die Gleichheit des gesehenen Bildes mit dem ‚wirklichen Aussehen‘ eine völlige sei“* (Der sog. naive Real., Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. Bd. 15, S. 18, 22, 25, 29, 31 f.). — Nach A. SPIR gehört zum Wesen der Vorstellung eine Beziehung auf Gegenstände (Denk. u. Wirkl. I, 185). Im Ich ist ursprünglich ein *„Fremdes“*, dessen wir

uns als solchen bewußt sind (l. c. S. 52). Die Widerstandsempfindung verstärkt nur das Gegenstandsbewußtsein. Die äußeren Objecte sind „*Verbindungen von Tast-, Gesichts- und anderen Eindrücken mit Widerstandsgefühlen*“ (l. c. S. 64). Vermöge eines in uns liegenden apriorischen Gesetzes sind wir genötigt, den Gegenstand als Identisches, als Substanz zu denken (l. c. II, 56 ff., 197). — Nach J. WOLFF wird das Object nicht erschlossen, sondern ursprünglich wahrgenommen. Das Object der Wahrnehmung deutet auf ein Ding außer uns hin, dessen selbständige Existenz höchste Wahrscheinlichkeit hat (Das Bewußts. u. sein Object S. 315 ff.). Nach R. WEINMANN ist uns zunächst nur unsere Bewußtseinswelt gegeben, „*aber sie kann nie und nimmer anders begriffen werden denn als . . . Spiegelung einer objectiven, von uns unabhängig existierenden und insofern als transcendent zu bezeichnenden Außenwelt*“ (Zeitschr. f. Psychol. XVII, 215 ff.). Die Vorstellungen sind Zeichen für ein Ding (l. c. S. 222). So auch KROMAN (Unsere Naturerk. S. 376). Nach GUTBERLET nötigt uns ein angeborener Trieb, die objectivierten Sinnesqualitäten auf äußere Dinge als deren Träger und Ursachen zu beziehen (Log. u. Erk.², S. 187). SCHELLWIEN erklärt: „*Für den gesunden Menschenverstand besteht kein Zweifel, daß er in dem Object nicht einen subjectiven Eindruck, sondern die Sache selbst, die Ursache des Eindrucks erkennt, und daß das Object ist, wie ich es erkenne, auch wenn ich es nicht erkenne*“ (Wille u. Erk. S. 114). Nach A. DÖRING ist „*naiver Realismus*“ die Annahme, Voraussetzung, daß ein Correlat des Wahrnehmungsbildes existiert (Philos. Monatsh. 1890, S. 385 ff., gegen E. v. HARTMANN, welcher als naiven Realismus die Ansicht ausgibt, das Wahrgenommene sei das Object selbst und an diesem so, wie es wahrgenommen wird; s. unten). — UPHUES unterscheidet vom „*Zustandsbewußtsein*“ der Gefühle u. s. w. das „*Gegenstandsbewußtsein*“, welches in einer eigenartigen (abbildenden, vertretenden) Beziehung des Bewußtseins zum Gegenstande außer diesem besteht (Psychol. d. Erk. I, 145). Nach der „*Bildertheorie*“ stellt die Vorstellung den Gegenstand dar, wie er unvorgestellt existiert. Das Gegenstandsbewußtsein oder „*Bewußtsein der Transcendenz*“ besteht in einer „*Vergegenwärtigung*“ des Gegenstandes (l. c. I, 145 ff., 174 ff.; Üb. d. Erinner. S. 13 f.). Die Vorstellungen sind nicht die Objecte, werden nicht zu solchen, sondern die Gegenstände treten nur in der Hülle von Empfindungsinhalten auf (Psychol. d. Erk. I, 56, 221). Das Gegenstandsbewußtsein entsteht durch eine „*natürliche Abstraction*“ seitens der Aufmerksamkeit, die den Inhalt der Vorstellung aus dem Bewußtsein heraus isoliert und zum Repräsentanten des Gegenstandes macht (l. c. S. 147). Später betont Uphues, die Vorstellungen erhielten eine Beziehung aufs Transcendente erst durch Wortvorstellungen (Namen) im Urteil (Neue Bahnen H. 10, 1896, 529; vgl. Monatshefte d. Comeniusgesellsch. 1895, S. 97 ff.). Vorstellungen vertreten Gegenstände, weil „*in ihnen ein Wissen um ein von diesem Wissen und natürlich auch von den Vorstellungen verschiedenes, von beiden unabhängiges Etwas . . . ruhend und gebunden enthalten ist, das wir jederzeit wieder lebendig machen und auffrischen können*“ (Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 21. Bd., S. 470). „*Wir können die Vorstellungen, weil sie uns Gegenstände vertreten, als Gegenstandsbewußtsein bezeichnen, aber wie sie selbst nur wegen des mit ihnen verbundenen, in Urteilen bestehenden Wissens um Gegenstände Vertreter von Gegenständen sind, so hat das Gegenstandsbewußtsein eigentlich auch nur in diesem Wissen, also in letzter Instanz in Urteilen, nicht in Vorstellungen, seine Stelle*“ (l. c. S. 470 f.). Im Urteile kommt „*die Beziehung der den Gegenstand*

vertretenden Vorstellungen auf den Gegenstand zum Ausdruck". „*Da diese Vorstellungen mit den die Stelle des Prädicats einnehmenden Vorstellungen übereinstimmen, so werden mittelbar mit den ersteren auch diese letzteren auf den Gegenstand bezogen . . . Gerade in dieser Beziehung . . . besteht das eigentlich Charakteristische des Urteils, das ‚Meinen von etwas', das Dafürhalten. Und in diesem Meinen, Dafürhalten des Urteils haben wir das eigentliche Gegenstandsbewußtsein . . . zu suchen*" (l. c. S. 472). Inwiefern die Dinge adäquat erkannt werden, bleibt dahingestellt (früher [in Wahrn. u. Empfind. S. 9, 14, 284 ff.] nimmt Uphues eine unmittelbare Erfassung des Objects an). (Über SCHWARZ, THIELE s. oben.) Nach E. KOCH ist das „*Bewußtsein der Wirklichkeit*" weder ein Wahrnehmungsdatum noch ein Reflexionsproduct noch eine eigene Bewußtseinsart (Das Bewußts. d. Transcend. S. 18 ff.). „*Wir haben es nur mit dem Etwas, dem psychologischen Etwas des Bewußtseins der Wirklichkeit zu tun; wenn wir das vergleichen mit dem Etwas einer Wort-Wahrnehmung oder -Vorstellung, so nimmt es die Stellung ‚Wirklichkeit', das Etwas der Wort-Wahrnehmung oder -Vorstellung die eines ‚Ausdrucks', einer ‚Bezeichnung' der Wirklichkeit ein*" (l. c. S. 79). „*Einmal geht alles in ‚einfachen' Vorstellungen vor sich, ohne ein Bewußtsein der Transcendenz der ‚Vorgänge' und des ‚Etwas'; oder aber es geht im Bewußtsein der Wirklichkeit vor sich, verbunden mit dem der Transcendenz des ‚Etwas' und der ‚Vorgänge'*" (l. c. S. 82, 100 ff.). — Mit Uphues vgl. man ULRICI, nach welchem das Vorgestellte „*immanent gegenständlich*" ist (Leib u. Seele S. 317). „*Die Seele unterscheidet das Object von sich und macht es sich dadurch vorstellig.*" „*Erst mit der Unterscheidung des Gegenstandes nicht nur von der Empfindung, sondern auch vom empfindenden Subject, womit die Empfindung gleichsam von ihm abgelöst und damit implicite die Beziehung des Gegenstandes zum Subject aufgehoben wird, erst damit wird der Gegenstand als Gegenstand gefaßt, erst damit wird die Perception zur anschauenden Wahrnehmung, zur objectiven Vorstellung im engeren Sinne*" l. c. S. 353; vgl. Log. S. 83; vgl. LOTZE, Syst. d. Philos. I, 15). — Vgl. SIMON S. LAURIE, Met.², 1889; AARS, Zur psychol. Analyse der Welt 1900 Der Glaube an die Object-Existenz beruht auf Erwartung, auf einer „*Projection*" der Causalität). —

In verschiedener Weise wird als Faktor des Gegenstandsbewußtseins die Hemmung, welche der Wille, der Widerstand, welchen das Ich erlebt, erfährt bzw. die Widerstandsempfindung) betont (s. auch oben). DESTUTT DE TRACY erklärt: „*Lorsque je me meus, que je perçois une sensation en me mouvant, et que j'éprouve en même temps le désir de percevoir encore cette sensation: si mon mouvement s'arrête, si ma sensation cesse, mon désir subsistant toujours, je ne puis méconnaître que ce n'est pas là un effet de ma seule vertu sentante; cela impliquerait contradiction, puisque ma vertu sentante veut de toute l'énergie de sa puissance la prolongation de la sensation qui cesse*" (Elem. d'idéol. I, p. 133). „*Quand un être organisé de manière à vouloir et à agir sent en lui une volonté et une action, et en même temps une résistance à cette action voulue et sentie, il est assuré de son existence et de l'existence de quelque chose qui n'est pas lui: action voulue et sentie d'une part, et résistance de l'autre: voilà le lien entre notre moi et les autres êtres*" (l. c. p. 431). „*C'est à la faculté de vouloir, jointe à celle de nous mouvoir et de le sentir, que nous devons la connaissance de ces corps et la certitude de la réalité de leur existence*" (l. c. p. 147). *Lorsque ce mouvement, que nous sentons, que nous voudrions, est arrêté, nous*

découvrons certainement qu'il existe autre chose que notre vertu sentante" (l. c. p. 165 f.). MAINE DE BIRAN begründet das Außenweltsbewußtsein durch die Hemmung, die unser „*effort*", unsere Muskel- und Willensanstrengung erlebt und unmittelbar objectiv deutet. „*L'être actif juge, même sans sentir ou être affecté du dehors, que tel organe est le terme résistant de l'effort ou le siège d'un mouvement qui se rapporte de lui-même à la cause moi qui le produit et le veut. Nous jugeons également et nous ne sentons point l'existence d'une force extérieure qui réagit contre la nôtre et produit hors de nous ou sur nous certains effets, dont l'ensemble est appellé corps, et dont cette force est la substance*" (Oeuvr. philos. publ. par Cousin III, p. 117). „*Ce que le moi perçoit ou conçoit comme passif, il le met hors de lui ou l'attribue à d'autres êtres que lui, et ces êtres il les reconnaît et les désigne sous le titre de choses ou d'objets extérieurs manifestés*" (l. c. p. 5). „*Lorsque le mouvement est . . . arrêté ou empêché, l'individu sent ou aperçoit bien immédiatement que ce n'est pas sa volonté, qui l'arrête ou le suspend, et c'est là ce qui le conduit à attribuer, par une première induction, cet empêchement à une cause non moi opposé à sa volonté*" (Oeuvr. inéd. publ. par Naville II, p. 107). „*La croyance d'une cause non moi diffère essentialement de la connaissance d'un objet étranger. La première peut se fonder uniquement sur une sorte de résistance au désir même le plus vague; la seconde s'appuie sur une résistance perceptible à l'effort ou au vouloir déterminé.*" „*Ni l'une ni l'autre ne sont le fait primitif de conscience, mais elles en sont peut-être également rapprochées. Quoique ayant sa source première dans l'activité du moi, la croyance se lie par une sorte d'affinité particulière avec ce qu'il y a de plus passif en nous, c'est-à-dire avec les affections générales de la sensibilité, qui suggèrent . . . l'idée d'une cause non moi capable de la produire*" (l. c. p. 69). „*Cette cause indéterminée comme non moi se détermine dans l'imagination, en se revêtant d'une forme sensible, en se mettant en quelque sorte sous l'étendue tactile qui lui sert de signe de manifestation et de reconnaissance*" (l. c. p. 110 ff.). Die Außenwelt besteht in „*rapports des êtres à nous*". Die Dinge sind Kräfte (Oeuvr. III, p. 125 ff., 299). — L. FEUERBACH erklärt: „*Ein Object, ein wirkliches Object, wird mir . . . nur da gegeben, wo mir ein auf mich wirkendes Wesen gegeben wird, wo meine Selbständigkeit . . . an der Tätigkeit eines andern Wesens ihre Grenze — Widerstand findet. Der Begriff des Objects ist ursprünglich gar nichts anderes als der Begriff eines andern Ich — so faßt der Mensch in der Kindheit alle Dinge als freitätige, willkürliche Wesen auf — daher ist der Begriff des Objects vermittelt durch den Begriff des Du, des gegenständlichen Ich*" (WW. II, 321 f.). „*Ich setze nur ein Object, ein Du außer mir, weil an und für sich mein Ich, mein Denken ein Du, ein Object überhaupt voraussetzt. Ich bin und denke, ja empfinde nur als ‚Subject-Object'*" (WW. X, 187). Ich bin „*wesentlich ein mich auf ein anderes Wesen außer mir beziehendes Wesen, bin nichts ohne diese Beziehung*" (l. c. S. 188). Ursprünglich ist die Welt Object des Verstandes nur, weil sie ein Object des Wollens, des Sein-und-haben-Wollens ist (l. c. S. 189). „*Meine Empfindung ist subjectiv, aber ihr Grund ist ein objectiver*" (l. c. S. 195). Nach L. NOIRÉ ist es „*nur die Gegenwirkung unseres Ich auf eine von außen kommende Bewegung oder Hemmung unserer eigenen Bewegung, welche in uns ein Bewußtwerden der Außenwelt erweckt*" (Mon. Erk. S. 132; s. unten). J. H. FICHTE bemerkt: „*In jeder . . . Affection und Umstimmung kündigt sich . . . dem Geiste und seinem Bewußtsein etwas auß*

seiner eigenen Macht und Freiheit Liegendes, ihn absolut Bindendes an. Unwillkürlich ist er daher genötigt, dies Bindende als die Wirkung eines andern auf ihn sich zu bezeichnen" (Psychol. I, 216). Unmittelbares Object des Bewußtseins ist das reale Wesen des Geistes selbst, mittelbares ein anderes Reales (l. c. S. 279). Mit innerer Evidenz unterscheiden wir die auf uns selbst und die auf andere Objecte gerichteten Willensacte (l. c. S. 280). „*Mit dem Bewußtsein des Willens (Freiheit) ist auch das Bewußtsein einer unmittelbaren Bindung desselben durch ein anderes unauflöslich verknüpft. Dies den Willen Bindende muß daher vom Bewußtsein als ein Objectives anerkannt werden, so gewiß unser Wille es wird*" (l. c. S. 281). Das Ding selber wird nicht unmittelbar erfaßt, sondern wird „*durch einen objectivierenden Denkact einer Gruppe gewisser Empfindungen zugrunde gelegt*" (l. c. S. 375). „*Das Bewußtsein eines Realen infolge der . . . Empfindung*" ist „*Resultat eines (unwillkürlichen) Schlusses*" nach der Kategorie von Grund und Folge (l. c. S. 377 ff.). Nach TH. ZIEGLER zeigt uns das Gefühl des Leidens, daß die Welt ist (Das Gef. S. 322). — Nach E. LAAS entsteht mit dem Bewußtsein des Ich „*parallel und correlativ in allen Fällen, wo die Willensregungen Widerstand erfahren*", „*die Vorstellung von einer außer dem tätigen Subject existierenden, selbständigen, uns bindenden Gewalt, in welcher ebenso die Ursache der unliebsamen Hemmungen und Störungen zu suchen sei, wie in dem Ich die Ursache der freien Tat: Diese Vorstellung geht bei den aufgedrungenen Gefühlen und Phantasien auf ein x, ein ödes Etwas, das uns entgegenliegt. Aber wenn die Empfindungen und Wahrnehmungen uns zwangvoll entgegentreten, so wirkt ihre Objectivität und ihr Anderssein dahin, sie selbst nicht etwa als Repräsentanten des fremden Agens, sondern als das fremde Agens selbst zu fassen. Und diejenigen Empfindungen, welche am markantesten die Vorstellung widerstrebender Existenz nahe legen, die Resistenzempfindungen versuchten Bewegungen gegenüber, werden zur Unterlage und zum Ausgangspunkt für die dem Nicht-Ich weiter beizulegenden Eigenschaften*" (Ideal. u. Posit. III, 67 f.). „*Dem persistent werdenden Subject, Ich, Selbst, das sich als ein fühlendes, wollendes, könnendes findet und ergreift, legen sich Gruppen von — ungewollten und unbeherrschbaren — Empfindungen als ein anderes, Fremdes, Äußeres gegenüber, das außer seiner Macht steht und darum außer ihm ist*" (l. c. S. 68). Aber die Existenz des Objectiven außer der Wahrnehmung kann nur bedeuten, „*daß auch in der Zwischenzeit, unter denselben Bedingungen wie früher und jetzt dies und das hätte wahrgenommen, und, wenn wahrgenommen, aus den Wahrnehmungen in objective Vorstellungen hätte reduciert und aufgelöst werden können*" (l. c. S. 69; ähnlich M. KEIBEL, Wert u. Urspr. d. philos. Transcend. S. 7 ff., 27 ff., 52). — FR. SCHULTZE erklärt: „*Daß unseren Vorstellungen äußere Dinge zugrunde liegen und entsprechen, schließen wir aus der Tatsache, daß unsere Vorstellungen nicht völlig in der Gewalt unserer Willkür stehen*" (Philos. d. Naturwiss. II, 58 f.). „*Wir schließen also auf die Existenz an sich bestehender Dinge aus der Bewegung unserer Vorstellungen im Verhältnis zu unserem Willen*" (l. c. S. 59), durch einen „*spontanen Causaltrieb*" (l. c. S. 241). Eine Reihe von Eindrücken wird dadurch zum Object, „*daß sie als untrennbar zueinander gehörig, als eine Einheit, in welcher jene vielen stets zusammen sind, gefaßt werden*" (l. c. S. 244). Sie werden auf einen Grund bezogen (ib.). Instinctiv schließend, setzen wir das Ding als einheitliche Ursache des Empfindungscomplexes (l. c. S. 245). Das Object selbst nehmen wir nicht wahr (l. c. S. 246). „*Das neugeborene Kind hat von*

der Außenwelt und ihrem mannigfachen Vorstellungsinhalt noch keine Ahnung" (l. c. S. 275). Auf den Zustand des *„träumerischen Vorstellens*" folgt die Periode, wo das Kind durch den Kampf des Willens mit den Empfindungen das Nicht-Ich zum Bewußtsein bringt (l. c. S. 281 ff.). Heymans betont, das Ich, dem wir die Außenwelt gegenüberstellen, sei nur das wollende Subject als solches, das Schranken für sein Wollen findet (Ges. u. Elem. d. wiss. Denk. S. 470). Das naive wie das wissenschaftliche Denken nimmt neben der Vorstellungswelt eine Welt als Ursache der Bewußtseinsvorgänge an (l. c. S. 457). Zur Ergänzung der Wahrnehmung und Herstellung des Zusammenhanges wird das Wirkliche postuliert (l. c. S. 464). Das Wirkliche sind *„bleibende Empfindungsmöglichkeiten*", aber in dem Sinne, daß es *„die relativ constanten Bedingungen enthalte, welche . . . unsere jeweiligen Wahrnehmungen erzeugen*" (l. c. S. 464 f.). *„Alle Bewußtseinserscheinungen; welche wir objectivieren, weisen . . . auf gleichzeitig gegebene Ursachen der Bewegungshemmung hin, und überall, wo ein solcher Hinweis vorhanden ist, findet die Objectivierung statt*" (l. c. S. 467). *„Nur die Erfahrung der Bewegungshemmung veranlaßt uns ursprünglich zur Annahme einer ‚Wirklichkeit außerhalb des Ich'; indem aber mit dieser Erfahrung regelmäßig bestimmte Sinneseindrücke zusammen gegeben sind, wird jene Wirklichkeit auch als die Ursache der letzteren, und werden diese als ein Zeichen für die Anwesenheit jener aufgefaßt. Das naive Denken gelangt dann leicht dazu, das Zeichen mit der bezeichneten Sache zu verwechseln*" (l. c. S. 468 f.) — Nach E. v. Hartmann hält der naive Realismus den Wahrnehmungsinhalt selbst für das Object (Grundprobl. d. Erk. S. 33). Die in den Raum hinaus projicierten Anschauungen werden als Objecte der Wahrnehmung aufgefaßt das Wahrnehmungsobject ist ein *„Associationsproduct von Empfindungen und Anschauungen*" (l. c. S. 36). *„Das gemeine Bewußtsein glaubt wohl durch seine Sinne vermittelst ihrer Wahrnehmungen die Dinge selbst zu erfassen und zu erkennen, aber es würde niemals zugeben, daß die Dinge nichts weiter als seine Wahrnehmungsvorstellungen seien.*" *„Das gemeine Bewußtsein glaubt zwar an die unabhängige Fortexistenz der Dinge, aber keineswegs an die unabhängig Fortexistenz der Eindrücke . . . Das gemeine Bewußtsein hat deshalb gar nicht nötig, an eine unbewußte Fortdauer der Eindrücke zu glauben, weil ihm de Glaube an die unwahrgenommene Fortdauer der Dinge völlig genügt.*" Es glaub *„die von ihm unabhängigen Dinge selbst wahrzunehmen, erkennt aber die Wahrnehmungstätigkeit als etwas zum Dinge selbst Hinzukommendes. Es unterscheid nicht das Ding von dem Wahrnehmungsbilde, wohl aber das Ding als nich wahrgenommenes von dem Dinge als wahrgenommenem oder das Ding allein vo dem Dinge plus Wahrgenommenwerden*" (Gesch. d. Met. I, 557 f.). Zum Ding a sich, zum Transcendenten schlägt erst die Kategorie der Causalität eine Brück *„Die transcendente Causalität zu meiner Empfindung hinzuzudenken, dazu füh ich mich dadurch gezwungen, daß meine Empfindung etwas von mir nicht Ge wolltes, mir Aufgezwungenes ist, daß ich sie als das Endglied einer Collisio zwischen einem fremden Willen und meinem eigenen Willen fühle. Es ist da Unterliegen meines Willens in dieser Collision zweier Willen, welches mi logisch nötigt, die transcendente Causalität des fremden Willens anzuerkenne es ist also das Gefühl des nicht gewollten Zwanges, das zur Anwendung de logischen Kategorie der Causalität nötigt. Ich fühle nicht unmittelbar den frem den Willen, sondern ich fühle unmittelbar nur den Zwang des Aufgedrungene in meiner eigenen Subjectivität; ich schließe nur unbewußt auf einen fremde*

dynamischen Einfluß, wende also unbewußt die Kategorie der Causalität im transcendenten Sinne an" (Grundprobl. d. Erk. S. 119). Vermöge unserer geistigen Organisation wird der gefühlte Zwang „*unwillkürlich und a priori als dynamischer Zwang eines fremden Willens gedeutet*" (l. c. S. 120). So erlangen wir die „*praktische Gewißheit*" einer Realität außer uns, einer Gewißheit, welche vollbewußt durch logische, teleologische, ethische, religiöse Postulate bekräftigt wird (l. c. S. 126; vgl. Philos. d. Unbew.[8], S. 312 f., 411). SCHAARSCHMID bemerkt: „*Nicht das Vorstellen und Denken, sondern die Tatsache des Wollens und seiner Erfolge zwingt uns, den Bewußtseinsraum zu transcendieren. Denn sofern ich mich als Willenskraft aus dem Willen heraus kenne, muß ich dem, auf was ich wirke, also zunächst dem eigenen Körper, Wirklichkeit beimessen, da er meiner Anstrengung nicht bloß weicht, sondern auch oft widersteht. Das, was meinem Willen widersteht, kann nicht bloße Erscheinung des Bewußtseinsraumes sein.*" „*Nicht der Umstand, daß wir bei spontanen Bewegungen, die wir ausführen, Empfindungen haben, verschafft uns die Überzeugung einer fremden Realität, sondern das Bewußtsein der relativen Hemmung, welches unsere Anstrengung erfährt*" (Philos. Monatsh. Bd. 14, S. 387 ff.). DILTHEY betont, für das bloße Vorstellen bleibe die Außenwelt immer nur Phänomen, „*dagegen in unserem ganzen wollend-fühlend vorstellenden Wesen ist uns mit unserem Selbst zugleich und so sicher als dieses äußere Wirklichkeit . . . gegeben; sonach als Leben, nicht als bloßes Vorstellen. Wir wissen von dieser Außenwelt nicht kraft eines Schlusses von Wirkungen auf Ursachen oder eines diesem Schluß entsprechenden Vorganges, vielmehr sind diese Vorstellungen von Wirkung und Ursache selber nur Abstractionen aus dem Leben unseres Willens*" (Einleit. in d. Geisteswiss. I, S. XVIII). Der Glaube an die Außenwelt ist zu erklären „*nicht aus einem Denkzusammenhang, sondern aus einem in Trieb, Wille und Gefühl gegebenen Zusammenhang des Lebens, der dann durch Processe, die den Denkvorgängen äquivalent sind, vermittelt ist*" (Urspr. uns. Glaub. an d. Realit. d. Außenw. S. 982). „*Aus dem Eigenleben, aus den Trieben, Gefühlen, Volitionen, welche sich bilden und deren Außenseite nur unser Körper ist, scheint mir nun innerhalb unserer Wahrnehmungen die Unterscheidung von Selbst und Object, von Innen und Außen zu entspringen*" (l. c. S. 983). Indem zu unseren Bewegungsimpulsen die Erfahrung des Widerstandes hinzutritt, entsteht zuerst eine unwillkürliche Unterscheidung des Eigenlebens und eines von ihm Unabhängigen (l. c. S. 988). Indem trotz des erlebten Widerstandes der Willensimpuls fortwährt, wird ein „*Willens- und Gefühlszustand des Erleidens, des Bestimmtwerdens erfahren*" (l. c. S. 989). Diese Hemmung der Willensintention ist im Widerstandsbewußtsein enthalten und schließt erst die „*kernhafte lebendige Realität des von uns Unabhängigen*" auf (l. c. S. 991). „*Nach unserer inneren Erfahrung ist uns Hemmung oder Förderung überall Kraftäußerung. Und wie wir unser Selbst als wirkendes Ganzes erfahren, tritt zu allererst für uns aus dem Spiel der Kraftäußerungen verständlich die Willenseinheit der andern Person hervor*" (l. c. S. 1000). Die Verdichtung der Objectivität der Außenwelt findet nun so statt, daß analog der vorangehenden Setzung anderer Ichs aus dem Sinnenchaos Einzelobjecte ausgeschieden werden, indem „*die durch ein Empfindungsaggregat regelmäßig vermittelten Wirkungen auf uns einer in diesem Aggregat sitzenden willenartigen Kraft zugeschrieben werden, welche in diesen Eigenschaften wirksam ist*" (l. c. S. 1002). „*Sofern ein Empfindungsverband die Structur eines Willenszusammen-*

hanges nicht besitzt, aber die permanente Ursache eines Systems von Wirkungen ist, nennen wir ihn Object. Und die Objecte erweisen in den vom Willen unabhängigen Gleichförmigkeiten des Wirkens oder den Gesetzen ihre selbständige Wirklichkeit" (l. c. S. 1020), wodurch der Phänomenalismus (s. d.) aufgehoben wird. HÖFFDING erörtert das „*Experimentieren*" des Kindes mit den Objecten. „*An den Punkten, wo die Bewegung auf Widerstand stößt, namentlich, wenn der Widerstand Schmerz verursacht, fängt das Nicht-Ich an*" (Psychol.², S. 6 f.). „*Der Drang nach Bewegung, der sich so früh in den bewußten Wesen regt, führt diese unwillkürlich zum Eingreifen in die Natur. Sie erfahren jedoch bald, daß ihre Bewegungen nicht ungehindert vorgehen können. An gewissen Punkten stoßen sie auf Widerstand, und in der Empfindung des Widerstandes erscheint dem Individuum etwas Fremdes, etwas, das es selbst nicht ist — was es sonst auch sein möge*" (l. c. S. 282 f.). „*Gegenstand*" ist der Widerstand, das, was uns entgegensteht (l. c. S. 283). Der Objectivismus steht am Anfang des Bewußtseins. „*Wir beginnen damit, daß wir jeder Vorstellung, die sich gebildet hat, unmittelbar trauen. Der Zweifel entsteht erst, wenn mehrere verschiedene Vorstellungen zusammenstoßen und sich gegenseitig unvereinbar erweisen. Eine derartige Unvereinbarkeit widerstreitet aber der Identität mit sich selbst, die das Bewußtsein überall zu behaupten sucht. Deswegen lernen wir in gewissem Sinne die Wirklichkeit durch Denken, nicht durch sinnliches Wahrnehmen kennen, indem wir nur dasjenige als wirklich anerkennen, das wir bei unserem Denken und Handeln behaupten können, ohne mit uns selbst in Widerspruch zu geraten. Nur für denkende Wesen kann Wirklichkeit existieren*" (l. c. S. 285). „*Die Gebilde der Erkenntnis existieren für uns nur durch eine Reihe von Empfindungen, die von Tätigkeiten des Denkens bearbeitet sind; das Object ist also nur erkannt, so wie es für uns existiert*" (l. c. S. 300). „*Wir empfinden also eigentlich nicht die Dinge*" (ib.). „*Mit einem unmittelbaren sanguinischen Glauben an die Wirklichkeit fangen wir alle an. Wir unterscheiden von Anfang an nicht zwischen den Dingen, wie diese an sich sind, und wie sie sich uns darstellen.*" „*Das praktische Bewußtsein huldigt dem Objectivismus.*" Aber auch die Einsicht in die Subjectivität des Erkennens verhindert nicht die Nötigung, transcendente Objecte gemäß dem Causalgesetze anzunehmen, da eine absolute Activität des Bewußtseins nicht besteht (l. c. S. 302 f.). Die Beschränkung des Bewußtseins als Grundlage des Außenweltsglaubens betont C. GÖRING (Syst. d. krit. Philos. I, 51). Auch RIEHL. „*Das ursprüngliche, empfindende und fühlende Bewußtsein kennt weder ein Selbst noch ein Object, es verhält sich in Bezug auf diesen Gegensatz noch indifferent*" (Philos. Kriticism. II 1, 69). Objectives und Subjectives scheiden sich erst aus der Empfindung aus. „*Die Qualitäten rechnen wir zur Außenwelt, die Gefühle zur Innenwelt. Wir wissen direct nicht das Mindeste von einer Subjectivität der Qualitäten; wir fassen sie unmittelbar nicht als Wirkungen auf, die wir erst auf äußere Ursachen zu beziehen hätten, sondern sie sind uns so, wie wir sie haben, Bestandteile der Außenwelt. Ebensowenig vermögen wir umgekehrt den Gefühlen eine objective Bedeutung zu geben. Denn die ganze Unterscheidung vom Subject und Object der Vorstellung ist ursprünglich nur die Trennung der beiden Seiten der Empfindung, während die Form der Vorstellung für beide ein und dieselbe ist. Diese Unterscheidung erfolgt notwendig für beide Momente der Empfindung zugleich*" (l. c. S. 67). Das Sein der Empfindung schließt die Mitexistenz des non-ego ein: „*sentio, ergo sum et est*" (ib.; vgl. II 2, 129 f.). „*Das bestimmte Verhalten der*

activen Gefühle unseres Körpers im Vergleich mit den passiven in der Empfindung fremder Dinge, die Verschmelzung der Gefühle mit einer bestimmten Empfindungsgruppe, eben unseres Körpers, die Constanz endlich dieser Gruppe,verglichen mit den variablen Gruppen anderer Empfindungen, sind die Grundlagen zum Objectbewußtsein" (l.c.II 1,70). „*Wir erfahren durch den Zwang, womit uns die Mannigfaltigkeit der Empfindungen bestimmt, daß das Bewußtsein durch eine Wirklichkeit begrenzt wird, die es nicht selber ist*" (l. c. II 1, 72). „*Die Empfindung ist nichts anderes als dies unmittelbare Wissen der Wechselwirkung zweier Factoren, aus deren einem sich die objective, deren anderem die subjective Erfahrung gestaltet. Wir bedürfen also, um von der Empfindung zum Objecte zu kommen, gar keines Schlusses; die Empfindung ist ein Teil des Objectes, die gegebene räumlich (und zeitlich) abgegrenzte Mehrheit von Empfindungen das Object der Wahrnehmung. Das Object ist folglich in der Wahrnehmung nicht minder enthalten, als es das Subject ist*" (l. c. II 1, 196). „*Durch die Empfindung von Widerstand werden wir zugleich mit dem Gefühle unserer eigenen körperlichen Existenz des Daseins anderer Körper inne*" (l. c. II 1, 203). „*Zugleich mit dem Gefühle unseres Strebens erlangen wir die Empfindung der Grenzen, welche diesem Streben nicht durch Selbstbeschränkung, folglich von außen her gesetzt werden*" (l. c. II 2, 155). Die Continuität der Objecte wird nicht erfahren. „*Der Gedanke der continuierlichen Existenz der Objecte entsteht durch die Übertragung unseres Ichbewußtseins auf die Außendinge*" (l. c. II 1, 154). Seine volle Überzeugung erhält dieser Gedanke durch den Denkverkehr mit den Mitmenschen (l. c. S. 155). So ist die Wahrnehmung der Außenwelt in letzter Instanz ein „*sociales Product*" (l. c. II 2, 151; so auch BALDWIN, Das sociale u. sittl. Leben S. 454; J. ROYCE meint sogar, der Glaube an die Außenwelt folge erst auf das sociale Bewußtsein, Philos. Review III, p. 513 ff.). „*Stets entwickeln wir durch Verschmelzung und Zusammenfassung der Wahrnehmungen die Vorstellung des Gegenstandes, und diese Vorstellung selbst ist nicht mehr rein anschaulicher Natur. Sie ist nach der richtigen Bezeichnung von Helmholtz ein Begriff, denn sie umfaßt alle möglichen einzelnen Wahrnehmungen, die das Object in uns hervorrufen kann.*" Ein Begriff vertritt für unser Bewußtsein die Stelle des Gegenstandes (Zur Einführ. in die Philos. S. 56; vgl. S. 103). W. OSTWALD bemerkt: „*Solche Erlebnisse, über die wir willkürlich schalten können, schreibe ich meiner Innenwelt zu; solche, die von meinem Willen unmittelbar unabhängig sind, bringe ich unter den Begriff der Außenwelt.*" Die Außenwelt ist „*die Summe von Erlebnissen . . ., zu deren Entstehen die Sinnesapparate mitwirken*" (Vorl. üb. d. Naturphilos.[2], S. 66 ff.). Über JERUSALEM s. unten. Nach L. DILLES bedingt der Zwang der Empfindungen (der „*aufgehobenen Momente*" im Ich) die Setzung von Wesen außer dem Ich, deren Manifestationen die Sinnesobjecte, d. h. die gesetzmäßig verknüpften Empfindungscomplexe sind (Weg zur Met. S. 68 ff.). Vgl. RABIER, Psychol. p. 407 ff.

Nach MANSEL beruht das Außenweltsbewußtsein auf der Erfahrung des Widerstandes gegenüber der willkürlichen Bewegung. Auch MAX MÜLLER berücksichtigt das Widerstandsbewußtsein (Das Denken im Lichte d. Sprache S. 268 ff.). H. SPENCER leitet die Annahme einer Realität außer uns aus elementaren Erlebnissen ab. Für die Sonderung von Wahrnehmungs- und Erinnerungsbildern ist besonders die Unabhängigkeit der Wahrnehmungsinhalte von uns maßgebend (Princ. of Psychol. § 450 ff.). Damit wird auch das Widerstandsbewußtsein zum allgemeinen Symbol selbständiger Existenz. Nicht

die Impressionen sind das Fortdauernde, sondern das, was sie zusammenzuhalten scheint (l. c. S. 498). Die Qualitätencomplexe stellen wir uns als Kraftcentren vor (l. c. S. 499), als die objectiven Factoren der Wahrnehmung. A. BAIN gründet das Außenweltsbewußtsein auf den Muskel- als Kraftsinn. „*It is in the exercise of force that we must look for the peculiar feeling of externality of objects.*" „*The more intense the pressure, the more energetic the activity called forth by it. This mixed state, produced through reacting upon a sensation of touch by a muscular exertion, constitutes the sense of resistance, the feeling, that is the deepest foundation of our notion of externality*" (Sens. and Intell.[3], p. 376). „*The sum total of all occasions for putting forth active energy, or for concerning this as possible to be put forth, is our external world*" (l. c. p. 376 f.; vgl. Ment. and Mor. Sc. p. 13, 197 f.). BALDWIN erklärt den „*belief in external reality*" als „*a feeling of the necessary character of sensations of resistance and of my ability to get such sensations again at any time*" (Mind XVI, 392). Ein „*Projectionsgefühl*" constituiert das Außenweltsbewußtsein, ein Realitätscoefficient (Handb. of Psychol. 2, C., 7, § 4 f.; Das sociale u. sittl. Leb. S. 455). Nach STOUT zwingt uns die Unterbrechung unserer Erfahrung, der Widerstand, den unsere Willenstätigkeit erleidet, zur Setzung eines Objects (Mind XV, 22 ff.). Auf die Widerstandserfahrung recurriert auch J. WARD (Encycl. Brit. XX). —

Auf Verbindung der innern mit der äußern Wahrnehmung, Ergänzung dieser durch jene, auf Introjection (s. d.) der Ichheit, des Innenseins in den Wahrnehmungsinhalt der Sinne wird das Außenweltsbewußtsein mehrfach zurückgeführt. So von (SCHLEIERMACHER und) BENEKE. In jedem psychischen Acte ist schon ursprünglich „*das Bewußtsein ein zwiefaches: ein Bewußtsein von dem Subjectiven und ein Bewußtsein von dem Objectiven, welches darin enthalten ist. Bei der einfachsten sinnlichen Empfindung sind wir uns teils des Gegenständlichen bewußt, welches dieselbe veranlaßt hat, und teils des Zustandes, der Stimmung, die hierdurch für uns bedingt worden ist*" (Neue Psychol. S. 71; vgl. Lehrb. d. Psych.[3], § 59). „*Unmittelbar ist uns nur eine Existenz oder ein Sein gegeben: unser eigenes, wie es sich im Selbstbewußtsein darstellt; alle unsere sinnlichen Wahrnehmungen sind uns zunächst nur als psychische Acte (subjective Entwickelungen) von besonderer Beschaffenheit gegeben. Aber uns selbst fassen wir nicht nur unmittelbar, sondern auch sinnlich auf (in den Wahrnehmungen von unserm Leibe); zwischen beiderlei Auffassungen begründet sich, schon von der allerersten Lebenszeit an, eine Verbindung, die immer mehr an Stärke wächst, und diese Verbindung wird, schon wenn sie noch in bloßen sinnlichen Empfindungen gegeben ist, in allmählicher Abstufung auf alle übrigen sinnlichen Auffassungen (von anderen menschlichen Leibern, von tierischen Leibern etc.) übertragen, d. h. auch diesen ein Sein untergelegt . . . Es löst sich hierdurch das Rätsel, wie wir, obgleich rein auf unser Sein beschränkt und in uns selber bleibend, doch mit unserem Empfinden und Vorstellen zu einem Sein außer uns hinüberkommen können*" (l. c. § 159; Psychol. Skizz. II, 278 ff.; Syst. d. Met. S. 76 ff.). Nach HERBART werden die Dinge ursprünglich als beseelt vorgestellt. „*Denn auf den Anblick eines Körpers, der gestoßen oder geschlagen wird, überträgt sich die Erinnerung an eigenes Gefühl bei ähnlichen Leiden des eigenen Leibes*". Was innerlich empfunden war, wird auf das Äußere übertragen (Lehrb. zur Psychol.[3], S. 134 ff.). Nach ÜBERWEG gründet sich die Überzeugung von dem Dasein äußerer Objecte „*auf die Voraussetzung von*

Causalverhältnissen, welche nicht auf der sinnlichen Wahrnehmung allein beruht" (Syst. d. Log. § 39). Die Erkenntnis der Außenwelt beruht auf einer Verbindung der äußern mit der innern Wahrnehmung (l. c. S. 77). Es geht die *„Setzung einer Mehrheit beseelter Subjecte"* der Erfassung der Objecte als solcher voran (l. c. S. 78). Mittelst der Vorstellungsbilder nehmen wir die Objecte wahr (Anmerk. 16 zur Übers. von Berkeleys Principl.). Die Deutung dieser Bilder geschieht mittelst eines *„hinzutretenden primitiven Denkens"*, welches *„teils nähere, teils entferntere Analoga unserer eigenen Existenz, von der wir durch innere Wahrnehmung wissen, auf Anlaß jener Empfindungscomplexe, und zwar als die äußeren Ursachen derselben, voraussetzt"* (l. c. Anmerk. 28). Wir können zwar nicht aus unserem Bewußtsein *„heraustreten"*, aber *„mittelst gewisser Vorstellungen und Begriffe, die in meinem Bewußtsein sind, gebe ich mir Rechenschaft über solches, was jenseits meines Bewußtseins liegt, indem ich die Überzeugung gewinne, daß sie anderes, von ihnen selbst Verschiedenes, repräsentieren"* (Welt- u. Lebensansch. S. 233). *„Die Association zwischen innern Zuständen und leiblichen Äußerungen, welche sich zunächst in Bezug auf unser eigenes Sein in uns gebildet hat, weckt unwillkürlich bei den analogen sinnfälligen Erscheinungen das Bewußtsein der analogen innern Zustände, die wir nun dem Inhalte der sinnlichen Wahrnehmung ergänzend unterlegen. Wir setzen ein ähnliches psychisches Sein außer uns voraus, wie wir es mittelst der innern Wahrnehmung in uns gefunden haben"* (l. c. S. 36). Und zwar erst instinctiv, psychologisch, später durch einen Analogieschluß. *„Die Gewißheit dieses Schlusses stützt sich in negativer Beziehung auf das Bewußtsein, daß die Art und Folge der betreffenden äußern Erscheinungen in dem subjectiven Zusammenhange unseres eigenen Lebens nicht ihre volle Begründung finde, teils in positiver Beziehung auf die durchgängige Bestätigung, welche die Voraussetzung beseelter Wesen außer uns durch die Erfahrung erhält"* (l. c. S. 37). In der Erkenntnis beseelter Wesen außer uns liegen also aposteriorische und apriorische Elemente (l. c. S. 40; vgl. S. 44). HORWICZ erklärt das Außenweltsbewußtsein durch den Hinweis auf die Introjection, welche das Wahrgenommene, das Ding zu einem *„Reflexbild unseres Ich"*, einem *„Quasi-Ich"*, macht (Psychol. Anal. II 1, 145 ff.). L. NOIRÉ erklärt: *„Das Object entsteht dadurch, daß wir dem außer uns Seienden ein Ich leihen. Nur so erhält dasselbe eine Dauer in der Zeit."* *„Alles, was auf die gewollte Bewegung des Subjects hemmend einwirkt . . ., erscheint demselben als Äußeres, als objective Causalität, als Object."* *„Daß wir alle Objecte der Welt . . . zugleich als empfindungsbegabte, wollende Subjecte auffassen, das allein ermöglicht eine vollständige Erklärung der Welt."* Durch *„Mitempfinden, Sympathie"* erkennen wir die Wesen außer uns (Einl. u. Begr. ein. mon. Erk. S. 31 f., 169, 176). PAULSEN bemerkt: *„Jeder weiß von sich selbst, was er ist, außerdem, daß er anderen und auch sich selbst als organischer Körper erscheint: er weiß um sich als ein fühlendes, wollendes, empfindendes, denkendes Wesen. Und dies ist es, was er sein eigentliches Selbst nennt. Und von diesem Punkte aus deutet er nun die Welt außer sich; gleiche Erscheinungen deuten auf ein gleiches inneres Sein."* Nach A. BIESE besteht die Nötigung, das, was wir an und in uns erleben, *„auf die in ihrem Grunde uns fremden und rätselhaften Dinge zu übertragen, in dem Äußern, das uns entgegentritt, ein Inneres vorauszusetzen"*. Dieses *„Metaphorische"* ist ein Gesetz unserer seelischen Organisation (Philos. d. Metaphor. S. 218 f.). Nach NIETZSCHE entsteht der Objectbegriff durch Projicierung des eigenen Ich in die Wahrnehmung (WW.

XV, 273; vgl. S. 265). Aber: „*Es braucht kein Subject und kein Object zu geben, damit das Vorstellen möglich ist, wohl aber muß das Vorstellen an beide glauben.*“ Unser Intellect glaubt an Dinge, fingiert solche, weil er den Fluß des Geschehens befestigen muß (WW. XII 1, 7 ff.; XI 6, 239). Vielleicht ist das Object nur ein Modus des Subjects (WW. XV, 275). Die Realität fremder Wesen bemessen wir nach dem Grade unseres Lebens- und Machtgefühls (WW, XV, 277 f.). Nicht Subjecte und Objecte als feste Dinge sind anzunehmen, sondern Complexe des Geschehens, die in Hinsicht auf andere Complexe scheinbar dauernd sind (WW. XV, 280). „*Für einen einzigen Menschen wäre die Realität der Welt ohne Wahrscheinlichkeit, aber für zwei Menschen wird sie wahrscheinlich. Der andere Mensch ist nämlich eine Einbildung von uns, ganz unser ‚Wille‘, unsere ‚Vorstellung‘: und wir sind wieder dasselbe in ihm. Aber weil wir wissen, daß er sich über uns täuschen muß, und daß wir eine Realität sind trotz dem Phantome, das er von uns im Kopfe trägt, schließen wir, daß auch er eine Realität ist trotz unserer Einbildung über ihn: kurz, daß es Realitäten außer uns gibt*“ (WW. XI, 275 f.). — W. JERUSALEM verlegt die Objectivierung in das Urteil (s. d.). Implicite aber ist sie schon in der Wahrnehmung enthalten (Urteilsfunct. S. 83). Das primitive Bewußtsein verlegt seine eigenen Willensimpulse in das Object und stellt sich so dieses als selbständiges Wesen gegenüber (l. c. S. 94 f.). Das Kind kann den Widerstand, den es wiederholt erfährt, nur als Wirkung eines fremden Willens deuten. „*Mit dieser Deutung erst ist die Wahrnehmung vollzogen. Der Complex von Tast- und Bewegungs-, speciell Widerstandsempfindungen wird als wollendes, dem Kinde entgegenwirkendes Wesen gefaßt und ist damit herausgestellt und objectiviert. Die Wahrnehmung ist demnach das einfachste, primitivste Urteil. Sie formt und objectiviert den ungeordneten, verwirrenden Empfindungsinhalt. Die Apperception vollzieht sich jedoch unbewußt*“ (l. c. S. 220; vgl. S. 251 f. u. Lehrb. d. Psychol.[3]). Die Introjection betont auch G. H. LUQUET (Art. „*Réalisme*“ in der „*Grande Encyclopédie*“).

L. BUSSE erklärt: „*Die Tatsache meines Seins und Soseins fordert als denknotwendige Ergänzung die Existenz des Nicht-Ich.*“ „*Non-Ego a me cogitatur, ergo est*“ (Philos. Erk. I, 224, 229 f.). Die Voraussetzung der Außenwelt ist eine denknotwendige, auf logischer Einsicht beruhende Wahrheit (l. c. S. 237). Der Gedanke der Außenwelt ist psychologisch angeboren. Es gibt kein Wesen ohne „*Abhängigkeits- oder Endlichkeitsgefühl, d. h. ohne ein dumpfes Bewußtsein des Daseins eines Nicht-Ich*“ (l. c. S. 239). Merkmale des Nicht-Ich sind das außerhalb des Leibes Sein und die Unabhängigkeit von unserem Willen. Das naive Bewußtsein ist nicht „*naiver Realismus*“, sondern meint das Object als Grund der subjectiven Eindrücke (l. c. S. 241 ff.). Der Gedanke der Außenwelt involviert logisch die Realität derselben, und zwar indirect. „*Daß keine Außenwelt, kein Nicht-Ich ist, bedeutet . . ., daß nur ein Wesen, nur ein Ich vorhanden ist. So gilt von der Welt als Totalität des Wirklichen, daß ihr nicht noch eine ‚Außenwelt‘ gegenübersteht, weil die Einzigkeit der Welt ebenso die Nicht-Existenz der Außenwelt fordert, als ihr Nichtvorhandensein die Einzigkeit der Welt bedingt. Gibt es also keine Außenwelt, so ist das eine Wesen, das wir statuierten, die Welt, der Inbegriff aller Realität, die Totalität des Wirklichen. Mit diesem so bestimmten Wesen, behaupte ich, ist nicht nur das Vorhandensein, sondern auch der Gedanke der Außenwelt unverträglich, weil er dem Begriff desselben widerspricht, und deshalb folgt aus dem Vorhandensein des*

Gedankens der Außenwelt notwendig, daß ich nicht dieses einzige und unendliche Wesen bin, d. i., daß die Außenwelt, das Nicht-Ich existiert" (l. c. S. 231). — A. MEINONG unterscheidet Object und Inhalt (s. d.) der Vorstellung. „*Gegenstände höherer Ordnung*" sind Gegenstände, die sich gleichsam auf anderen Gegenständen als unerläßlichen Voraussetzungen aufbauen, Gegenstände von innerer Unselbständigkeit (Relationen und Complexionen) (Zeitsch. f. Psychol. S. 190, 192; Üb. Annahm. S. 93 f.). — Vgl. BERGSON, Matière et Mémoire 1896; G. DAWES HICK, The Belief in External Realities, Proc. of Arist. Soc. N. S. I, 1901, p. 200 ff. — Vgl. Objectiv, Ding, Sein, Realität, Wahrnehmung, Realismus, Idealismus, Qualität, Introjection, Phänomenalismus, Subject, Subjectiv, Relativismus, Materie, Körper, Substanz.

Objectität: die Form des Objectseins für ein Subject. SCHOPENHAUER sieht in den Erscheinungen (s. d.) die Objectität des Dinges an sich, des Willens (W. a. W. u. V. I. Bd., § 30). Der Leib (s. d.) des Menschen ist unmittelbare Objectität des Willens (l. c. § 18). Vgl. MEINONG, Üb. Annahmen.

Objectiv: zum Object (s. d.) gehörig, auf das Object bezüglich, im gesetzmäßigen, von unserem Wollen und Fühlen unabhängigen Zusammenhang der Erfahrungen und Begriffe enthalten. Das Objective ist a. das vom Individuum (von dessen Vorstellen, Meinen, Werten) Unabhängige, aber doch eine Beziehung auf das Subject überhaupt Einschließende; b. das vom Subject überhaupt Unabhängige, nicht durch es Gesetzte, das an sich Seiende. Objectiv gültig ist, was für das denkende Subject überhaupt, für jedes Denken Geltung hat (s. Gültigkeit). Objectivität: objectiver Charakter (des Denkens, Beurteilens, von Eigenschaften u. dgl.). Objectivität schließt das Subject nicht aus, sondern bedingt nur ein Denken und Werten, wie es das Postulat der sachgemäßen Behandlung des Gegebenen fordert (s. Wahrheit).

Der Gegensatz von objectiv — subjectiv wird von den Stoikern durch *καθ' ὑπόστασιν — κατ' ἐπίνοιαν* ausgedrückt (Sext. Empir. adv. Math. VII, 426). Bei SCOTUS ERIUGENA durch „*in rebus naturalibus — sola ratione*", „*in ipsa rerum natura — in nostra contemplatione*" (De div. nat. p. 493 d, 528 a). — Bei den Scholastikern und auch noch später bedeutet das „*esse obiective*" im Gegensatze zur modernen Auffassung das bloß Vorstellungsmäßige, vom Erkennen Gemeinte, das „*intentionale*" (s. d.) Sein, das, „*was im bloßen obicere, d. h. im Vorstelligmachen, liegt und hiermit auf Rechnung des Vorstellenden fällt*" (PRANTL, G. d. L. III, 208). So bemerkt FRANC. MAYRONIS: „*Dicitur esse obiective in intellectu, quod ab intellectu percipitur*" (l. c. III, 288). „*Obiectivaliter*" wird dem „*formaliter*" (dem Wirklichen) gegenübergestellt (ib.). WALTER BURLEIGH erklärt: „*Quae neque existunt in anima neque extra animam et intelliguntur ab anima, dicuntur habere esse obiectivum in anima, et nullum aliud esse*" (l. c. III, 302). Und JOH. GERSON: „*Ens quodlibet dici potest habere duplex esse sumendo esse valde transcendenter. Uno modo sumitur pro natura rei in se ipsa, alio modo, prout habet esse obiectale seu repraesentativum in ordine ad intellectum creatum vel increatum.*" „*Ratio obiectalis non consistit in solo intellectu aut conceptibus, sed tendit in rem extra . . ., habet duas facies vel respectus, ad intra sc. et ad extra.*" „*Obiectum est quasi materiale, ratio autem obiectalis quasi formale*" (PRANTL, G. d. L. IV, 145; RITTER VIII, 644 f.). SUAREZ unterscheidet von der „*formalen*" die „*objective*" Vorstellung, d. h. vom Vorstellungsact den Vorstellungsinhalt, das

von der Vorstellung Repräsentierte, Gemeinte, das nicht real sein muß (Met. disp. II, sct. 1, 1).

GOCLEN bemerkt: *„Esse obiectivum, id est, quod obiicitur intellectui“* (Lex. philos. p. 524). *„Ens rationis in nulla re est subiective, id est, ut in subiecto, sed tantum obiective est in intellectu, id est, obiectum est intellectus“* (l. c. p. 270). Nach MICRAELIUS ist *„obiectivum“* die *„obiectiva essentia, quam res habet non in actu existentiae, sed vel in idea mentis architectricis, tanquam in exemplari, vel in typo per repraesentationem“*. *„Obiectivus conceptus est res, quae intelligitur“* (Lex. philos. p. 730).

DESCARTES stellt *„obiective“* im Sinne von *„repraesentative“* (*„per repraesentationem“*) dem *„subiective“*, *„formaliter“* gegenüber (Medit. III; Resp. ad II. obiect. 59). Von dem *„in rebus ipsis“*, *„extra nostram mentem“*, *„extra nos“*, *„in obiectis“* wird unterschieden das *„in nostra cogitatione“*, *„in sola mente“*, *„in perceptione nostra“*, *„in sensu“* (Princ. philos. I, 57, 67, 70, 199). SPINOZA erklärt: *„Quaecumque percipimus tanquam in idearum obiectis, ea sunt in ipsis ideis obiective“* (Ren. Cart. princ. philos. I, def. III). *„Idea vera debet convenire cum ideato, hoc est id, quod in intellectu obiective continetur, debet necessario in natura dari“* (Eth. I, prop. XXX, dem.). *„Earum (rerum) esse obiectivum sive ideae“* (Eth. II, prop. VIII, coroll.). Bei BAYLE findet sich: *„Objectivement dans notre esprit — réellement hors de notre esprit“* (Oeuvr. div. III, p. 334 a). BAUMGARTEN bemerkt: *„Unum, quod percipitur, est obiectum conceptus et conceptus obiectivus; perceptio ipsa conceptus formalis est“* (Acroas. log. § 50). *„Fides sacra obiective“* (Glaubensinhalt) und *„fides sacra subiective“* (Glaubensact) werden unterschieden (Met. § 758).

A. F. MÜLLER übersetzt schon *„obiective“* mit *„an sich und außer dem Verstande“* (Einl. in d. phil. Wissensch. 1733, II, 63). Unter *„objectiven“* Begriffen versteht LAMBERT solche, die *„wirklich durch äußerliche Gegenstände erweckt werden“* (Neues Organ. Phaen. I, § 66). — Nach TETENS ist in der Behauptung des Objectiven der Gedanke verborgen, *„daß die Sache auf die Art, wie wir uns sie vorstellen, von jedem andern würde und müßte empfunden werden, der einen solchen Sinn für es hat, wie wir“* (Phil. Vers. I, 535). Das kommt schon der Bedeutung von *„obiectiv“* bei KANT nahe. *„Objectiv“* ist nach ihm nicht das *„An sich“* (s. d.), auch nicht das Individuell-Subjective, sondern das durch den Intellect gesetzmäßig Verknüpfte, allgemeingültig Gesetzte und Anerkannte, der Inhalt des allgemeinen, rein erkennenden Bewußtseins. *„Objective, von der Natur und dem Interesse des Subjects unabhängige Gründe“* (Log. S. 106). Objectiv, d. h *„aus Gründen, die für jedes vernünftige Wesen als ein solches gültig sind“* (WW. IV, 261). Urteile sind objectiv, *„wenn sie in einem Bewußtsein überhaupt, d. i. darin notwendig vereinigt werden“* (Prolegom. § 22; vgl. § 18 f.). Empfindung ist gegenüber dem Gefühle objectiv (Krit. d. Urt. I, § 3; s. Gültigkeit). Nach KIESEWETTER bedeutet objectiv *„allgemeingültig und notwendig“* (Gr. d. Log. S. 73). TENNEMANN erklärt: *„Was mit dem Wirklichen in unserem Bewußtsein als Grund zusammenhängt, das müssen wir als vernünftige Wesen für objectiv und wahr halten“* (Gr. d. Gesch. der Philos. S. 28).

Nach HEGEL ist Objectivität *„Gesetztsein“* durch das Denken, *„An-und-für-sich-sein“* des Gegenstandes im Begriffe, die *„Unmittelbarkeit, zu der sich der Begriff durch Aufhebung seiner Abstraction und Vermittlung bestimmt“* (Log. III, 177). *„Der Begriff durch eigene Tätigkeit setzt sich als die Objectivi-*

tät." Diese ist *„die Realität des Begriffs"* (Ästhet. I, 142). Nach HILLEBRAND existiert nichts im Objecte, was nicht im Denken bestimmbar ist, und umgekehrt, nichts kann als wahr gedacht werden, was nicht objective Existenz hat (Philos. d. Geist. II, 235). TRENDELENBURG betont: *„Subjectives und Objectives bezeichnen in der Erkenntnis Beziehungen, die sich einander nicht ausschließen, sondern unter Bedingungen einander fordern können. Die letzte Notwendigkeit wird ebenso für den Geist als für die Dinge Notwendigkeit sein, subjective und objective"* (Gesch. d. Kategor. S. 289).

Nach SCHOPENHAUER ist *„objectiv"* das Sein der Dinge für ein Subject (s. Object). Rein objectiv im Sinne der Sachhaftigkeit wird die Welt nur ästhetisch (s. d.) erfaßt, im Zustande der Vergessenheit des Subjects, wo man *„nicht mehr weiß, daß man dazu gehört"* (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 30). *„Objectivität — d. h. objective Richtung des Geistes, entgegengesetzt der subjectiven, auf die eigene Person, d. i. den Willen, gebunden"* (l. c. I. Bd., § 36). Sie kommt vorzugsweise dem Genie (s. d.) zu. — Nach SABATIER besteht die Objectivität der Wissenschaft *„in der notwendigen Verbindung, welche das wissenschaftliche Denken unter den Erscheinungen feststellt"*. Sie ist ein Ideales, zu jeder Erscheinung Hinzugefügtes (Religionsphilos. S. 296). Nach H. COHEN liegt die Objectivität der Anschauungsformen in deren Apriorität (Kants Theor. d. Erfahr.[2], S. 170). Objectivität beruht auf der Tätigkeit des Intellects. So auch P. NATORP: *„Von ‚Objectivierung' ist zu sprechen in dem Sinne, daß Wirklichkeit kein unmittelbares Datum (der Empfindung oder Vorstellung) ist, sondern erst auf der eigenen Leistung der Erkenntnis beruht, in Denkbeziehungen (am Gegebenen) sich dem Erkennenden erst aufbaut"* (Arch. f. system. Philos. III, 210 f.). E. KÖNIG erklärt: *„Objectiv nennen wir alles das, was nicht in willkürlicher Weise appercipiert werden kann, oder allgemeiner, was nicht in die Reihe fällt, die wir als die innere oder psychologische betrachten"* (Entwickl. d. Causalprobl. II, 383). RIEHL bemerkt: *„Objectiv sein heißt für jedes erkennende Wesen gültig sein"* (Philos. Kriticism. II 2, 164). — Nach SCHUPPE besteht die Objectivität der Erkenntnis nur *„in der absoluten Notwendigkeit, mit welcher ein bestimmtes Denken an das Bewußtsein als solches oder an das Bewußtsein überhaupt geknüpft ist"* (Grdz. d. Eth. S. 21; vgl. Object). — Vgl. MEINONG, Üb. Annahmen, S. 151 ff.

DILTHEY erklärt: *„Die ganze Richtung der Wissenschaft geht dahin, an Stelle der Augenblicksbilder, in welchen Mannigfaches aneinander geraten ist, vermittelst der vom Denken verfolgten Relationen, in denen diese Bilder im Bewußtsein sich befanden, objective Realität und objectiven Zusammenhang zu setzen"* (Einl. in d. Geisteswiss. I, 500). Nach WUNDT kann das Denken nicht aus Elementen, die Objectivität noch nicht enthalten, Objectivität schaffen; es kann sie nur bewahren oder in Frage stellen, wo logische Motive dazu bestehen (Syst. d. Philos. S. 97 ff.; Log. I[2], 426; Philos. Stud. XII, 331). Als objectiv gewiß gelten schließlich *„diejenigen Tatsachen, die auf dem Wege fortschreitender Berichtigung der Wahrnehmung nicht mehr beseitigt werden können"* (Log. I[2], 425 ff., 456; Syst. d. Philos.[2], S. 98). Vgl. SIGWART, Log. I[2], 6, 15, 255. — Vgl. Subjectiv, Gültigkeit, Object, Qualitäten, Realität.

Objectivation: Objectwerdung, Vergegenständlichung. SCHOPENHAUER besonders spricht von den verschiedenen Stufen der Objectivation des Dinges an sich, des Willens (s. d.) (W. a. W. u. V. I. Bd., § 17 ff.; II. Bd., C. 24 u. ff.). Vgl. Object, Objectivierung.

Objectivationstheorie nennt UPHUES (Psychol. d. Erk. I, 225 f.) die Ansicht, daß das Außenweltsbewußtsein in einer Objectivierung besteht, derart daß die Wahrnehmungsinhalte a. als Gegenstände gesetzt, b. auf Gegenstände übertragen werden. Die *„Bilder- oder Ausdruckstheorie"* hingegen (ARISTOTELES, einige Scholastiker, UPHUES, SCHWARZ u. a.) betrachtet die Vorstellung, den Wahrnehmungsinhalt als Ausdruck des Objects, des Transcendenten. Vgl. Object.

Objective Gültigkeit, Gewißheit s. Gültigkeit, Gewißheit.

Objective Logik s. Logik.

Objective Notwendigkeit s. Notwendigkeit.

Objective Realität s. Realität.

Objective Vernunft s. Vernunft.

Objective Wahrheit s. Wahrheit.

Objectiver Gedanke s. Gedanke, Begriff, Idee (HEGEL).

Objectiver Geist s. Geist, Gesamtgeist.

Objectiver Idealismus s. Idealismus.

Objectiver Schein s. Erscheinung, Schein.

Objectivierung: Vergegenständlichung, Beziehung der Empfindungen auf ein Object (s. d.).

Objectivismus: das Auffassen der Erfahrungsinhalte als objectiv gegeben (s. Object), das triebhafte, unreflectierte Verhalten des Geistes (STEINTHAL, GLOGAU, Abr. d. philos. Grundwiss. I, 337). Ethisch bedeutet *„Objectivismus"* die Aufstellung objectiver Maßstäbe und Zwecke für das Handeln (als Perfectionismus, Evolutionismus oder Naturalismus) (vgl. WUNDT, Eth.[2]). Vgl. Ethik.

Objectivität s. Objectiv.

Obreption: Erschleichung, s. Subreption.

Observation: Beobachtung (s. d.).

Occasio: Gelegenheit. Causa occasionalis: Gelegenheitsursache, Anlaß, Veranlassung.

Occasionalismus: System der Gelegenheitsursachen *(causae occasionales")*, nach welchem a. alle Einzelursachen nur *„Gelegenheiten"*, Anlässe sind, während die wahrhafte (active, bewirkende) Ursache Gott ist; b. die Coordinationen, Wechselbeziehungen von Seele und Leib nicht auf directer Wechselwirkung *(„influxus physicus"*, s. d.) beruhen, sondern von Gott (in jedem einzelnen Falle oder von Anfang an) hergestellt werden, so daß jeder physische Vorgang im Organismus für Gott die Gelegenheit gibt, einen entsprechenden psychischen auszulösen, und umgekehrt ein psychischer Vorgang die Gelegenheit für das Auftreten eines physischen ist.

Der allgemeine Occasionalismus wird schon von arabischen Philosophen (Ascharîya, Motakallimun) gelehrt (vgl. L. STEIN, Arch. f. Gesch. d. Philos.

I, 61; II, 207 ff.). *„Nullum corpus inveniri, quod actionem aliquam habeat, verum ultimum tantum agens Deum."* *„Dicunt etiam secundum istam hypothesin, quando homo movet (h. e. sibi videtur movere) calamum, hominem nequaquam illum movere, sed motum calami esse accidens a Deo in calamo creatum"* (bei MAIMONIDES, Doct. perpl. I, 73). *„Occasio"*, *„causa occasionalis"* ist nach DUNS SCOTUS das Object für die Betrachtung des Intellectes, dieser ist *„principalis causa"* (vgl. PRANTL, G. d. L. III, 211).

Nachdem schon DESCARTES zur Erklärung der Wechselwirkung zwischen den völlig verschiedenartigen Substanzen Leib und Seele der Annahme einer *„Assistenz"* (s. d.) Gottes bedurfte (Ep. II, 55), wird in der Schule des Cartesianismus, dem die directe Wechselwirkung zwischen Seele und Leib unbegreiflich erscheint, der psychophysische Occasionalismus ausgebildet. So bei REGIS (Cours de philos. I, p. 123 ff.), CORDEMOY (Discern. de l'âme et du corps). Bei CLAUBERG: *„Deus pro sapientia et libertate sua diversissimorum generum actus in homine sic necti voluit, ut alter ad alterum nulla similitudine intercedente referretur."* *„Corporis nostri motus tantummodo sunt causae procatarcticae, quae menti tanquam causae principali occasionem dant, has illasve ideas, quas virtute semper in se habet, hoc potius tempore quam alio ex se eliciendi ac vim cogitandi in actum deducendi"* (Opp. 219, 221). DE LA FORGE erklärt: *„Gravissimam hanc veritatem deducere possumus, quidquid in nobis fit, cuius conscii non sumus, spiritum non esse, qui id faciat."* *„Eum, qui corpus et mentem unire voluit, simul debuisse statuere et menti dare cogitationes, quas observamus in ipsa ex occasione motuum sui corporis esse, et determinare motus corporis eius ad eum modum, qui requiritur ad eos mentis voluntati subiiciendos"* (Tract. 1674, 16, 14, p. 129; 6, 1, p. 28). Nach GEULINCX stehen der Annahme einer directen Wechselwirkung zwischen Leib und Seele erstens die totale Verschiedenheit dieser Substanzen, zweitens der Umstand entgegen, daß wir das, dessen wir uns nicht bewußt sind, es zu tun, auch in Wirklichkeit nicht tun; von einer Einwirkung auf den Leib wissen wir nicht, wie sie gemacht wird, also kann sie nicht direct von uns, von unserer Seele ausgehen *(„Quod nescis, quomodo fiat, id non facis")*. Es erfolgt daher in Leib und Seele alles *„absque ulla causalitate, qua alterum hoc in altero causat, sed propter meram dependentiam, qua utrumque ab eadem arte et simili industria constitutum est"* (Eth. I, sct. II, § 2). *„Meum corpus . . . quod mihi occasio est percipiendi alia corpora huius mundi"* (Eth. annot. p. 204). *„Nec motus sequitur in membris meis voluntatem meam, sed voluntatem meam comitatur. Non ideo, inquam, pedes isti moventur, quia ego ire volo, sed quia alius id me volente vult"* (l. c. p. 211). Seele und Leib correspondieren einander *„sine ulla alterius in alterum causalitate vel influxu"*. Sie verhalten sich wie zwei Uhren, die ständig in Übereinstimmung miteinander gebracht werden (l. c. p. 212; vgl. LEIBNIZ, Gerh. I, 232). Nach MALEBRANCHE ist Gott der *„Ort"* der Geister und der Ideen (s. d.) der Dinge. Wir haben unsere Vorstellungen unmittelbar von Gott, in Übereinstimmung mit den Dingen, die wir ja in Gott erkennen (Rech. II, 6, 7; III). Damit verwandt ist die Lehre BERKELEYS (s. Idealismus). SPINOZA setzt an die Stelle des Occasionalismus den psychophysischen Parallelismus (s. d.), LEIBNIZ die prästabilierte Harmonie (s. d.), wonach Gott die Seele gleich im Anbeginne so geschaffen hat, daß sie sich der Reihe nach vorstellen muß, was im Körper geschieht, und der Körper so geschaffen worden ist, daß er von selbst tut, was der Seele entspricht (Theod. IB, § 62). Der Occasionalis-

mus verlangt eine beständige Reihenfolge von Wundern, einen Deus ex machina (l. c. § 61). CONDILLAC faßt die körperlichen Vorgänge als *„causes occasionelles“* der seelischen auf (Trait. de sensat. I, ch. 2, § 22). *„Les sens ne sont que la cause occasionelle des impressions que les objets font sur nous“* (Log. I, 1). So auch BONNET (Ess. de Psychol. C. 37).

SCHOPENHAUER bemerkt: *„Allerdings hat Malebranche recht: jede natürliche Ursache ist nur Gelegenheitsursache, gibt nur Gelegenheit, Anlaß zur Erscheinung jenes einen unteilbaren Willens, der das An-sich aller Dinge ist und dessen stufenweise Objectivierung diese ganze sichtbare Welt. Nur das Hervortreten, das Sichtbarwerden an diesem Ort, zu dieser Zeit, wird durch die Ursache herbeigeführt und ist insofern von ihr abhängig, nicht aber das Ganze der Erscheinung, nicht ihr inneres Wesen . . . Kein Ding in der Welt hat eine Ursache seiner Existenz schlechthin und überhaupt, sondern nur eine Ursache, aus der es gerade hier und gerade jetzt da ist“* (W. a. W. u. V. I. Bd., § 26). Eine Art Occasionalismus lehrt GIOBERTI. Auch LOTZE (Mikrok. I², 313 f., Med. Psychol. S. 77 f.). *„Überall besteht das Wirken eines a auf ein b darin, daß nach einer allgemeinen Weltordnung . . . ein Zustand α des a für b die zwingende Veranlassung ist, auf welche dieses b aus seiner eigenen Natur einen neuen Zustand β hervorbringt“* (Gr. d. Psychol. § 67). WINDELBAND bemerkt: *„Der Übergang der lebendigen Kraft aus einem Körper in den andern ist das ungelöste Rätsel der Naturwissenschaft: in ihr sind alle Ursachen . . . nur Gelegenheitsursachen, d. h. gegebene Bedingungen, auf deren Eintritt mit einer unbegriffenen, aber als factisch nachgewiesenen Notwendigkeit das getroffene Ding die ihm eigentümliche Kraft ausübt“* (Lehr. vom Zuf. S. 10). Vgl. Causalität, Ursache, Wechselwirkung.

Occultismus (*„Grenzwissenschaft“, „Xenologie“*): Geheimwissenschaft, *„Wissenschaft“* vom Occulten, Verborgenen, Unbekannten, der gewöhnlichen Erfahrung nicht Zugänglichen, von den geheimnisvollen Phänomenen und Kräften der Natur, insbesondere des menschlichen Geistes; er will, teilweise auf *„experimentellem“* Wege, teilweise durch Mystik (s. d.) und *„Theosophie“* (s. d.), schließlich (aber nicht ausschließlich) das Übersinnliche erforschen; er verbindet sich manchmal mit dem Spiritismus (s. d.). Vgl. AGRIPPA (De occulta philosophia). Vgl. die Zeitschriften: *„Sphinx“* (1886—95), *„Metaphysische Rundschau“* u. *„Neue Metaphys. Rundschau“, „Die übersinnliche Welt“, „Zeitschr. für Xenologie“, „Die Gnosis“*. Vgl. C. KIESEWETTER, Geschichte des neueren Occultismus 1891. Nach ihm sind occulte Vorgänge *„alle jene von der officiellen Wissenschaft noch nicht anerkannten Erscheinungen des Natur- und Seelenlebens, deren Ursachen den Sinnen verborgene, occulte sind“*; Occultismus ist *„die theoretische und praktische Beschäftigung mit diesen Tatsachen, resp. deren allseitige Erforschung“* (l. c. I, S. XI).

Od nennt K. VON REICHENBACH eine (hypothetische) Kraft, ein Dynamid, welches manchem Individuum (dem Magnetiseur) entströmen und von Sensitiven empfunden werden, welches auch auf Pflanzen einwirken soll (Odisch-magnetische Briefe 1852).

Offenbarung (revelatio, manifestatio): Enthüllung des Wesens und des Willens Gottes, Verkündigung der göttlichen Gebote durch (von Gott) inspirierte Geister. Die natürliche Offenbarung ist das Wirken Gottes in der Natur und im menschlichen Geiste.

JUSTINUS unterscheidet eine Offenbarung Gottes in seinen Geschöpfen, in der Vernunft des Menschen, durch Auserwählte (Moses, Propheten), durch Christus (Apol. II, 8). TERTULLIAN spricht von der Offenbarung Gottes in der Welt (Adv. Marc. I, 13; 18). Nach SCOTUS ERIUGENA u. a. ist die Welt eine Theophanie (s. d.). Nach DURAND VON ST. POURÇAIN (In sentent. theol.) offenbart sich Gott durch die Creatur, durch die Heilige Schrift, durch das Leben. — Nach CAMPANELLA offenbart sich Gott dem äußern und dem innern Sinne (De nat. rer. I, 1). Nach SPINOZA kann Gott sich dem Menschen nicht durch Worte oder andere äußere Zeichen offenbaren, nur durch sein Wesen und durch den Geist des Menschen kann er sich kundtun (De deo II, 24). Nach BERKELEY offenbart sich Gott (s. d.) auch in der Natur. LESSING erklärt: *„Offenbarung ist Erziehung, die dem Menschengeschlechte geschehen ist und noch geschieht.“* Wie die Erziehung, so gibt auch die Offenbarung *„dem Menschengeschlechte nichts, worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht auch kommen würde: sondern sie gab und gibt ihm die wichtigsten dieser Dinge nur früher“*. Gott hielt eine bestimmte Ordnung ein, er offenbart sich erst durch Moses, dann durch Christus, endlich wird er sich durch die Vernunft selbst offenbaren (Erzieh. d. Menschengeschl.). Auch KRUG erblickt den Zweck der Offenbarung in der *„Erziehung des Menschengeschlechts“* (Handb. d. Philos. II, 384). J. G. FICHTE anerkennt auf kritischem Wege die Möglichkeit einer Offenbarung (Vers. ein. Krit. aller Offenbar. § 15). Offenbarung ist *„eine Wahrnehmung, die von Gott gemäß dem Begriffe irgend einer dadurch zu gebenden Belehrung . . ., als Zwecke derselben in uns bewirkt wird“* (l. c. § 5). Der Ursprung des Offenbarungsbegriffes liegt in der praktischen Vernunft (l. c. § 6). Sollen Wesen, deren Natur gegen das Sittengesetz teilweise widerstreitet, die Moralität nicht ganz verlieren, so müssen auf dem Wege der Sinne moralische Antriebe an sie herangebracht werden. Da aber die Wesen nicht fähig sind, die Idee vom Willen des Heiligsten als Sittengesetze anders als durch einen Gesetzgeber vernünftiger Wesen zu empfangen, so mußte Gott sich *„durch eine besondere, ausdrücklich dazu und für sie bestimmte Erscheinung in der Sinnenwelt ihnen als Gesetzgeber ankündigen. Da Gott durch das Moralgesetz bestimmt ist, die höchstmögliche Moralität in allen vernünftigen Wesen durch alle moralischen Mittel zu befördern, so läßt sich erwarten, daß er, wenn dergleichen Wesen wirklich vorhanden sein sollten, sich dieses Mittels bedienen werde, wenn es physisch möglich ist“* (l. c. § 7 ff.). SCHLEIERMACHER erklärt: *„Jede ursprüngliche und neue Mitteilung des Weltalls und seines innersten Lebens an den Menschen ist eine Offenbarung“* (Üb. d. Relig. II, 127). SCHELLING und HEGEL sehen in der Geschichte eine Offenbarung des Absoluten (s. Sociologie). Daß das Absolute sich in der Welt offenbare, lehrt auch CHALYBAEUS (Wissenschaftsl. S. 313 f.) u. a. Nach DE BONALD ist die Offenbarung die Quelle der sittlichen Cultur (Oeuvres 1817/19). Den Offenbarungsgedanken erörtert GIOBERTI (Della filosofia della rivelazione 1856), der in der inneren Offenbarung die höchste Erkenntnis erblickt (s. Ontologismus). So auch MAMIANI (Filos. d. revelaz. p. 49 ff.). Für die Offenbarung erklärt sich PLANCK (Testam. ein. Deutschen S. 377 ff.). LOTZE betrachtet die Offenbarung als göttliche Einwirkung auf das Gefühl (Mikrok. III², 549). Ähnlich FR. SCHULTZE (Philos. d. Naturwiss. II, 405). A. DORNER erklärt: *„Das Christentum ist Offenbarungsreligion. Aber das Charakteristische ist, daß diese Offenbarung in ihrem Kern nicht mehr einen supernaturalen Charakter trägt,*

als wäre sie etwas dem Menschen Fremdes, sondern daß ihr Inhalt der Natur des Menschen entspricht, daß diese Mitteilung Gottes keine bloß äußere ist, sondern daß ihr Inhalt dem Menschen selbst innerlich zuteil wird und in Wahrheit gar nichts ist als die Erfahrung der wahren Gottesgemeinschaft, die ethisch bestimmt ist. Gott offenbart sich hier nicht einmal in einer gegebenen historischen Form, sondern er offenbart sich allen" (Gr. d. Religionsphilos. S. 114). „*Die Taten Gottes sind immer gesta Dei per hominem*" (l. c. S. 144; vgl. HARNACK, Wesen d. Christent.). Vgl. ROUSSEAU, Emile; NIETHAMMER, Vers. ein. Begründ. d. vernünft. Offenbarungsglaubens 1798; KÖPPEN, Üb. Offenbar. 1797; C. L. NITZSCH, De revelatione religion. 1808; SABATIER, Religionsphilos. S. 25. Vgl. Religion.

Ökonomie des Denkens (Princip der) ist eine Anwendung des „*Princips des kleinsten Kraftmaßes*" (s. d.) auf die geistigen, intellectuellen Vorgänge. Es ist ein (biologisch-psychologisches) Princip der Leistung größtmöglicher geistiger Arbeit mit den geringsten Mitteln und führt zur Verdichtung, Vereinheitlichung und Ordnung des Erfahrungsinhaltes. HODGSON erklärt: „*The fundamental law of all reasoning considered as an action is the law of parcimony, because it is the practical law of all voluntary effort to do the most we can with the least effort we can*" (Philos. of Reflex. I, 296). W. JAMES bemerkt: „*Der Trieb zur Sparsamkeit, zur Sparsamkeit nämlich mit den Mitteln des Denkens, ist der philosophische Trieb par excellence*" (Wille zum Glaub. S. 71). — Von der „*Ökonomie*" des Geisteslebens spricht J. H. FICHTE (Psychol. II, 106). R. AVENARIUS stellt als geistiges „*Princip des kleinsten Kraftmaßes*" den Satz auf: „*Die Änderung, welche die Seele ihren Vorstellungen bei dem Hinzutritt neuer Eindrücke erteilt, ist eine möglichst geringe.*" „*Der Inhalt unserer Vorstellungen nach einer neuen Apperception ist dem Inhalte vor derselben möglichst ähnlich*" (Philos. als Denk. d. Welt, Vorw.). E. MACH erklärt: „*Die Methoden, durch welche das Wissen beschafft wird, sind ökonomischer Natur*" (Wärmelehre S. 39). Er betont, daß die Naturwissenschaft „*den sparsamsten, einfachsten begrifflichen Ausdruck als ihr Ziel erkennt*" (Die ökon. Natur d. physikal. Forsch. S. 21). Vermittelst der Denkökonomie vermag das Denken die Erfahrungen zu ordnen, zu beherrschen (vgl. R. HÖNIGSWALD, Zur Krit. d. Machschen Philos. S. 40 ff.). H. CORNELIUS betont: „*Die Erklärung der Tatsachen erweist sich uns . . . überall als identisch mit dem Proceß einer Vereinfachung unserer Erkenntnis.*" Es beruht dies auf einem Streben des Erkennens nach Vereinfachung (Einl. in d. Philos. S. 32). Das Princip der Ökonomie des Denkens ist das Grundgesetz aller Verknüpfungen unserer Erfahrungen, es ist „*nichts anderes als der einfachste zusammenfassende Ausdruck unserer vorwissenschaftlichen wie unserer wissenschaftlichen Begriffsbildungen, welche aus den notwendigen Bedingungen für die Einheit unserer Erfahrung herfließen*" (l. c. S. 257). HUSSERL bemerkt: „*Vor aller Denkökonomie müssen wir das Ideal schon kennen, wir müssen wissen, was die Wissenschaft idealiter erstrebt . . ., ehe wir die denkökonomische Function ihrer Erkenntnis erörtern und abschätzen können*" (Log. Unt. I, 209). Vgl. Ding.

Om (ja): Symbol des Brahman, heiliger Laut. „*Om mane padme hum*": Gebetsformel der Tibetaner u. a. Buddhisten.

Omne agens agit per suam formam: Alles Tätige ist durch seine Form (s. d.) tätig (THOMAS AQUINAS, Sum. th. I, 3, 2c; Contr. gent. I, 43).

Omne verum omni vero consonat: Alle Wahrheiten stimmen miteinander überein (Scholastik).

Omne vivum ex ovo: Alles Lebendige entwickelt sich aus dem Ei (HARVEY).

Omneïtät (omneitas): Ganzheit. Vgl. KRAUSE (Vorles. üb. das Syst. S. 53).

Omnia in omnibus (*πάντα ἐν παντί*): Alles (ist) in allem (ANAXAGORAS, s. d. u. Homöomerien). PROKLUS sagt: *πάντα ἐν πᾶσιν, οἰκείως δὲ ἐν ἑκάστῳ* (Instit. theol. 103). Nach HERMOGENES haben die Teile der Materie „*omnia simul ex omnibus . . . ut ex partibus totum dinoscatur*" (bei Tertull. adv. Herm. 39). Nach SCOTUS ERIUGENA ist Gott „*omnia in omnibus*" (De div. nat. II, 2). Nach NICOLAUS CUSANUS ist jedes Ding eine Contraction des Alls: „*omnis res actu existens contrahit universa, ut sint actu id quod est.*" Das „*omnia in omnibus*" betont MARCUS MARCI, nach welchem die „*ideae seminales*" in allem sind (Philos. vetus restit. 1662). „*Tota in minimis natura*": MALPIGHI.

Omnis cellula ex cellula: Jede organische Zelle stammt von einer Zelle (VIRCHOW).

Ontogenese (Ontogonie): Entwicklung des Einzelnen, des Individuums, im Unterschiede von der Phylogenese. Vgl. Biogenetisches Grundgesetz.

Ontologie (ontologia): Wissenschaft vom Sein, vom Seienden (*ὄν*) als solchem, von den allgemeinsten, fundamentalen, constitutiven Seinsbestimmungen (= allgemeine Metaphysik, s. d.; *πρώτη φιλοσοφία* des ARISTOTELES).

Bei CLAUBERG tritt „*Ontologie*" zuerst (auch als „*Ontosophie*") auf. „*Sicuti autem θεοσοφία vel θεολογία dicitur quae circa Deum occupata est scientia: ita haec, quae non circa hoc vel illud ens speciali nomine insignitum vel proprietate quadam ab aliis distinctum, sed circa ens in genere versatur, non incommode ontosophia vel ontologia dici posse videatur*" (Opp. p. 281). Bei CHR. WOLF ist die Ontologie der erste Teil der Metaphysik. „*Ontologia seu philosophia prima est scientia entis in genere, seu quatenus ens est*" (Ontolog. § 1). „*Ea demonstrare debet, quae entibus omnibus sive absolute, sive sub data quadam constitutione conveniunt*" (l. c. § 8). Es gibt eine „*ontologia naturalis*" und „*artificialis*" (l. c. § 21). „*Ontologia est pars illa philosophiae, quae de ente in genere et generalibus entium affectionibus agit*" (Philos. rational. § 73). Nach BAUMGARTEN ist die Ontologie „*scientia praedicatorum entis generaliorum*" (Met. § 41). BILFINGER erklärt: „*Ontologia generales habitudines considerat ut entia sunt,*" „*explicat ens qua ens, sive essentiam, et quae ad illam pertinent, generaliter*" (Dilucidat. § 4, 6). Nach J. EBERT werden in der Ontologie „*die Eigenschaften, welche allen Dingen gemein sind*", erklärt (Vernunftlehre S. 9).

KANT setzt an die Stelle der früheren Ontologie die Transcendentalphilosophie (s. d.). „*Die Ontologie ist diejenige Wissenschaft (als Teil der Metaphysik), welche ein System aller Verstandesbegriffe und Grundsätze, aber nur sofern sie auf Gegenstände gehen, welche den Sinnen gegeben und also durch Erfahrung belegt werden können, ausmacht. Sie berührt nicht das Übersinnliche, welches doch der Endzweck der Metaphysik ist, gehört also zu dieser nur als Propädeutik, als die Halle oder der Vorhof der eigentlichen Metaphysik, und wird Transcendentalphilosophie genannt, weil sie die Bedingungen und ersten*

Elemente aller unserer Erkenntnis a priori enthält“ (Üb. d. Fortschr. d. Met. S. 98). — Bei J. J. WAGNER (Org. d. menschl. Erk.) ist die Ontologie das System der Kategorien. HEGEL erneuert die Ontologie, die bei ihm Logik und Metaphysik zugleich ist, als „*die Lehre von den abstracten Bestimmungen des Wesens*“ (Encykl. § 33). Von Bedeutung ist die Ontologie bei ROSMINI, besonders bei GIOBERTI, MAMIANI (Sull' ontologia e del metodo) u. a. Bei HERBART ist sie wieder ein Teil der Metaphysik (Allgem. Met. § 199 ff.). Als Seinslehre tritt sie auf bei BRANISS (Syst. d. Met. S. 215 ff.), TRENDELENBURG, ULRICI, CHALYBAEUS (Wissenschaftslehre S. 95 ff.) u. a., als Teil der Erkenntnistheorie bei vielen Philosophen. Nach RIEHL ist sie „*die Wissenschaft der Dinge aus Begriffen*“ (Philos. Kriticism. I 1, 266), nach SCHUPPE „*Erkenntnis der Grundzüge des Wirklichen*“ (Log. S. 4). Vgl. Philosophie, Metaphysik, Ontologismus.

Ontologisch: auf die Seinslehre bezüglich. Vgl. Ontologismus.

Ontologische Gesetze *(„Leggi ontologiche“):* nach ROSMINI eine Art der Gesetze für die Vernunfttätigkeit (Objectivität, Denk- und Seinsmöglichkeit des Gedachten) (Psicolog. § 1293, 1344; vgl. § 1399).

Ontologische Wissenschaften s. Nomologisch.

Ontologisches Argument für das Dasein Gottes besteht in dem Schlusse vom Begriffe Gottes auf die Existenz der Gottheit: Gott muß als Seiendes notwendig gedacht werden, also existiert Gott; die Existenz folgt aus seinem Begriffe. Sagt man: Gott muß als seiend gedacht werden, daher existiert er, so ist dies ein Fehlschluß, denn der Satz schließt schon die (nicht erwiesene) Realität Gottes ein. (Nur wenn ein realer Gott besteht, dann muß ihm die Existenz zugeschrieben werden.) Dagegen hat der Satz: Gott muß (auf Grund aller Erfahrungen, aller denkenden Weiterführung derselben, aller Postulate des Denkens und Gemüts) als seiend gedacht werden, den Wert einer Wahrheit mit (höchstem) Wahrscheinlichkeitswert.

Das ontologische Argument hat verschiedene Fassungen. Zuerst wird es von ANSELM VON CANTERBURY gebraucht. Er meint: Mindestens dem Begriff nach existiert (und zwar als das zuhöchst gedachte Wesen) Gott (im Geiste des Menschen); das höchste Wesen kann aber nicht bloß in der Vorstellung existieren; es muß daher auch an sich existieren. „*Et quidem credimus, te (Gott) esse aliquid, quo nihil maius cogitari possit. — Sed certe ipse insipiens, quum audit hoc ipsum quod dico: bonum quo maius nihil cogitari potest, intelligit utique quod audit, et quod intelligit utique in eius intellectu est, etiam si non intelligat illud esse. — Convincitur ergo insipiens esse vel in intellectu aliquid bonum, quo maius cogitari nequit, quia hoc quum audit intelligit, et quidquid intelligitur in intellectu est. At certe id, quo maius cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim, quo maius cogitari non potest, in solo intellectu foret, utique eo, quod maius cogitari non potest, maius cogitari potest. — Existit ergo procul dubio aliquid, quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re.*“ „*Hoc ipsum autem sic vere est, ut nec cogitari possit non esse. Nam potest cogitari aliquid esse, quod non possit cogitari non esse, quod maius est utique eo, quod non esse cogitari potest. Quare si id, quo maius nequit cogitari, potest cogitari non esse, id ipsum quo maius cogitari nequit, non est id, quo maius cogitari nequit, quod convenire non potest. Vero ergo est aliquid, quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari possit non*

esse, et hoc es tu, Deus noster" (Proslog. 2, 3). Dagegen wendet GAUNILO ein, man könne solcherweise z. B. auch von der Vorstellung einer vollkommenen Insel auf deren Existenz schließen (Liber pro insip. 5—6). ANSELM betont dagegen, daß der Begriff Gottes der eines notwendigen Wesens sei, das nicht als nicht seiend gedacht werden könne (Liber apologet. 3).

DESCARTES schließt aus dem im Begriffe Gottes als des vollkommensten Wesens enthaltenen Merkmal des notwendig-ewigen Seins auf die Existenz Gottes. „*Considerans deinde [mens] inter diversas ideas, quas apud se habet, unam esse entis summe intelligentis, summe potentis et summe perfecti, quae omnium longe praecipua est, agnoscit in ipsa existentiam, non possibilem et contingentem tantum, quemadmodum in ideis aliarum omnium rerum, quas distincte percipit, sed omnino necessariam et aeternam. Atque ut ex eo quod, exempli causa, percipiat in idea trianguli necessario contineri, tres eius angulos aequales esse duobus rectis, plane sibi persuadet triangulum tres angulos habere aequales duobus rectis; ita ex eo solo, quod percipiat, existentiam necessariam et aeternam in entis summe perfecti idea contineri, plane concludere debet, ens summe perfectum existere*" (Princ. philos. I, 14). „*Ex eo, quod non possim cogitare Deum nisi existentem, sequitur existentiam a Deo esse inseparabilem, ac proinde illum re vera existere, non quod mea cogitatio hoc efficiat, sive aliquam necessitatem ulli rei imponat, sed contra quia ipsius rei, nempe existentiae Dei, necessitas me determinat ad hoc cogitandum*" (Medit. V, p. 33; vgl. De meth. IV, p. 23). Ferner kann die Idee des Vollkommenen, Unendlichen nur vom Vollkommenen selbst herrühren (Princ. philos. I, 17 f., s. Gottesbeweise). SPINOZA nimmt das ontologische Argument zur Grundlage seines Systems. Unter „*causa sui*" (s. d.) versteht er „*id, cuius essentia involvit existentiam, sive id, cuius natura non potest concipi nisi existens*" (Eth. I, def. I). Gott oder die Substanz existiert notwendig, denn „*posse existere potentia est*" (l. c. prop. XI). Gottes Existenz ist eine ewige Wahrheit. Würde Gott nicht existieren, könnte der Geist ihn nicht denken (Em. intell.). LEIBNIZ schließt auf Gottes Existenz aus dem Begriffe des vollkommensten Wesens, sofern die Möglichkeit dieses Begriffes feststeht und ein zureichender Grund dazu besteht (Monadol. § 45).

Das ontologische Argument bestreitet KANT. „*Die unbedingte Notwendigkeit der Urteile . . . ist nicht eine absolute Notwendigkeit der Sachen.*" „*Wenn ich das Prädicat in einem identischen Urteile aufhebe und behalte das Subject, so entspringt ein Widerspruch, und daher sage ich: jenes kommt diesem notwendigerweise zu. Hebe ich aber das Subject zusamt dem Prädicate auf, so entspringt kein Widerspruch; denn es ist nichts mehr, welchem widersprochen werden könnte. Einen Triangel setzen und doch die drei Winkel desselben aufheben, ist widersprechend, aber den Triangel samt seinen drei Winkeln aufheben, ist kein Widerspruch. Gerade ebenso ist es mit dem Begriffe eines absolut-notwendigen Wesens bewandt. Wenn ihr das Dasein desselben aufhebt, so hebt ihr das Ding selbst mit allen seinen Prädicaten auf, wo soll alsdann der Widerspruch herkommen*" (Krit. d. rein. Vern. S. 469 f.). Existenz ist kein Merkmal eines Begriffes oder Dinges, das Wirkliche enthält nicht mehr als das Mögliche. „*Hundert wirkliche Taler enthalten nicht das Mindeste mehr als hundert mögliche*" (l. c. S. 473). „*Denke ich mir nun ein Wesen als die höchste Realität (ohne Mangel), so bleibt noch immer die Frage: ob es existiere oder nicht. Denn obgleich an meinem Begriffe von dem möglichen, realen Inhalte eines Dinges*

überhaupt nichts fehlt, so fehlt doch noch etwas an dem Verhältnisse zu meinem ganzen Zustande des Denkens, nämlich: daß die Erkenntnis eines Objects auch a posteriori möglich sei" (ib.). „*Unser Begriff von einem Gegenstande mag also enthalten, was und wieviel er wolle, so müssen wir doch aus ihm herausgehen, um diesem die Existenz zu erteilen. Bei Gegenständen der Sinne geschieht dieses durch den Zusammenhang mit irgend einer meiner Wahrnehmungen nach empirischen Gesetzen; aber für Objecte des reinen Denkens ist ganz und gar kein Mittel, ihr Dasein zu erkennen, weil es gänzlich a priori erkannt werden müßte, unser Bewußtsein aller Existenz aber . . . gehöret ganz zur Einheit der Erfahrung*" (l. c. S. 474). „*Es ist also an dem so berühmten ontologischen (cartesianischen) Beweise vom Dasein eines höchsten Wesens aus Begriffen alle Mühe und Arbeit verloren, und ein Mensch möchte wohl ebensowenig aus bloßen Ideen an Einsichten reicher werden, als ein Kaufmann an Vermögen, wenn er, um seinen Zustand zu verbessern, seinem Kassenbestande einige Nullen anhängen wollte*" (l. c. S. 475). — Früher stellte Kant selbst das Argument auf, es gebe ein Wesen, dessen Dasein der Möglichkeit seiner und aller Dinge vorangehe und dessen Dasein unbedingt notwendig sei (Princ. prim. sct. 2, 7; WW. II, 132 ff.).

Nach SCHELLING ist zu schließen: wenn Gott existiert, so existiert er notwendig, nicht zufällig (WW. I 10, 16 f.). HEGEL verteidigt das ontologische Argument. Gegen Kant erklärt er, es „*müßte bedacht werden, daß, wenn von Gott die Rede sei, dies ein Gegenstand anderer Art sei als hundert Taler und irgend ein besonderer Begriff, Vorstellung oder wie es Namen haben wolle. In der Tat ist alles Endliche dies und nur dies, daß das Dasein desselben von seinem Begriffe verschieden ist. Gott aber soll ausdrücklich das sein, das nur ‚als existierend gedacht' werden kann, wo der Begriff das Sein in sich schließt. Diese Einheit des Begriffs und des Seins ist es, die den Begriff Gottes ausmacht*" (Encykl. § 51). „*Das, was dieses unmittelbare Wesen weiß, ist, daß das Unendliche, Ewige, Gott, das in unserer Vorstellung ist, auch ist, — das im Bewußtsein mit dieser Vorstellung unmittelbar und unzertrennlich die Gewißheit ihres Seins verbunden ist*" (l. c. § 64, 68, 76, 193; vgl. WW. XII 171 ff., 471 ff.). Nach MAMIANI würde der Gedanke des absolut Größten nicht bestehen bleiben, wenn kein reales Object ihm entspräche (Conf. I, 80 ff.) W. ROSENKRANTZ hingegen erklärt: „*Der Fehler des ontologischen Beweises . . besteht . . . darin, daß er das notwendige Sein in den Prämissen lediglich dem Begriffe Gottes entnimmt und als ein logisches voraussetzt, im Schlußsatz dagegen als ein wirkliches, außer dem Denken befindliches folgert*" (Wissensch d. Wiss. I, 451).

J. H. FICHTE bemerkt: „*Das Vorhandensein der Idee eines Unbedingten in unserem Bewußtsein beweist die reale Existenz dieses Unbedingten (oder Gottes).*" Denn wir kennen nur Bedingtes (Psychol. II, 120). Nach ULRICI hätten wir lauter Folgen ohne Grund, wenn nicht der letzte Grund nur Grund und nicht Folge wäre (Gott u. d. Nat. S. 449). LOTZE schließt „*Wäre das Größte nicht, so wäre das Größte nicht, und es ist ja unmöglich daß das Größte von allem Denkbaren nicht wäre*" (Mikrok. III[4], 557 G. SPICKER meint, der ontologische Beweis sei „*kein Argument, sondern ein Postulat des Gemütes und der Religion. Es handelt sich darin nicht sowohl um die reale Existenz, als um die ideale Beschaffenheit oder größtmöglich Vollkommenheit. So gefaßt bekommt dieser Beweis einen Sinn und braucht nicht*

in Bausch und Bogen abgelehnt und verworfen zu werden“ (Kampf zweier Weltansch. S. 212). A. DORNER führt die Notwendigkeit der Annahme der Existenz Gottes darauf zurück, „*daß, wenn wir überhaupt erkennen wollen, wir das allerrealste Wesen voraussetzen müssen*“. „*Die Notwendigkeit der Annahme der Existenz Gottes ist in unserem Denkvermögen selbst begründet. Sie beruht darauf, daß wir reale Kategorien denken müssen. Wir denken die Kategorie der in sich beruhenden Substanz mit Notwendigkeit. Wenn dieser Kategorie nichts Seiendes entsprechen würde, so würde unsere denkende Vernunft, die diese Kategorie bildet, für unser Erkennen unbrauchbar sein*“ (Gr. d. Religionsphilos. S. 205 f.). HAGEMANN wiederum erklärt: „*Das Object des Gottesbegriffs ist freilich . . . ein Wesen, worin Dasein und Wesenheit zusammenfallen, aber unser abstracter Begriff Gottes vermittelt uns nicht diese Einsicht, daß das Dasein von seinem Wesen unzertrennlich sei*“ (Met.², S. 149). Vgl. WUNDT, Syst. d. Philos.², S. 178.

Ontologisches Problem s. Metaphysik.

Ontologisches Verfahren oder methodischer Ontologismus ist das rein begrifflich-deductive, das aus Begriffen Existenz, Realität ableitende, construierende Verfahren (s. Philosophie). Gegner des Ontologismus sind HUME, KANT und andere Erkenntniskritiker.

Ontologismus heißt die Lehre, daß das Seiende, Gott, unmittelbar durch seine Idee, durch eine Selbstoffenbarung im Geiste erfaßt werde, daß das absolute Sein selbst Object unmittelbarer geistiger Intuition sei, daß jede Philosophie auf Offenbarung, auf objective Wesenheiten sich stützen müsse. Das ist die Ansicht GIOBERTIS, dessen ontologische Formel lautet: „*L' Ente crea l'esistente*“, das Wesen schafft die Existenz, und die Existenz kehrt zum Wesen (Sein) zurück (Introduz. I, 4). Auf das Seiende (die Idee an sich) geht die „*Scienza ideale*“ (l. c. I, 5). Als Lehre von den Ideen, welche Modi der realen Existenz Gottes seien, tritt (als Erneuerung der Anschauung von MALEBRANCHE) der Ontologismus im 19. Jahrhundert in Frankreich und Holland auf (CARTUYVELS, HUGOUIN, Ontologie 1856/57). Vgl. Psychologismus.

Ontosophie s. Ontologie.

Ontotheologie: Betrachtung Gottes bloß aus Begriffen (KANT, Vorles. üb. d. philos. Religionslehre S. 17, 34 ff.).

Operari sequitur esse: das Handeln ist dem Sein (dem Charakter des Tätigen) gemäß, hängt von diesem ab. Ein scholastischer Satz (vgl. THOMAS, Sum. th. I, 75, 3), der besonders von SCHOPENHAUER für das Problem der Willensfreiheit (s. d.) verwertet wird.

Ophiten oder Naassener (Schlangenanbeter): Name einer gnostischen (s. d.) Secte, welche den (bösen) Schlangengeist (zugleich) als weises und gutes Wesen verehrte.

Opposition (oppositio): Entgegensetzung, Gegensatz (s. d.) zweier Urteile (als conträr, contradictorisch oder subconträr, s. d.; vgl. ARISTOTELES, Anal. prior. I 2, 72 a 11; De interpret. 7, 17 b 16: *ἀντιφατικῶς* = contradictorisch, *ἐναντίως* = conträr; vgl. APULEIUS bei Prantl, G. d. L. I, 582; *ὑπεναντίον* = subcontrarium bei ALEXANDER VON APHRODISIAS, BOËTHIUS). Die Scholastiker unterscheiden „*oppositio enunciationum*“ und „*terminorum*“. —

KANT unterscheidet die *„dialektische"* von der (auf dem Satze des Widerspruches fußenden) *„analytischen"* Opposition (Krit. d. r. Vern. S. 410), die logische von der realen Opposition (s. Gegensatz). Vgl. SIGWART, Log. I², 167, 437.

Oppositionsschlüsse sind unmittelbare Schlüsse, welche aus der Wahrheit eines Urteils die Falschheit des contradictorisch entgegengesetzten und umgekehrt folgern. Vgl. J. EBERT, Vernunftlehre S. 95; HAGEMANN, Log. u. Noet.⁵, S. 51; SCHUPPE, Log. S. 50 f. u. a.

Optimismus (von optimus, Bester) bedeutet: 1) die Ansicht, die Welt sei die beste aller möglichen, sei durchaus vollkommen oder so vollkommen als möglich; 2) die Ansicht, daß trotz aller empirisch vorkommenden, nicht zu leugnenden, notwendigen Übel (s. d.) die Welt, das Dasein einer Vielheit von Wesen, gut, zweckmäßig, wertvoll sei, daß also das Sein der Welt ihrem Nichtsein vorzuziehen, das (endliche) Leben zwar *„der Güter höchstes nicht"*, nicht von absolut-ewigem Werte (der nur dem Allsein zukommt), aber doch (als Mittel zur Förderung der Allwesenheit in uns und in den andern) zu bejahen sei; 3) die Gemütsdisposition, welche die Welt, das Leben, den Menschen von der guten, besten Seite auffaßt, vertrauensvoll den guten Ausgang der Dinge, den Fortschritt im kleinen wie im großen erwartet.

Schon im Alten Testament ist der Optimismus ausgesprochen: *Πάντα καλά* — alles von Gott Geschaffene ist gut. Optimisten sind auch die meisten griechischen Philosophen. So PLATO, nach welchem der Demiurg (s. d.) als der Beste nur das Schönste schaffen konnte (*θέμις δὲ οὔτ' ἦν οὔτ' ἔστι τῷ ἀρίστῳ δρᾶν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον*, Tim. 30 A). Die Welt ist ein *ζῷον ἔμψυχον, τέλεον* (Tim. 30 A, 32 D), ein seliger Gott (*εὐδαίμονα θεὸν αὐτὸν ἐγεννήσατο*, Tim. 34 B). *Θνητὰ γὰρ καὶ ἀθάνατα ζῷα λαβὼν καὶ ξυμπληρωθεὶς ὅδε ὁ κόσμος, οὕτω ζῷον ὁρατὸν τὰ ὁρατὰ περιέχον, εἰκὼν τοῦ ποιητοῦ, θεὸς αἰσθητός, μέγιστος καὶ ἄριστος κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος γέγονεν, εἷς οὐρανὸς ὅδε μονογενὴς ὤν* (Tim. 92 B). Auch ARISTOTELES ist mit seiner Teleologie (s. d.) zu den Optimisten zu rechnen. So auch die Stoiker. Nach KLEANTHES wendet Gott alles zum Guten: *Οὐδέ τι γίγνεται ἔργον ἐπὶ χθονὶ σοῦ δίχα, δαῖμον, οὔτε κατ' αἰθέριον θεῖον πόλον οὔτ' ἐπὶ πόντῳ, πλὴν ὁπόσα ῥέζουσι κακοὶ σφετέρῃσιν ἀνοίαις. Ἀλλὰ σὺ καὶ τὰ περισσὰ ἐπίστασαι ἄρτια θεῖναι, καὶ κοσμεῖς τὰ ἄκοσμα, καὶ οὐ φίλα σοὶ φίλα ἐστίν* (Hymn. auf Zeus, Stob. Ecl. I, 30). Alles ist nach CHRYSIPP durch die *εἱμαρμένη* geordnet (s. Schicksal). *„Neque enim est quicquam aliud praeter mundum, cui nihil absit quodque undique atque perfectum expletum sit omnibus suis numeris et partibus"* (CICERO, De nat. deor. II, 37; gegen solche Auffassung EPIKUR, bei Lactant., De ira Dei 13, 19 u. KARNEADES, bei Cicer., Acad. II, 38, 120; De nat. deor. III, 32, 80). Nach PLOTIN ist alles Böse (s. d.) negativer Art, führt meist zum Guten (Enn. III, 2, 5). Nach BOËTHIUS regiert ein guter Lenker die Welt, in der alles gut und gerecht ist; jedes Ding hat sein festes Gesetz, das es beherrscht und zum Guten führt (Consol. philos. IV).

Den endgültigen Sieg des Guten über das Böse betonen (im Sinne des Parsismus) die Manichäer. Nach TERTULLIAN ist die Welt durch die Güte Gottes geschaffen, ist gut (De spect. 2; Adv. Marc. II, 17). Alles ist vernünftig geordnet (De an. 43; Apol. 17). Die Harmonie und Schönheit der Welt, in der alles zum Guten verknüpft wird, betont GREGOR VON NYSSA (De hom. opif. 1; De an. et resurr. p. 229). — AUGUSTINUS erklärt alles Sein

als solches für gut. *„In quantum est, quidquid est, bonum est“* (De vera relig. 21; Confess. VII, 12). *„Cum omnino natura nulla sit malum, nomenque hoc non sit nisi privationis boni“* (De civ. Dei XI, 22). So auch THOMAS (In lib. sent. 1, d. 44) u. a.

Die Vollkommenheit und Schönheit der Welt behaupten NICOLAUS CUSANUS (De ludo globi I, f. 154), G. BRUNO (De la causa), SHAFTESBURY (Charact. II, p. 4), POPE (*„Whatever is, is right“*, Essay on man I, 294). Eine Theorie des Optimismus gibt LEIBNIZ. Die Welt ist von allen (im Geiste Gottes) möglichen die beste, denn Gott, der Vollkommenste, kann nur das möglichst Beste gewählt haben (Princip. de la nat. 10; Theod. I B, § 116). Wäre die Welt nicht die bestmögliche, so hätte Gott eine vollkommenere nicht gekannt, nicht schaffen können oder wollen, was der Weisheit, Allmacht oder Allgüte Gottes widerspricht (ib.). Gott hat die Dinge so geschaffen, daß sie durch ihre eigene Natur zum Guten führen (Gerh. VI, 605). *„Il y a autant de vertu et de bonheur qu'il est possible“* (ib.). Das Unzweckmäßige, Üble dient höheren Zwecken (Monadol. 90). Gegen Leibniz erklärt sich VOLTAIRE (im *„Candide“*), auch HUME. CHR. WOLF erklärt: *„Die gegenwärtige Welt ist die beste. Wäre eine bessere als diese möglich gewesen, so hätte es nicht geschehen können, daß er (Gott) die unvollkommenere ihr vorgezogen hätte“* (Vern. Ged. I, § 982). Optimisten sind die deutschen Popularphilosophen, so z. B. MENDELSSOHN: *„Alle Gedanken Gottes, insoweit sie das Beste zum Vorwurf haben, gelangen zur Wirklichkeit“* (Morgenst. I, 12, S. 205; vgl. dagegen „Jerusal.“ II, S. 44 ff.). Zum Optimismus bekennt sich auch GOETHE (W. II, 390).

KANT wendet sich zwar gegen den eudämonologischen (das Überwiegen der Lust behauptenden) Optimismus (WW. Rosenkr. VII 2, 144, 274, 277, 318), vertritt aber einen evolutionistischen Optimismus des Fortschritts der Menschheit (l. c. VII, S. 330; VIII 2, 271). Nach J. G. FICHTE hat das All das Gepräge des Geistes, *„stetes Fortschreiten zum Vollkommenen in einer geraden Linie, die in die Unendlichkeit geht“* (Anweis. zum sel. Leben, WW. V, 408). Nach HEGEL ist *„alles Wirkliche vernünftig“* (s. Panlogismus). CHR. KRAUSE erklärt: *„Die Welt mit allen ihren inneren Wesen und Harmonien ist göttlich, ein würdiges Werk und Ebenbild Gottes. Aus der Fülle der ewigen Macht und Weisheit und Güte stammt alles, was ist“* (Urb. d. Menschh. S. 6). Optimistisch ist die Philosophie NIETZSCHES, LOTZES, FECHNERS, WUNDTS, ÖLZELT-NEVINS (Kosmodicee) u. a. E. DÜHRING bemerkt: *„Die erforderliche Zutrauensfähigkeit hängt von der Gutartigkeit des Gemüts ab; nur der, welcher im innersten Kern seines Wesens selber das Gute will, wird auch das Gute als entscheidenden Charakterzug in der Gesamtanlage der Dinge voraussetzen“* (Wirklichkeitsphilos. S. 87). GIZYCKI hält weder den Pessimismus noch den Optimismus, sondern nur den *„Meliorismus“* (G. ELIOT) für haltbar, den Glauben an den Wert des Lebens und an die Fähigkeit, diesen zu erhöhen (Moralphilos. S. 90). Ähnlich P. CARUS (Fundamental Problems[2], 1894). DUBOC bezeichnet als charakteristisches Merkmal der (von ihm vertretenen) optimistischen Weltanschauung die *„Überzeugung von einem Fortschreiten in der innerlichen Weltbewegung zu einem höheren vollkommeneren Lebensinhalt“* (Der Optim. S. 132). Einen *„teleologischen“* Optimismus verbindet mit dem *„eudämonologischen“* Pessimismus (s. d.) ED. VON HARTMANN. H. LORM kommt auf Grund eines erkenntnistheoretischen *„Pessimismus“* (s. d.) zu einem *„grundlosen Optimismus“*, der in dem *„Gefühle*

der Unendlichkeit" besteht (Der grundlose Optim. S. 247 ff., 260). Vgl. Pessimismus, Theodicee, Böses, Übel.

Optische Täuschung s. Sinnestäuschung.

Optisches Paradoxon nennt F. BRENTANO eine Art der Sinnestäuschung, der zufolge zwei gleich große parallele Linien von der Form: verschieden groß erscheinen. Dies beruht nach ihm auf der Überschätzung kleiner, der Unterschätzung großer Winkel. Nach LIPPS hingegen handelt es sich hier darum, welche Vorstellung von Bewegung beim Betrachten der Linien uns beherrscht (Zeitschr. f. Psychol. III, 498; ähnlich VOLKMANN, Psychol. II[4], 103 ff.).

Ordnung (ordo, *διάθεσις*) ist die feste Bestimmtheit des Zusammen von Mannigfaltigkeitselementen in Raum, Zeit oder Causalität, in der Außen- oder Innenwelt, die Verteilung, Einteilung, Gliederung nach Zusammengehörigkeiten. Die Ordnung der Naturphänomene wird uns nicht fertig „*gegeben*", sondern muß erst von unserem Intellecte gesetzt, (nach-) construiert werden, allerdings schon auf Grundlage der Bestimmtheiten der Wahrnehmungsdata.

Nach ARISTOTELES ist Ordnung im Sinne von Disposition (*διάθεσις*) *τοῦ ἔχοντος μέρη τάξις* (Met. IV 19, 1022b 1). Nach AUGUSTINUS ist „*ordo*" „*parium dispariumque distribuens loca dispositio*" (De civit. Dei XIX, 13). Nach THOMAS ist „*ordo*" „*determinata relatio partium ad invicem*" (11 met. 12a). Nach MICRAELIUS „*dispositio parium et disparium, suum cuique locum tribuens*" (Lex. philos. p. 770). Es gibt „*ordo doctrinae*" und „*naturae*" (l. c. p. 771). Nach SPINOZA ist „*ordo et connexio idearum idem ac ordo et connexio rerum*" (Eth. II, prop. VII). CHR. WOLF definiert: „*Ordo est similitudo obvia in modo, quo res iuxta se invicem collocantur, vel se invicem consequuntur*" (Ontolog. § 472). Ordnung ist die „*Ähnlichkeit des Mannigfaltigen in dessen Folge auf- und nacheinander*" (Vern. Ged. I, § 132). BONNET bemerkt: „*Les êtres coexistent ou se succèdent sous des rapports en vertu desquels ils conspirent à un certain but. De cette relation de coexistence ou de succession l'esprit déduit la notion de l'ordre*" (Ess. analyt. XV, 257). Nach HOLBACH ist die Naturordnung „*la nécessité envisagée relativement à la suite des actions ou la chaîne liée des causes et des effets*" (Syst. de la nat. p. 58).

KANT betont: „*Die Ordnung und Regelmäßigkeit . . . an den Erscheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir selbst hinein*" (Krit. d. r. Vern. S. 134), nämlich durch unsere apriorischen (s. d.) Anschauungs- und Denkformen (s. Kategorien, Axiome, Natur). — Nach AHRENS heißt ordnen „*ein Ganzes in der inneren relativen Selbständigkeit der Teile oder Glieder regeln*" (Naturrecht I, 279). RÜMELIN unterscheidet die theoretische Ordnung der Gedanken und die praktische Ordnung. Er nimmt als Quelle des Rechts einen „*Ordnungstrieb*" an (Red. u. Aufs. II, 344). Nach G. SPICKER ist die Ordnung der Welt im letzten Grunde schon vorhanden, „*vorzeitlich, ewig, wie alle Formen und Gesetze*" (Vers. ein. neuen Gottesbegr. S. 123). M. PALÁGYI betont die „*unwandelbare Ordnung*" der Natur, von der jede Naturforschung ausgehen muß (Logik auf d. Scheidewege S. 163 f.). Nach H. CORNELIUS liegt der begrifflichen Gestaltung der Erkenntnisse der objectiven Welt „*als unverbrüchliches Gesetz die Ordnung zugrunde, welche durch den Mechanismus der Bildung*

unserer Begriffe selbst bedingt ist" (Einl. in d. Philos. S. 326). Vgl. SIGWART, Log. I², 326, 369 f.; II², 10, 695 ff. — Vgl. Recht, Gesetz.

Ordo ordinans: das activ Ordnende, das Ordnungsprincip, die ordnende Weltvernunft (vgl. J. B. VAN HELMONT, Causae et init. rer. nat. p. 32 f.). J. G. FICHTE nennt so Gott (s. d.).

Organ (*ὄργανον*, Werkzeug) heißt jeder Teil einer lebendigen Einheit, welcher (und sofern er) den Zwecken dieser dient. Die Elementarorgane sind die Zellen des Organismus. Auch die Gesellschaft hat ihre Organe (s. Sociologie). Alle Wesen können als Organe im Dienste der Weltordnung betrachtet werden. — ARISTOTELES nennt die Hand das Organ der Organe (*ἡ χεὶρ ὄργανόν ἐστιν ὀργάνων*, De an. III 8, 432 a 1). Nach PLUTARCH ist die Seele *ὄργανον θεοῦ* (De Pythag. orac. 21). Vgl. Organon.

Organempfindungen: Empfindungen, die ihren „*Reiz*" (s. d.) in mehr oder weniger localisierten Zustandsänderungen von Organen, des Organismus haben (vgl. BENEKE, Lehrb. d. Psychol.³, § 67 ff.; EBBINGHAUS, Gr. d. Psychol. I, 404 ff.). Vgl. Gemeinempfindungen.

Organik: Lehre vom Organischen (HEGEL, ROSENKRANZ u. a.).

Organisation: organische Gliederung, Anordnung, Constitution. Von der psychophysischen Organisation ist nach F. A. LANGE u. a. das Erkennen abhängig. Allerdings ist diese Organisation selbst wiederum durch die Welt bedingt, wie u. a. R. WEINMANN betont (Wirklichkeitsstandpunkt S. 11 f.). Eine Organisation ist u. a. die Gesellschaft (s. Sociologie). Vgl. Organismus.

Organisch (*ὀργανικόν*): von der Art der Verbindung (und Wechselwirkung) des Organismus (s. d.), mit Organen versehen, innerlich-zweckmäßig bewegt, belebt, im Unterschiede vom Mechanischen. So bei ARISTOTELES (De part. an. I 5, 645 b 14; De an. II 1, 412 a 28; Eth. Nic. VIII 13, 1161 b 4: *ὄργανον ἔμψυχον* und *ἄψυχον*; vgl. THOMAS, Contr. gent. III, 108). — Im Sinne der Scholastik definiert SUAREZ: „*Dicitur corpus organicum, quod ex partibus dissimilaribus componitur*" (De an. I, 2, 6). Nach LEIBNIZ ist ein Körper organisch, wenn er eine Art von Automaten oder natürlicher Maschine darstellt, welche nicht bloß im ganzen („*dans le tout*"), sondern auch in ihren kleinsten Teilen Maschine ist (Gerh. VI, 599; Princ. de la nat. 3). CHR. WOLF erklärt: „*Organicum dicitur corpus, quod vi compositionis suae ad peculiarem quandam actionem aptum est*" (Cosmol. § 274). — Nach SCHUBERT „*kann nur ein solches Wesen organisch sein, das eine Seele inwohnend in sich selber hat*" (Lehrb. d. Menschen- u. Seelenkunde S. 12). J. G. VOGT erklärt: „*Alles organische Geschehen beruht auf Reactionen der der Substanz inhärenten Empfindungswelt*" (Das Empfindungsprinc. S. 132). Vgl. Organismus, Sociologie.

Organische Selection s. Selection.

Organische Sociologie s. Sociologie.

Organische Weltanschauung ist ein Name für die teleologische (s. d.), das All als einen Zusammenhang von Mitteln und Zwecken, von lebendigen Triebkräften auffassende Weltanschauung (ARISTOTELES, STOA, PLOTIN, G. BRUNO, LEIBNIZ, SCHELLING, CHR. KRAUSE, TRENDELENBURG, LOTZE, FECHNER, FOUILLÉE u. a.).

Organismus ist ein einheitliches, teleologisch (s. d.) bestimmtes und sich von innen heraus teleologisch bestimmendes, entwickelndes, auf Reize der Außenwelt reagierendes System von Triebkräften, deren jede einzelne im Dienste des Ganzen steht, wie auch das Ganze für die Partialkräfte (Organe) arbeitet. An sich ist der Organismus ein psychisches Kräftesystem, „*von außen*", in objectiver Erscheinung, für die Naturwissenschaft als solche ein System physikalisch-chemischer Processe. Die Organismen sind besondere, compliciertere Formen, in welchen das allgemeine Leben (s. d.) auftritt, sich centralisiert. Organisches und Anorganisches sind wohl als Producte eines „*Protoorganischen*", das nach der einen Richtung zum Organischen, nach der anderen zum Anorganischen wird, zu betrachten (s. Urzeugung). „*Elementarorganismen*" sind die „*Zellen*". „*Gesamtorganismen*" sind nach manchen Sociologen (s. d.) die socialen Gemeinschaften. Verschiedenerseits wird die Welt (s. d.) als Universal-Organismus aufgefaßt.

Während die teleologisch-spiritualistische Weltanschauung den Organismen innere, zweckmäßig (zielstrebig) wirkende Kräfte zuschreibt (s. Leben, Seele), betrachtet die materialistische und (rein) mechanistische Naturauffassung den Organismus als bloßen Complex physikalisch-chemischer Processe, von welchen ein Teil vom Bewußtsein „*begleitet*" ist (s. Materialismus). Die Entstehung des Organischen anlangend, gibt es folgende Hypothesen: 1) Das Organische auf Erden ist ein besonderes Seinsproduct (eine besondere Schöpfung); 2) es stammt von fremden Himmelskörpern (kosmozoische Hypothese: DE MAILLET, RICHTER, MOHR, HELMHOLTZ, W. THOMSON, DU BOIS-REYMOND u. a.); 3) es stammt vom Urorganischen, welches dem Anorganischen vorangeht, das Anorganische ist Product des Organischen (kosmorganische Hypothese: SCHELLING (s. unten), FECHNER (Ideen zur Schöpfungs- u. Entwicklungsgesch. S. 1, 43; PREYER, Naturwiss. Tats. u. Probl. S. 51 ff.); 4) es stammt vom Anorganischen (Hypothese der Urzeugung, s. d.); 5) es ist gleich ursprünglich wie das Anorganische (LIEBIG u. a.).

Nach LEIBNIZ sind die Organismen „*natürliche Maschinen*", die bis in die kleinsten Teile Maschinen sind (Monadol. 64), Ansammlungen von Monaden (s. d.) unter der Leitung einer Seelenmonade. Nach KANT ist der Organismus ein materielles Wesen, welches „*nur durch die Beziehung alles dessen, was in ihm enthalten ist, aufeinander als Zweck und Mittel möglich ist*" (WW. IV, 493). Ein organisiertes Wesen ist ein solches, in welchem die Teile voneinander sowohl Ursache als Wirkung ihrer Form sind, wo jeder Teil durch alle übrigen und um dieser willen existiert (Krit. d. Urt. § 65). Es hat eine bildende Kraft in sich (ib.). Ein Organismus ist ein Wesen, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist (l. c. § 66). Die Organismen sind nicht rein mechanisch zu erklären (s. Leben). — Nach HILLEBRAND ist der Organismus die „*wahrnehmbare Einheit mehrerer körperlicher Substanzen in ihrer selbstbildenden Wirklichkeit unter einer Lebenssubstanz, welche das bestimmende Princip jener Einheit ist*" (Philos. d. Geist. I, 58). SCHELLING erklärt: „*Der Grundcharakter der Organisation ist, daß sie aus dem Mechanismus gleichsam hinweggenommen, nicht nur als Ursache und Wirkung, sondern, weil sie beides zugleich von sich selbst ist, durch sich selbst besteht*" (Syst. d. tr. Ideal. S. 261). Das Anorganische ist nur Rest dessen, was wegen Hemmungen nicht organisch werden konnte. „*Der Leib der Materie sind die einzelnen körperlichen Dinge, in welchen die Einheit ganz in die Vielheit und Ausdehnung verloren ist, und die deswegen als*

unorganisch erscheinen" (Vorles. üb. d. Meth.[3], 12, S. 267). Organisches und Anorganisches sind Glieder des Allorganismus (WW. I 3, 306; I 4, 305 f.; I 6, 467). STEFFENS erklärt: „*Die wahre Natur ist im einzelnen wie im ganzen absolut organisiert*" (Grdz. d. philos. Naturwiss. S. 27). „*Ein anorganischer Körper ist nach außen different, nach innen indifferent. Ein organischer Körper ist umgekehrt nach innen different, nach außen indifferent*" (l. c. S. 65). „*Das Erwachen der Organisation ist nur aus dem Organismus der Erde im ganzen, wie im einzelnen, zu begreifen*" (l. c. S. 129). „*Die sichtbare leibliche Organisation enthält alle Potenzen der unsichtbaren, ist durchaus vegetativ und durchaus animalisch zugleich*" (l. c. S. 175; vgl. S. 177). Die „*Zellentheorie*" (SCHWANN, SCHLEIDEN) ist schon bei L. OKEN vorgebildet, nach welchem alle Organismen aus „*Bläschen*" ent- und bestehen. Das Organische stammt aus einem „*Urschleim*" (Die Zeugung 1805; Abr. d. Syst. d. Biol. 1806). J. J. WAGNER erklärt: „*Der organische Mittelpunkt ist die relative Indifferenz, in welcher endliche Wesen das Ewige nachbilden*" (Syst. d. Idealphilos. S. 31 ff.). Nach CHR. KRAUSE ist organisch („*gliedlebig, gliedbaulich*") das, „*dessen alle Teile unter sich und mit dem Ganzen wechselseitig bestimmt und verbunden sind*" (Vorles. üb. d. Syst. S. 146; vgl. S. 58). Der Organismus ist ein „*Gliedbau*". Es gibt auch einen „*Gliedbau der geistigen Tätigkeiten*" (Urb. d. Menschh.[3], S. 51), auch „*organische Kategorien*" (Vorles. S. 328, 358, 416, 425). Nach BRANISS ist die Organisation „*wesentlich ein Kampf der lebendigen Totalität der Materie mit der Tendenz ihrer Teile, in ihrer Besonderung als leblose zu beharren*" (Syst. d. Met. S. 347). HEGEL erklärt: „*Der erste Organismus . . . existiert nicht als Lebendiges*," nur als unmittelbare Totalität, als Erdkörper (Naturphilos. S. 430 ff.). „*Die organische Individualität existiert als Subjectivität, insofern die eigene Äußerlichkeit der Gestalt zu Gliedern idealisiert ist, der Organismus in seinem Processe nach außen die selbstische Einheit in sich erhält*" (l. c. S. 550 ff.). K. ROSENKRANZ erklärt: „*Das Princip des geologischen Organismus ist die Selbstgestaltung. Dies Princip hebt sich im vegetabilischen Organismus zur Selbsterhaltung auf*" (Syst. d. Wissensch. S. 333 ff.). Der tierische Organismus „*gestaltet sich selbst, erhält sich selbst und empfindet sich selbst*" (l. c. S. 342 ff.). Sind nach den Hegelianern die Organismen Momente (s. d.) der dialektischen Entwicklung der Idee (s. d.), so nach SCHOPENHAUER Objectivationen (s. d.) des Willens (s. d.). Nach PLANCK ist das Organische Product der Ausscheidung von „*Concentrierungsacten*" aus der allgemeinen „*Concentrierungseinheit*" einer Art Zeugung, Abknospung (Testam. ein. Deutsch. S. 233 ff.). Nach MAMIANI konnte das Organische aus Unorganischem nur durch geistige Potenzen erzeugt werden (Scuole Ital. XXVII, p. 315 ff.; XXVIII, p. 84 ff.). ULRICI definiert den Organismus als „*ein System von Kräften und Stoffen, d. h. von Atomen (Molekülen) als Centralpunkten der allgemeinen physikalischen und chemischen Naturkräfte, welches nicht nur planmäßig angelegt und zusammengefügt (gegliedert) ist, sondern auch in seiner Bildung und Entwicklung wie in den Bewegungen und Tätigkeiten seiner Glieder von einer spontan wirkenden, in der Form der Zelle tätigen und einer durchgängigen Lebenskraft beherrscht, bestimmt und geleitet wird*" (Leib u. Seele S. 64 f.). M. CARRIERE bemerkt: „*Das ist das Wesen des Organismus, daß ihm seine Form nicht gleichgültig, nicht von außen angetan und aufgezwungen ist . . ., sondern daß sie nach eigenem Bildungsgesetz aus eigener Kraft entfaltet wird und sich im Wechsel der Stoffe erhält; der Lebenskeim ist Entelechie,*

das heißt, er trägt sein Ziel in sich“ (Sittl. Weltordn. S. 44). Der Organismus „*bildet sich aus eigenem Antrieb seine Teile, seine Glieder von innen heraus*“ (l. c. S. 53). Nach E. L. FISCHER besteht der Organismus schon ursprünglich in einem eigenartigen Atom-System (Üb. d. Princip d. Organisat. 1883). CZOLBE hält die organische Form „*für etwas Elementares oder Anfangsloses, Ewiges*“ (Neue Darstell. d. Sensual. 1855; Grenz. u. Urspr. d. menschl. Erk. S. V). Nach FECHNER haben sich Unorganisches und Organisches beide „*in einem Zusammenhange aus etwas herausgebildet, was in seinem Urzustande weder mit dem Organischen noch Unorganischen rein vergleichbar ist*“ (Zend-Av. II, 46). Nach HELLENBACH ist der Organismus Erscheinung einer Seele (Der Individual. S. 112; s. Metaorganismus). Nach LEWES ist er „*a more or less complex unity of organs*“ (Probl. III, 7 ff., 33 ff.; vgl. H. SPENCER, Princ. of Biology I). Nach DURAND DE GROOS ist der Organismus das Product des Widerstreits zwischen Ich und Nicht-Ich (Essais de physiol. philos. 1866). — Nach OSTWALD ist der Organismus „*wesentlich ein Complex von Energien*“ (Vorles. üb. Naturphilos.², S. 319). E. HAECKEL versteht unter Organismen „*alle jene Naturkörper, welche die eigentümlichen Bewegungserscheinungen des ‚Lebens‘ und namentlich ganz allgemein diejenigen der Entwicklung zeigen*“ (Allgem. Morphol. I, 112). Es besteht eine Urzeugung (l. c. S. 182; Anthropogen. S. 401). Nach E. v. HARTMANN ist das Wesen des Organismus „*Steigerung der Form durch Wechsel des Stoffes*“ (Philos. d. Unbew.³, S. 411; l. c. II¹⁰, 213 ff.). Bei der Entstehung der Organismen müssen besondere Kräfte und Gesetze mitgewirkt haben, „*nichtenergetische ordnende und leitende Kräfte*“, „*deren Wirkungsweise durch die Individualzwecke der zu schaffenden oder geschaffenen Organismen geregelt wurde und sich in der activen Anpassung an die jeweilig gegebenen äußeren Umstände bekundete*“. Eine autogone Urzeugung (aus Anorganischem) ist nicht möglich gewesen, „*weil höchst labile chemische Verbindungen nicht von selbst aus stabilen entstehen, weil die höchst complicierten Maschinenbedingungen, die zu solchen rückläufigen Energieumwandlungen nötig sind, noch weniger von selbst entstehen, weil die labilen chemischen Verbindungen in den Organismen individualisiert sind und weil schon die primitivsten Organismen eine differenzierte Structur besessen haben müssen, die ihnen Ernährung, Wachstum und Fortpflanzung ermöglichte*“ (Die Gnosis Nr. 9, 1903, S. 10 f.). REINKE bezeichnet als wesentliche Eigenschaft des Organismus die Form (Gesetz der „*Erhaltung der Form*“, s. LASSON, Der Leib S. 68) (Einl. in. d. theoret. Biol. S. 38). Eigentümlich sind den Organismen „*die zweckmäßige Organisation, die Fortpflanzung und die Intelligenz*“ (l. c. S. 55). Die Organismen gehorchen der causalen und zugleich einer finalen Notwendigkeit (l. c. S. 56). Eine besondere Form und Structur der organisierten Wesen bildet die Basis des Lebens (l. c. S. 57). Ergebnisse der Organisation sind die „*Dominanten*“ (s. d.). WUNDT meint „*daß die erste Entstehung einfachster Lebensformen ein sehr allmählicher in verschiedenen Stufen sich vollziehender Proceß chemischer Synthese war, der im Zusammenhang mit der allmählich erfolgenden Änderung der äußeren, namentlich der Temperaturbedingungen erfolgte*“ (Syst. d. Philos.², S. 507 ff). Die organische Zelle ist ein „*Protoplasmamolecül*“, dessen Teile sich morphologisch differenzieren (dagegen REINKE). Die (relative) Constanz der Zelle ist das „*Ergebnis fortwährend stattfindender Zersetzungs- und Verbindungsvorgänge, Organisierungen und Desorganisierungen*“ (l. c. S. 513 ff.; Philos. Stud. V 327 ff.; Log. II² 1, 569 ff). Der Organismus besteht in einem System vo

„Selbstregulierungen“, in einer Verbindung zu einem einheitlichen Ganzen, in der Gliederung in Organe, zwischen welchen eine Arbeitsteilung besteht (Syst. d. Philos.², S. 618); in diesem Sinne ist auch die Gesellschaft ein Organismus (s. Sociologie). NAHLOWSKY versteht unter Organismus *„ein von innen heraus (d. h. aus einer Urzelle, einem Samenkeim) sich entwickelndes Naturwesen, welches in seiner äußern Structur eine bis in die kleinsten Teile herab sich fortsetzende, streng regelmäßige Gliederung und nicht minder auch in allen seinen sich wechselseitig bedingenden und von gewissen Centralorganen regierten Teilfunctionen eine derartige Gesetzmäßigkeit dartut, daß dessen Gesamtexistenz (Leben genannt) nur aus dem zweckmäßigen Ineinandergreifen aller jener Teilfunctionen begriffen werden kann“* (Grdz. zur Lehre von d. Gesellsch. S. 76 f.). Nach L. DILLES stellt der leibliche Organismus *„die Erscheinung eines bestimmten Verhältnisses des Ich zu den (es afficierenden) Dingen an sich vor“* (Weg zur Met. S. 158), er ist *„bloßes* B a l a n c e b i l d, *d. h. ein Orientierungsmittel für das Ich behufs Erhaltung seiner Balance, d. h. behufs Erhaltung der Integrität des Ich in Bezug auf Wohl und Wehe“* (l. c. S. 169). Vgl. LOTZE, Mikrok.; SIGWART, Log. II², S. 238, 248, 254, 447 ff., 647 ff. — Vgl. Leben, Evolution, Differenzierung, Selection, Urzeugung, Vitalismus, Lebenskraft, Vererbung.

Organon (eigentlich: Werkzeug): Mittel zu etwas, besonders zum richtigen Denken und Forschen. Unter dem Titel *„Organon“* haben die Herausgeber der logischen Schriften des ARISTOTELES (De categoriis, de interpretatione, analytica priora und posteriora, topica, de elenchis sophisticis) diese vereinigt. Ein *„novum organon“* schrieb F. BACON, ein *„Neues Organon“* LAMBERT. Unter Organon versteht KANT *„eine Anweisung, wie ein gewisses Erkenntnis zustande gebracht werden soll“* (Log. S. 5). *„Ein Organon der reinen Vernunft würde ein Inbegriff derjenigen Principien sein, nach denen alle reinen Erkenntnisse a priori können erworben und wirklich zustande gebracht werden“* (Krit. d. r. Vern. S. 43). FRIES definiert Organon als *„Inbegriff von Regeln, nach denen eine Wissenschaft zustande gebracht werden kann“* (Syst. d. Log. S. 13).

Orgrund, O r - W e s e n nennt CHR. KRAUSE das Absolute (Vorles. üb. d. Syst. S. 418, 420, 430 ff.).

Orheit nennt CHR. KRAUSE die *„Wesengegenheit“* (Vorles. üb. d. Syst. S. 414, 416). *„O r e i n h e i t“* ist das *„Wesen“* (s. d.) (l. c. S. 410).

Orientieren (sich) im Denken heißt nach KANT *„sich, bei der Unzulänglichkeit der objectiven Principien der Vernunft, im Fürwahrhalten nach einem subjectiven Princip derselben bestimmen“* (Was h. s. i. D. orient.². S. 126). Vgl. BAUMANN, Philos. als Orientierung üb. d. Welt 1872.

Original: ursprünglich, schöpferisch. Vgl. Genie.

Orphiker: Verfasser kosmo- und theogonischer Dichtungen und Mythen (6. Jhdt.), welche dem ORPHEUS (der Sage nach Stifter des thrakischen Bacchusdienstes) fälschlich zugeschrieben werden. Vgl. PLATO, Cratyl. 402; ARISTOTELES, Met. I³, 983 b 28; ZELLER, Philos. d. Griech. I 1⁵, 88 ff.; ÜBERWEG-HEINZE, Gr. d. Gesch. d. Philos. I⁹, 37 ff. Vgl. Welt.

Ort (τόπος, locus) ist ein Teil des Raumes (s. d.), ein Beziehungscentrum in demselben (physischer, geometrischer Ort) oder in einem Gedankensystem (logischer Ort). ARISTOTELES unterscheidet den Ort (τόπος ἴδιος) vom Raum

(*τόπος κοινός*, Phys. IV 2, 209a 32). THOMAS unterscheidet *„locus corporali*
und *„spiritualis*" (Sum. th. I, 102, 1 ob. 1). Der Ort (Raum) ist *„termin*
immobilis continentis primum" (4 phys., 6 n). Nach CHR. WOLF ist der O
„die Art und Weise, wie ein Ding neben andern zugleich da ist" (Vern. Ged.
§ 47). *„Determinatus adeo modus, quo A simultaneis B, C, D etc. coëxistit, e*
id, quod locum appellamus" (Ontolog. § 602). Nach K. ROSENKRANZ ist d
Ort *„die Einheit des Raumes und der Zeit*". Er *„existiert nur als Veränderu*
seiner Lage" (Syst. d. Wiss. S. 195). HAGEMANN nennt Ort den *„Rau*
welchen ein einzelnes Ding nach Länge, Breite und Tiefe einnimmt . . ., sofe
wir dabei an bestimmte Lage zu anderen Dingen denken" (Met.², S. 31). Nac
KÜLPE bezeichnet *„Ort*" oder *„Lage*" *„alles das, was als räumliche Beziehu*
eines Inhalts zu anderen gelten kann" (Gr. d. Psychol. S. 348, 356 ff., 372 f
391 ff.). — BEDA nennt Gott den *„locus angelorum*", MALEBRANCHE den *„li*
des esprits" (s. Gott).

Orthos Logos (*ὀρθὸς λόγος*, recta ratio): rechte, das Richtige treffend
sittliche Vernunft (bei HERAKLIT: *ἀληθὴς λόγος*; vgl. HEINZE, Lehre vo
Logos S. 75). ARISTOTELES versteht unter *ὀρθὸς λόγος* die das Sittliche (s. d
treffende Vernunft (Eth. Nic. VI 13, 1144b 23; 1103b 32 squ.; 1114b 29, u. ö.
Die Stoiker verstehen darunter den *„eingeborenen, sittlichen Tact*" (L. STEI
Psychol. d. Stoa II, 264). Dieser orthos Logos ist zugleich Kriterium d
Wahrheit (s. d.) und Weltgesetz. CICERO erklärt: *„Recta ratio — quae cu*
sit lex, lege quoque consociati homines cum diis putandi sumus" (De leg.
7; I, 2).

Ortssinn nennen einige Physiologen die Empfindlichkeit der Haut f
Localisation (s. d.).

Oscillation der Gefühle: das Schweben zwischen Lust und Unlust i
den *„gemischten*" Gefühlen (s. d.).

P.

P bedeutet: 1) das Prädicat des Satzes, des Urteils; 2) den Oberbegriff d
Schlusses; 3) die *„conversio (s. d.) per accidens*". Vgl. C.

Pädagogik: Erziehungslehre, Wissenschaft von den Principien u
Methoden der Erziehung. Ihre Grundlagen sind die Psychologie und die Eth
Pädagogische Psychologie ist die auf Erziehungsfragen angewandte Ps
chologie (vgl. Zeitschr. f. pädag. Psychol.; STRÜMPELL, Psycholog. Pädago
1880; OSTERMANN, Grundlehren d. pädagog. Psychol. 1880). Pädolog
(CHRISMAN) ist die wissenschaftliche Erforschung der die Erziehung beding
den psychophysischen Tatsachen (vgl. E. BLUM, La pédologie, Année psych
V, 1899, p. 299 ff.). Nationalpädagogik nennt LAZARUS *„die auf die G*
samtheit des, ob auch vielfach gegliederten, doch einigen Volksganzen gerichtete E
ziehungskunst" (Leb. d. Seele I², S. 5; vgl. NATORP, Socialpädag., s. d.). Pädago
sches findet sich bei vielen Philosophen und Psychologen, so bei PLATO (Repub
LOCKE (Conduct of understand., dtsch. 1883), ROUSSEAU (Emile), KANT (Päd
1803), JEAN PAUL (Levana), J. G. FICHTE, HERBART (Allg. Pädag. 1873/
Umriß päd. Vorles. 1835), BENEKE (Erziehungs- u. Unterrichtslehre 1835/3

SCHLEIERMACHER (Erziehungslehre 1854), STRÜMPELL (Psychol. Pädag. 1880), H. SPENCER (Education 1861) u. a. Vgl. G. MAIER, Päd. Psychol. 1894.

Palingenesie (*πάλιν, γένεσις*): Wiedergeburt der Welt (s. d.), der Dinge, der Seele (s. Seelenwanderung, Apokatastasis). Eine Palingenesie lehren die Pythagoreer, EMPEDOKLES, die Stoiker (ZELLER, Philos. d. Gr. I[3], 420; III 1, 136 ff., 455), CH. BONNET (La Palingénésie philosophique 1769) u. a.

Pampsychismus s. Panpsychismus.

Panegoismus ist, nach KREIBIG, die Lehre, *„daß alle Handlungen der Menschen seinem persönlichen Egoismus entspringen und entspringen müssen“* (Werttheor. S. 121). Vgl. Egoismus.

Panentheismus (*πᾶν ἐν θεῷ*): All-in-Gott-Lehre, wonach Gott (s. d.) der Welt immanent und zugleich zu ihr transcendent ist, insofern die Welt ihrerseits Gott immanent, in Gott, von Gott umfaßt ist. Der Panentheismus ist eine Synthese von Theismus und Pantheismus (s. d.); Gott gilt hier als höchste synthetische Einheit, innerhalb welcher ein vielgliederiges System von Einzelwesen, die voneinander relativ gesondert sind, unterschieden wird. Gott geht nicht in der Summe, auch nicht in der Ganzheit der Dinge auf. Gott und Welt sind nicht identisch.

Nach PLOTIN befaßt das vollendete Wesen in sich alle Wesen (Enn. VI, 6, 7). Die Valentinianer erklären, *„continere omnia patrem omnium et extra pleroma esse nihil“* (bei Iren. II, 4, 2). AUGUSTINUS erklärt: *„Omnia igitur sunt in ipso [Deo], et tamen ipse Deus omnium locus non est“* (Solil. I, 3, 4). Gott ist das Wesen, *„a quo sumus, per quem sumus et in quo sumus“* (De vera relig. 55; De civ. Dei IV, 12). Wie DIONYSIUS AREOPAGITA lehrt SCOTUS ERIUGENA: *„In Deo immutabiliter et essentialiter sunt omnia“* (De div. nat. III, 1). ECKHART bemerkt: *„Got hât alliu dinc in îme selber, und ûzer Got enist niht“* (Deutsche Myst. II, 631). Die Gottheit *„hât in ir beslozzen alliu dinc“* (l. c. S. 632). Panentheistisch ist auch die Gotteslehre des NICOLAUS CUSANUS (s. Gott) gefärbt. Nach CAMPANELLA ist und wirkt alles aus und in Gott, er ist in allem (Univ. philos. VIII, 2, 2). MALEBRANCHE erklärt: *„Toutes les créatures, mêmes les plus matérielles et les plus terrestres, sont en Dieu d'une matière toute spirituelle“* (Rech. II, 5). Gott ist der *„Ort aller Geister“* (s. Gott). — Nach LESSING kann die Welt nur als in Gott seiend gedacht werden.

Als System begründet den Panentheismus CHR. KRAUSE (von ihm der Terminus). Alles ist in Gott, Gott offenbart sich in der Welt, wir leben, weben und sind in Gott (Vorles. üb. d. Syst. S. 254 ff.). Gott ist *„das eine Wesen, das an und in sich und durch sich auch alles ist, was ist, in dem wir alle sind“* (l. c. S. 224). *„Alles ist und lebt in, mit und durch Gott. Kein Wesen ist Gott, außer allein Gott. Aber, was Gott ewig schuf, das schuf er in sich selbst, unvergänglich, zu seinem Gleichnis. Die Welt ist nicht außer Gott, denn er ist alles, was ist; sie ist ebenso wenig Gott selbst, sondern in und durch Gott. Was Gott in ewiger Folge, ohne Zeit und über alle Zeit schuf, das offenbart, in ewigem Bestehen zeitewig lebend, das ihm von Gott urangestammte Wesentliche in stetig neuer Gestaltung, und Gott, sofern er über aller Zeit ist, wirkt stetig ein in das Leben aller Dinge, welches ewig ist, mit und durch ihn als ein Allleben besteht“* (Urb. d. Menschh. S. 4). Alle Wesen haben teil an

Gottes Wesen (ib.). Panentheistisch ist die Lehre M. CARRIERES (Sittl. Weltordn. S. 394 ff.), J. H. FICHTES, LOTZES, BOSTRÖMS, FORTLAGES, ULRICIS, WUNDTS, O. PFLEIDERERS, FECHNERS: *„Es ist ein Gott, dessen unendliches und ewiges Dasein das gesamte endliche und zeitliche Dasein nicht sich äußerlich gegenüber noch äußerlich unter sich, sondern in sich aufgehoben und sich untergeordnet hat“* (Tagesans. S. 65). EUCKEN betont: *„Im Urphänomen der Religion liegt ein zweifaches: das absolute Leben muß sowohl weltüberlegen als innerhalb der Welt wirksam sein.“* Die Gottheit ist *„absolutes, zugleich weltüberlegenes und in der Welt wirksames Geistesleben“* (Wahrheitsgeh. d. Relig. S. 181 f., 192). Vgl. SPIEGLER (Unsterbl. d. Seele S. 120). — Vgl. Gott, Pantheismus.

Panlogismus (*πᾶν, λόγος*): All-Vernunft-Lehre; der metaphysische Standpunkt, welchem gemäß als die absolute Wirklichkeit des Alls der Logos (s. d.), das Logische, Vernünftige, die Vernunft, Idee (s. d.) betrachtet wird. Der Panlogismus ist die metaphysische Form des Intellectualismus (s. d.). Er verlangt als Ergänzung den Voluntarismus (s. d.), da die Idee, das Vernünftige nur durch den Willen realisiert werden kann, ohne diesen nur Abstraction ist.

Ansätze zum Panlogismus finden sich schon bei HERAKLIT (s. Logos), PLATO (s. Idee), ARISTOTELES (s. Gott als *νόησις νοήσεως*), PLOTIN (s. Geist, Logos), in der Gnostik (s. d.), bei TERTULLIAN (*„Sicut naturalia, ita rationalia in Deo omnia,“* Adv. Marc. I, 23; vgl. De poenit. 1), AVERROËS (s. Intellect), SPINOZA (s. Intellect), BARDILI, nach welchem im All überall ein Denken besteht (Gr. d. erst. Log.), J. G. FICHTE (s. Dialektik). Als System wird der Panlogismus von HEGEL begründet. Nach ihm ist alles Wirkliche vernünftig (Rechtsphilos. S. 17), das Absolute ist Idee (s. d.), objective Vernunft, Geist, sich dialektisch (s. d.) entfaltende Idee (s. d.), Logos, Begriff (s. d.), alles Endliche ist Moment (s. d.) des logischen Processes des Alls. *„Die Hegelsche Weisheit kurz ausgedrückt ist, daß die Welt ein kristallisierter Syllogismus sei,“* sagt SCHOPENHAUER (Neue Paralipom. § 75), ein heftiger Gegner des Panlogismus. Vgl. Voluntarismus, Unbewußt (v. HARTMANN), Panpneumatismus.

Panmaterialismus: der Standpunkt, daß alles Materie sei (Ausdruck bei FRASER, Philos. of Theism 1895).

Panmixie: Paarung ohne Auswahl. Nach WEISMANN verschlechtert sie die Rasse.

Panpneumatismus nennt E. v. HARTMANN sein System als die *„höhere Synthese des Paralogismus und Panthelismus, wonach das Absolute Wille und Idee zugleich ist“* (Philos. Frag. S. 68).

Panpsychismus (*πᾶν, ψυχή*): Allbeseelungs-Lehre, die Ansicht, nach welcher alles, das All beseelt, lebendig, seelisch ist, entweder actuell oder doch potentiell. Der Panpsychismus betrachtet die Grenze zwischen Lebendem und *„Totem“*, Organischem und Anorganischem als eine fließende, nicht als absolut. Er kennt nur Grade der Beseeltheit, nichts absolut Apsychisches, wenn auch nicht alles ein Bewußtsein im Sinne klarer Apperception (s. d.) und Selbstbewußtsein hat. Der Panpsychismus tritt auf als primitiver Animismus (s. d.), als realistischer Panpsychismus (Hylozoismus, s. d.) und idealistischer Panpsychismus (s. Spiritualismus), ferner als monadologischer (s. d.) und pantheistischer Panpsychismus (s. Weltseele).

Den Panpsychismus lehrt schon THALES (*τὸν λίθον ἔφη ψυχὴν ἔχειν, ὅτι τὸν σίδηρον κινεῖ*, Aristot., De an. I 2, 405a 20; Diog. L. I, 24, 27; s. Hylozoismus). So auch ANAXIMENES (s. Hylozoismus), ARCHELAUS (vgl. SIEBECK, Gesch. d. Psychol. I 1, 93), PARMENIDES (Theophr., De sensu 3, Dox. 500), HERAKLIT: *πάντα ψυχῶν εἶναι καὶ δαιμόνων πλήρη* (Diog. L. IX 7), EMPEDOKLES: *ἅπαντα μεθέξει τοῦ φρονεῖν* (Theophr., De sens. 23; Aristot., De an. I 3, 406b 15). PLATO nennt die Gestirne sichtbare Götter, die Welt einen seligen Gott, ein *ζῷον ἔμψυχον* (Tim. 30 B, 46 C, 48 A; Phaedo 98 B; Theaet. 176 C; Leg. 677 A). Den Pflanzen schreibt eine Seele (s. d.) ARISTOTELES zu. Die Stoiker nehmen an, daß in allem *λόγοι σπερματικοί* (s. d.) seien. Das Pneuma (s. d.) ist materiell und vernünftig zugleich. Sie erklären: „*Nihil, quod animi quodque rationis est expers, id generare ex se potest animantem compotemque rationis. Mundus autem generat animantes compotesque rationis. Animans est igitur mundus composque rationis*“ (CICERO, De nat. deor. II, 8). Nach PLOTIN ist das All durch und durch belebt (Enn. VI, 7, 11 squ.; III, 2, 3). Nach SIMPLICIUS haben die Gestirne eine empfindende Seele.

Die Manichäer halten alles für *ἔμψυχα*, nehmen eine Weltseele (s. d.) an (August., De vera rel. IX, 16; De nat. bon. 44). Ähnlich AVICENNA, AVERROËS.

Die Naturphilosophie der Renaissance ist meist panpsychistisch. Nach PARACELSUS ist alles lebendig, alles hat einen „*spiritus*“, die Welt ist ein Lebewesen. Nach CARDANUS haben alle Körper „*propriam et veram vitam*“, auch die Elemente (De subtil. V, Opp. III, 374, 439 ff.). So auch nach J. B. VAN HELMONT (De magnet. 136 ff., 774 ff.). Nach PATRITIUS ist die ganze Welt beseelt (Pampsychia IV, 54 ff., V, 58). Die „*nova de universis philosophia*“ zerfällt in: Panaugia (Alllicht), Panarchia (Allherrschaft), Pampsychia, Pankosmia (Allordnung). Nach TELESIUS haben alle Dinge einen „*sensus*“. Wärme und Kälte, die Principien der Dinge, haben einen „*appetitus*“ (Streben) (De nat. rer. I, 9 f.). CAMPANELLA erklärt: „*omnem naturam sentire affirmandum est*“ (De sensu rer. I, 1; 13). Auch die Elemente haben Empfindung (ib.), es besteht zwischen ihnen ein Kampf (l. c. I, 4). Empfindend sind auch Sonne und Erde, alles, was aus den Elementen entsteht (l. c. I, 5; Univ. philos. VI, 7, 6). — Nach F. M. VAN HELMONT ist jeder Körper im Innern Geist, aber „*finster*“ (Opuscul. philos. I, 6 ff.). Ein vorstellendes Princip ist in allem (l. c. I, 7 f.). Nach G. BRUNO ist Geist in allen Dingen, alles ist lebendig oder lebensfähig (De la causa II).

F. BACON meint: „*Ubique . . . est perceptio*“ (De dignit. IV, 3). Nach SPINOZA sind die Dinge alle „*quamvis diversis gradibus, animata*“, „*nam cuiuscumque rei datur necessario in Deo idea*“ (Eth. II, prop. XIII, schol.). Jedem modus (s. d.) der Ausdehnung entspricht in der einen Substanz (s. d.) ein modus der „*cogitatio*“. Panpsychistische Elemente haben die Lehren von GLISSON, H. MORE, R. CUDWORTH (s. Monade, Plastische Natur). Panpsychist ist LEIBNIZ (s. Monade). „*Chaque portion de la matière peut être conçue comme un jardin plein de plantes, et comme un étang plein de poissons. Mais chaque rameau de la plante, chaque membre de l'animal, chaque goutte de ses humeurs est encore un tel jardin ou un tel étang*“ (Monadol. 67). Das Universum ist durchaus belebt, weil in allem „*Entelechien*“ sind (l. c. 68 f.). Hylozoisten sind MAUPERTUIS, DIDEROT, ROBINET, GOETHE.

SCHELLING erklärt: „*Alles im Universum ist beseelt*“ (WW. I 6, 217). Nach

SCHOPENHAUER ist alles an sich Wille (s. d.). H. RITTER bemerkt: „*Was ... wir die tote Natur nennen, ist im äußersten Falle nur die noch nicht zu erkennbarem Leben erwachte Natur*“ (Syst. d. Log. u. Met. I, 294, 298). Nach ROSMINI sind alle Atome beseelt; nach GIOBERTI hat alles Leben (Protolog. II, 554). Nach FECHNER ist die ganze Natur von göttlichem Geiste beseelt (Zend-Av. I, 294). Es gibt eine „*Allbeseelung*“ (Vorr. I, S. VI). Die „*Tagesansicht*“ (s. d.) sieht in allem Leben, Seele, auch in den Planeten (Tagesans. S. 29 ff., 33 f.; Üb. d. Seelenfr. S. 184). Auch die Pflanzen sind beseelt (Nana). Ein Nervensystem ist nicht unbedingt notwendig als Träger der Beseeltheit (ib.). Nach LOTZE ist alles beseelt, alles besteht aus Monaden (s. d.) (Med. Psychol. S. 131 ff., Mikrok. I, 407 f.; III, 525). E. v. HARTMANN schreibt auch den Atomen (s. d.) einen (unbewußten) Willen zu. Nach R. HAMERLING ist Leben überall (Atomist. d. Will. I, 281), so auch nach VENETIANER, BAHNSEN, C. PETERS, MAINLÄNDER, WUNDT (s. Voluntarismus), PAULSEN (Einf. in d. Philos.), L. NOIRÉ (s. Hylozoismus), L. GEIGER (Urspr. d. Sprache), O. CASPARI, welcher Monaden als Glieder von „*Synaden*“ (s. d.) annimmt (Kosmos I, 277 ff., 459 ff.; Zusammenh. d. Dinge S. 36, 422, 430, 452 ff.), J. TYNDALL, J. LACHELIER, FOUILLÉE, IZOULET (La cité moderne 1894), LE DANTEC (s. Hylozoismus), A. KOSLOW, P. CARUS (Met. S. 24; Fundam. Probl.[2], 1894), H. WOLFF (Kosmos), HÖFFDING (Psychol.[2], S. 71 f., 111), VERWORN (Allg. Physiol. S. 45), ILARIU-SOCOLIU (Grundprobl. d. Philos. S. V f.), HEYMANS (Zeitschr. f. Psychol. Bd. 17, S. 80 ff.), ADICKES (Kant contra Haeckel S. 66), W. BÖLSCHE (Liebesleb. 2. Folge, S. 394), P. J. MOEBIUS (Stöchiologie 1901) u. a. NÄGELI schreibt den Molekülen Lust und Unlust zu, er hält alles für belebt (Üb. d. Schrank. d. naturwiss. Erk.), auch ZÖLLNER (Üb. d. Nat. d. Komet. S. 105), HERING, PREYER (s. Hylozoismus, Gedächtnis), E. HAECKEL (Natürl. Schöpf.[6], S. 20 f.; s. Plastidule). — Nach RIEHL ist der Panpsychismus „*eine reine Speculation, für welche die psychophysischen Tatsachen keine Handhabe bieten*“. „*Der Dichter mag die Dinge ringsum beseelen; als Denker aber sollten wir aufhören, von einem Lieben und Hassen der Elemente und von Atomempfindungen zu träumen*“ (Zur Einf. in d. Philos. S. 161 f.). Vgl. Liebe, Seele, Weltseele, Hylozoismus, Voluntarismus, Introjection, Parallelismus, Identitätsphilosophie, Spiritualismus, Monade.

Pansatanismus nennt O. LIEBMANN (Anal. d. Wirkl.[2], S. 230) das pessimistische System SCHOPENHAUERS, die „*Caricatur*“ des Pantheismus (weil der Allwille alogisch ist).

Pantheismus (*πᾶν, θεός*) ist die Lehre, daß Gott (s. d.) und Welt nicht zwei wahrhaft voneinander geschiedene, außereinander bestehende Wesenheiten sind, sondern daß Gott selbst die Alleinheit, das All selbst Gott, alle Dinge Modi (s. d.), Participationen der Gottheit, diese den Dingen (als deren substantiale Wesenheit) immanent, einwohnend ist, so daß alles zwar nicht selbst Gott, aber doch (sub specie aeternitatis betrachtet) von göttlicher Natur ist. Der naturalistische Pantheismus nähert sich dem Atheismus, indem er Gott und Natur (s. d.) identificiert, der idealistische (speculative) Pantheismus bestimmt die Alleinheit als Identität (s. d.) von Geist und Natur oder als Geist (Vernunft, Wille). — „*Pantheist*“ zuerst bei J. TOLAND (Pantheisticon 1705). „*Pantheismus*“ bei dessen Gegner FAI (1709).

Betreffs der Geschichte des Pantheismus s. Gott. Zur Ergänzung diene

das Folgende. Nach den Upanishads gibt es in Wahrheit nur ein Wesen hinter allen Erscheinungen (DEUSSEN, Sechzig Upan., Vorr. X; s. Idealismus). Einen naturalistischen Pantheismus lehrt PLINIUS, nach welchem die Natur die Gottheit ist (Histor. natur. II). — Pantheist ist DIDEROT (La vérité), DESCHAMPS: „*Le tout universel est un être qui existe, c'est le fond dont tous les êtres sensibles sont des nuances*" (Überweg-Heinze, Gr. d. Gesch. d. Philos. III[9], 250), GOETHE („*das ewig Eine, das sich vielfach offenbart*", WW. II, 227; XXXIII, 188). Gott ist, wirkt, als das Ewige im Wechsel (WW. XXXIV, 207) in der Natur, die Natur in Gott (s. d.). — SCHELLING erklärt: „*Gott und Universum sind eins oder nur verschiedene Ansichten eines und desselben. Gott ist das Universum, von der Seite der Identität betrachtet, ist alles, weil er das allein Reale, außer ihm also nichts ist*" (WW. I 4, 128). Ähnlich B. H. BLASCHE (Philos. Unsterblichkeitslehre 1831). G. WEISSENBORN unterscheidet mechanischen, ontologischen, dynamisch-psychologischen, ethischen, logischen Pantheismus (Vorles. üb. Panth. u. Theism. 1850). Er bekennt sich selbst zum Theismus. Auch GIOBERTI, welcher aber gleichwohl in den Dingen Individualisationen der Ideen in Gott sieht. HEBBEL bemerkt: „*Alles Individuelle ist nur ein an dem Einen und Ewigen hervortretendes und von demselben unzertrennliches Farbenspiel*" (Tageb. I, 323). Einen „*Semipantheismus*", nach welchem ein Teil des Göttlichen durch Gott selbst zur Welt wird, lehrt M. CARRIERE (Sittl. Weltordn. S. 384), auch CHR. PLANCK (Testam. ein. Deutsch. S. 467). Nach ROMANES ist Gott unpersönliches „*World-Eject*" (The World as an Eject 1895). Nach VOLKELT ist Gott die eigene Substanz der Welt, das All-Eine. Einen „*transcendenten Pantheismus*" lehrt FORTLAGE, einen „*concret-monistischen Pantheismus*" E. v. HARTMANN (Gesch. d. Met. II, 599 f., vgl. Rel. d. Geist. S. 136). Vgl. JAESCHE, Der Pantheism. 1826; SCHULER, Der Pantheism. 1884; ILARIU-SOCOLIU, Grundprobl. d. Philos. S. XVI; EUCKEN, Der Wahrheitsgeh. d. Relig. S. 187 f.

Panthelismus (πᾶν, ἐθέλω): Allwillenslehre, Voluntarismus (s. d.) („*Panthelematismus*" bei ÜBERWEG, Welt- u. Lebensansch. S. 57).

Pantragismus ist die das Tragische (s. d.) in das Sein setzende Weltanschauung HEBBELS (vgl. A. SCHEUNERT, Der Pantragism. 1903). Ähnliches bei E. v. HARTMANN, L. ZIEGLER, VOLKELT. Vgl. Tragisch.

Paradox (παρά, δόξα): wider Erwarten, wider das Gewohnte, gemeinhin für wahr Gehaltene. Paradoxe sind Behauptungen, die den gewohnten, normalen widersprechen. Optisches Paradoxon s. Optisch.

Parallaxe, binoculare, ist „*die Lagedifferenz eines Bildpunktes im einen von der im andern Auge*" (WUNDT, Gr. d. Psychol.[5], S. 165).

Parallelismus, logischer, ist das von verschiedenen Philosophen angenommene, postulierte Verhältnis zwischen Denken und Sein, wonach den Denkgesetzen, Denkformen bestimmte analoge Seinsgesetze, Seinsformen als Correlate parallel gehen, entsprechen, ohne daß Denken und Sein identisch (s. d.) sind. In diesem Sinne lehren PLATO, ARISTOTELES, viele Scholastiker. SPINOZA betont: „*Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*" (Eth. II, prop. VII). In neuerer Zeit ist dieser Standpunkt zuerst bei SCHLEIERMACHER zu finden. „*Da nun die Vernunfttätigkeit gegründet ist im Idealen, die organische aber als abhängig von den Einwirkungen der Gegenstände im*

Realen: so ist das Sein auf ideale Weise so gesetzt wie auf reale, und Idea und Reales laufen parallel nebeneinander fort als Modi des Seins" (Dialel S. 75). Das Denken entspricht dem Sein (l. c. S. 321). Nach TRENDELE BURG ist die „*logische Einheit ein Gegenbild des realen Ganzen*" (Log. Unte I², 358; s. Bewegung). Nach BENEKE besteht zwischen den logischen und d Seins-Formen das Verhältnis des Parallelismus (Syst. d. Log. I, 199). LOT erklärt: „*Das Denken, den logischen Gesetzen seiner Bewegung überlassen, tri am Ende seines richtig durchlaufenen Weges wieder mit dem Verhalten a Sachen zusammen*" (Log. S. 552). Nach ULRICI gelten die logischen Geset auch für das reale Sein der Dinge. Nicht Identität, aber Übereinstimmu besteht zwischen Denken und Sein (Gott u. d. Nat. S. 560). Auch ÜBERWI statuiert einen Parallelismus zwischen Denk- und Seinsformen (Log. S. 5 So auch E. DÜHRING: „*Das ideelle System ist auch die Schematik aller Rea tät*" (Cursus S. 39). Auch RIEHL (Philos. Krit. I, 24). „*Es ist dieselbe Wir lichkeit, aus der unsere Sinne stammen und die Dinge, die auf unsere Sin wirken. Die nämliche schaffende Macht, die schon in den einfachsten Ding am Werke ist, setzt ihr Werk in uns, durch uns fort. Sie ist die gemeinsan Quelle von Natur und Verstand. Sie hat den Dingen ihre begreifliche For gegeben und uns das Vermögen, zu begreifen. So stiftete sie zwischen den Natu und Denkgesetzen jene Harmonie, welche im einzelnen zu vernehmen Ziel u Lohn aller Forschung ist*" (Zur Einf. in d. Philos. S. 167). Nach VOLKE gehen Denken und Sein im „*Urquell*" beider zusammen (Erfahr. u. Den S. 201). Nach WUNDT darf der logische Parallelismus nicht schon vorau gesetzt werden. Nur dies darf angenommen werden, daß „*das Denken ein z Erkenntnis geeignetes Werkzeug und hierdurch befähigt sei, schließlich ei Übereinstimmung unserer Begriffe mit den Erkenntnisobjecten zu erreiche* (Log. I, 5). Vgl. Denkgesetze.

Parallelismus, psychophysischer, ist dasjenige Verhältnis von See (s. d.) und Leib, das nicht in einer Wechselwirkung (s. d.), sondern in eine bloßen einander „*Parallelgehen*" beider Arten von Processen, der psychische und der physischen, besteht. Jedem psychischen Vorgang im Organism (bezw. in allen Dingen) entspricht, ist zugeordnet (coordiniert) bezw. ist b grifflich zuzuordnen ein physisches Correlat, und umgekehrt (scil. überall d wo die Coordination einen Sinn hat). Diese Coordination ist empirische Ta sache. Erklärt man die Theorie des psychophysischen Parallelismus als bloße Ausdruck dieser Tatsache, ohne metaphysisch damit das letzte Wort zu sage so ist das ein empirischer (phänomenaler) oder ein bloß regulativer „*Paralleli mus*" (P. als „*Arbeitsprincip*"). Gefordert wird er: 1) durch das „*Postulat d Geschlossenheit der Causalität,*" insbesondere der Naturcausalität, wonach d Zusammenhang in einer Reihenordnung des Geschehens constant, ohne Durch brechung der Reihe, aufzusuchen, zu postulieren ist, um dem Identitätsprinci und der consequenten Anwendung des Satzes vom Grunde auf den bestimmte Inhalt der Erfahrung (der äußeren: physikalische, der inneren: psychisch Causalität) treu zu bleiben und Einheit, Gesetzmäßigkeit der Erkenntnisinhalt zu gewinnen; 2) durch den Umstand, daß das „*Physische*" (s. d.), der Inbegri des „*Objectiven*" (s. d.) als solchen nicht eine absolut selbständige, sondern nu eine relative Realität hat, nämlich die der Beziehung des „*An-sich*" der Wirk lichkeit auf das erkennende Subject. Das Physische als eine Form und ei

Product der denkenden Verarbeitung der Realität, ist durch das Psychische, durch das Bewußtsein schon bedingt und kann daher nicht auf dasselbe „*wirken*". Es kann nur je einem Teilinhalte der einen (psychologischen) ein Teilinhalt der anderen (physikalischen) Betrachtungsweise „*coordiniert*" werden, um die Einheit und Ganzheit der Gesamterfahrung zu bewahren, bezw. herzustellen. Das „*An-sich*" der Objecte, die „*transcendenten Factoren*" (s. d.) wirken auf das Ich, dieses auf jene, aber zwischen dem Psychischen und dem Physischen kann nur ein „*Parallelismus*" bestehen. — Vom empirischen (phänomenalen) ist der metaphysische Parallelismus zu unterscheiden. Dieser ist entweder dualistisch (s. d.) oder monistisch; im ersten Fall nimmt er zwei selbständige Wesenheiten an, deren Bestimmtheiten einander parallel gehen, im zweiten aber nur eine Wesenheit mit zwei Attributen oder Erscheinungsweisen, die einander wechselseitig entsprechen, weil sie Darstellungen, Daseinsweisen einer Wirklichkeit sind. Endlich gibt es einen partialen und einen universalen Parallelismus; letzterer nimmt zu jedem psychischen Vorgang einen physischen Parallelvorgang an und umgekehrt (Panpsychismus, s. d.). Semiparallelismus kann jener Pseudoparallelismus (eigentl. psychophysischer Materialismus, s. d.) genannt werden, nach welchem das Psychische keine Causalität hat, sondern nur dem (es bewirkenden) physischen Geschehen parallel geht (als Begleiterscheinung).

Ein dualistischer Parallelismus findet sich zuerst bei den Occasionalisten (s. d.). So bemerkt MALEBRANCHE: „*Toute l'alliance de l'esprit et du corps, qui nous est connue, consiste dans une correspondance naturelle et mutuelle des pensées de l'âme avec les traces du cerveau, et des émotions de l'âme avec les mouvements des esprits animaux*" (Rech. II, 5). Ähnlich später BONNET (Ess. de Psychol., Préf.), HARTLEY (s. Association), CHR. WOLF (Vern. Ged. I, § 812), SCHILLER: „*Die Tätigkeiten des Körpers entsprechen den Tätigkeiten des Geistes*" (Üb. d. Zusammenh. d. tier. Nat. d. Mensch. mit sein. geist. § 12) u. a. LEIBNIZ lehrt in seiner Hypothese von der prästabilierten Harmonie (s. d.) einen Parallelismus zwischen Seele und Leib, die ihm als zwei Wesenheiten gelten. — SPINOZA hingegen begründet den Standpunkt der Identitätsphilosophie (s. d.), einen (halb-) monistischen Parallelismus, wonach ein und dasselbe Wesen zwei Attribute hat, die einander coordiniert sind, ohne aufeinander einzuwirken; jede Reihe ist in sich geschlossen. „*Cuiuscunque attributi modi Deum quatenus tantum sub illo attributo, cuius mundi sunt, et non quatenus sub ullo alio consideratur, pro causa habent*" (Eth. II, prop. VI). „*Sic etiam modus extensionis et idea illius modi una eademque est res sed duobus modis expressa*" (l. c. schol.). „*Nec corpus mentem ad cogitandum, nec mens corpus ad motum, neque ad quietem, nec ad aliquid (si quis est) aliud determinare potest.*" — „*Omnes cogitandi modi Deum, quatenus res est cogitans et non quatenus alio attributo explicatur, pro causa habent. Id ergo, quod mentem ad cogitandum determinat, modus cogitandi est et non extensionis, hoc est non est corpus: quod erat primum. Corporis deinde motus et quies ab alio oriri debet corpore, quod etiam ad motum vel quietem determinatum fuit ab alio, et absolute, quicquid in corpore oritur, id a Deo oriri debuit, quatenus aliquo extensionis modo et non quatenus aliquo cogitandi modo affectus consideratur, hoc est, a mente, quae modus cogitandi est, oriri non potest*" (Eth. III, prop. II u. dem.). Seele und Leib sind Daseinsweisen eines Wesens. „*Unde fit, ut ordo sive rerum concatenatio una sit, sive natura sub hoc sive sub illo attributo concipiatur, consequenter ut ordo actionum*

et passionum corporis nostri simul sit natura cum ordine actionum et passionum mentis" (l. c. schol.) — DESTUTT DE TRACY erklärt: „*Ces phénomènes intellectuels ne sont qu'une série de faits ou d'apparences, correspondante et pour ainsi dire parallèle à la série des actes mécaniques*" (Elem. d'idéol. V, p. 527). Ähnlich lehrt M. DE BIRAN (Oeuvr. I, p. 33, 39; III, p. 403).

Durch KANTS Idealismus (s. Identitätsphilosophie) beeinflußt, nähert sich der Parallelismus vielfach der monistisch-idealistischen Form, indem die zwei „*Attribute*" Spinozas zu phänomenalen Daseinsweisen, Erscheinungsformen u. dgl. werden. SCHELLING betont: „*Ein Causalverhältnis zwischen einer freien Tätigkeit der Intelligenz und einer Bewegung ihres Organismus ist so wenig denkbar als das umgekehrte Verhältnis, da beide gar nicht wirklich, sondern nur ideell entgegengesetzt sind. Es bleibt also nichts übrig, als zwischen der Intelligenz, insofern sie frei tätig und insofern sie bewußtlos anschauend ist, eine Harmonie zu setzen*" (Syst. d. tr. Ideal. S. 268, s. Identitätsphilosophie). ESCHENMAYER bemerkt: „*Es ist des Versuches wert, zwischen der geistigen und leiblichen Reihe der Functionen einen Parallelismus zu ziehen und die Proportionen des einen wieder im andern aufzusuchen*" (Psychol. S. 6). STEFFENS verlangt die consequente Durchführung des Parallelismus. „*Eben der Parallelismus, streng aufgefaßt, schließt eine jede faselnde Verwechselung des Physischen mit dem Psychischen aus.*" Es muß „*eine jede psychische Erscheinung aus der Totalität des psychischen Zustandes erklärt werden*" (Üb. d. wiss. Behandl. d. Psychol. S. 211; vgl. CARUS, Vorl. üb. Psychol.). Von einem „*Parallelismus*" zwischen Seele und Leib spricht HILLEBRAND (Philos. d. Geist. I, 11). — SCHOPENHAUER erklärt: „*Der Willensact und die Action des Leibes sind nicht zwei objectiv erkannte, verschiedene Zustände, die das Band der Causalität verknüpft, stehen nicht im Verhältnis von Ursache und Wirkung, sondern sie sind eines und dasselbe, nur auf zwei gänzlich verschiedene Weisen gegeben*" (W. a. W. u. V. I. Bd., § 18).

In die neuere Psychologie führt den Parallelismus-Standpunkt FECHNER ein. Es besteht ein „*Parallelismus des Geistigen und Körperlichen*" (Zend.-Av. II, 141). Physisches und Psychisches entsprechen einander als das Außen- und Innensein eines und desselben Wesens, das sich selbst in verschiedener Weise erscheint (l. c. S. 141 ff.; Üb. d. Seelenfr. S. 210). Es besteht ein universaler Parallelismus (s. Identitätsphilosophie). Einen real-monistischen Parallelismus lehren in verschiedener Weise A. LANGE, PAULSEN (Einl. in d. Philos.[3], S. 59 ff., 87 ff., 95 f., 115; Zeitschr. f. Philos. Bd. 115), HERING, HAECKEL, TAINE, TRESCHOW, SIBBERN u. a. Ferner H. SPENCER (Psychol. § 179), A. BAIN (Geist u. Körp. C. 7, S. 241; Log. II, p. 276 f.; Mind VIII, 402 ff.), HUXLEY (Man's Place in Nature 1864), P. CARUS (The Soul of Man 1891), LEWES (Probl. III, 19 ff.), CLIFFORD (Seeing and Think. 1879; Von d. Nat. d. Dinge an sich S. 36 ff., 40), GROT (Arch. f. syst. Philos. IV, 1898), HÖFFDING (Psychol.[2], C. 2; Philos. Probl. S. 26 ff., 29 f.: Parallelismus als „*empirische Formel*", „*Arbeitshypothese*"), nach welchem zur Parallelismuslehre das Gesetz der Erhaltung der Energie mit dem Gesetze der Beharrung führt, RIEHL. Nach ihm fordert das Gesetz der Erhaltung der Energie die Lückenlosigkeit des physischen Geschehens (Philos. Krit. II[2], 178). Jeder Bewußtseinsmodification entspricht ein bestimmter materieller Vorgang, aber nicht immer umgekehrt (l. c. S. 196). „*Wenn wir . . . sagen, daß den Empfindungen Bewegungen entsprechen, so ist dies so zu verstehen, daß ihnen Vorgänge entsprechen, welche*

den *äußeren Sinnen, Tastsinn und Gesicht, als Bewegungen erscheinen und in der Vorstellungsweise dieser Sinne als Bewegungen gedacht werden müssen. Auch die Bewegung fällt noch in die Erscheinungswelt hinein*" (l. c. S. 37). „*Aus dem Energieprincipe folgt, daß der Verlauf der Vorgänge in der äußeren Natur ein in sich geschlossener ist. Jede physische Wirkung ist nach diesem Principe durch ihre physische Ursache völlig bestimmt, jede physische Ursache erschöpft sich durch ihre physische Wirkung . . . In diesen geschlossenen Naturverlauf nun kann eine nicht-physische Ursache nicht eingreifen, denn sie hätte nichts mehr zu bewirken . . . Psychische Functionen also können in diesen Proceß weder als Ursachen noch als Wirkungen eingeschaltet sein*" (Zur Einf. in d. Philos. S. 156 ff.). „*Nicht irgend einer einzelnen Energieform also entspricht das Bewußtsein; sein objectives Gegenstück ist eine Structur, der Bau des Nervensystemes, genauer die durch diese Structur ermöglichte, durch sie geleitete Zusammenordnung von Energien*" (l. c. S. 159). Der Ausdruck „*psychophysischer Parallelismus*" soll „*nur als methodische Regel verstanden werden, die uns anweist, die psychologische Analyse der Bewußtseinserscheinungen als solcher mit der physiologischen ihrer körperlichen Begleiterscheinungen zu verbinden und so zu einer beiderseitigen Betrachtung derselben zu gelangen*" (l. c. S. 159 f.). Der Parallelismus ist kein universaler (l. c. S. 161). JODL bemerkt: „*Was . . . in der inneren Wahrnehmung als Vorstellung, Gefühl, Gedanke von bestimmtem Gehalt und bestimmter Färbung auftritt, das würde uns, wenn wir uns in demselben Moment zugleich als organischen Körper und in unserer physischen Structur vollkommen durchsichtig vor Augen haben könnten, als eine Coordination molarer und molecularer Bewegungen der Centralteile in Nervenzellen und Nervenfasern entgegentreten und umgekehrt*" (Lehrb. d. Psychol. C. 2, § 24). ADICKES betont: „*Psychisches läßt sich nie aus Physischem ableiten*" (Kant contra Haeckel S. 66 ff.). Für den Parallelismus sind auch KREIBIG (Die Aufmerks. S. 70 ff.), SPAULDING (Beitr. zur Krit. d. psychophys. Parallel. 1902); ferner E. KÖNIG (Zeitschr. f. Philos. Bd. 115, S. 119, 138, 167, 169 ff.; ähnlich wie Wundt), EBBINGHAUS (Gr. d. Psychol. S. 31 ff.), HEYMANS, nach welchem zwischen der uns verborgenen Causalität des Wirklichen und der uns gegebenen Naturgesetzmäßigkeit, als welche sich jene ins Bewußtsein projectiert, eine durchgehende Correspondenz stattfinden muß (Zeitschr. f. Psychol. 17. Bd., 62 ff., 70 ff.). Der „*primären*" Reihe der bewußten, psychischen Vorgänge ist coordiniert die secundäre, physische, die Reihe möglicher Wahrnehmungen (l. c. S. 75 ff.), wobei Interpolationen notwendig sind (l. c. S. 79 ff.). Beide Reihen folgen verschiedenen Gesetzen (l. c. S. 76 f.). Die secundäre ist von der primären Reihe abhängig (l. c. S. 90). — Einen Parallelismus „*nur innerhalb der Erscheinungswelt*", da alles nur als Empfindung gegeben ist, nimmt SCHUBERT-SOLDERN an (Zeitschr. f. imman. Philos. I, 21).

Die Argumente für den (real-idealistisch gefärbten, regulativen, nicht universalen) Parallelismus finden sich bei WUNDT vereinigt. Für den Parallelismus sprechen die Unvergleichbarkeit des Psychischen und des Physischen, vor allem aber das Princip der geschlossenen Naturcausalität. Dieses sagt aus, daß „*Naturvorgänge immer nur in anderen Naturvorgängen, nicht aber in irgend welchen außerhalb des Zusammenhangs der Naturcausalität gelegenen Bedingungen ihre Ursachen haben können*", und fordert auf, „*jeden Naturzusammenhang auf Causalgleichungen zurückzuführen, in die lediglich genau analysierbare und auf die allgemeinen Naturgesetze zurückführbare Naturvorgänge als ihre*

Glieder eingehen". Dieses Gesetz beruht auf der denknotwendigen Voraussetzung, daß *„die Eigenschaften, die wir der Materie zuschreiben müssen, um eine vollständige Naturerklärung im Princip zustande zu bringen, nur von den beharrenden Elementen der Materie, nicht aber von den mehr oder minder verwickelteren Verbindungen abhängig sind, in denen sie vorkommen.*" Ein in sich geschlossener, lückenloser Causalzusammenhang ist für die Naturwissenschaft eine Forderung, welche die Umwandlung physischer in psychische Energie ausschließt (Log. II[2] 1, 332; Syst. d. Philos.[2], S. 599; Philos. Stud. X, 41, 89, 91 f.). Ferner muß Gleichartiges aus Gleichartigem causal abgeleitet werden (Log. II[2] 2, 258; Ess. 4, S. 115; Syst. d. Philos.[2], S. 380). Psychisches läßt sich nur psychologisch interpretieren (Log. II[2] 2, 259). Also keine Wechselwirkung, sondern ein *„Parallelismus*" besteht zwischen Physischem und Psychischem. Und zwar als empirisches Princip, das *„lediglich der Verschiedenheit der durch die Gebietsteilung unmittelbarer und mittelbarer Erfahrung entstandenen wissenschaftlichen Gesichtspunkte einen Ausdruck gibt*" (Syst. d. Philos.[2], S. 602). *„Den Satz, daß alle diejenigen Erfahrungsinhalte, die gleichzeitig der mittelbaren, naturwissenschaftlichen und der unmittelbaren, psychologischen Betrachtungsweise angehören, zueinander in Beziehungen stehen, indem innerhalb jenes Gebietes jedem elementaren Vorgang auf psychischer Seite ein solcher auf physischer entspricht, bezeichnet man als das Princip des psychophysischen Parallelismus.*" Es geht davon aus, *„daß es an und für sich nur eine Erfahrung gibt, die jedoch, sobald sie zum Inhalt wissenschaftlicher Analyse wird, in bestimmten ihrer Bestandteile eine doppelte Form wissenschaftlicher Betrachtung zuläßt: eine mittelbare, die die Gegenstände unseres Vorstellens in ihren objectiven Beziehungen zueinander, und eine unmittelbare, die sie in ihrer anschaulichen Beschaffenheit inmitten aller übrigen Erfahrungsinhalte des erkennenden Subjects untersucht. Soweit es nun Objecte gibt, die dieser doppelten Betrachtung unterworfen sind, fordert das psychologische Parallelprincip eine durchgängige Beziehung der beiderseitigen Vorgänge zueinander*". Der Parallelismus gilt nicht für das, was speciell psychologischer Art ist, wie die Verbindungs- und Beziehungsformen der psychischen Elemente und Gebilde. *„Ihnen werden zwar Verbindungen physischer Processe insofern parallel gehen, als überall, wo ein psychischer Zusammenhang auf eine regelmäßige Coexistenz oder Succession physischer Vorgänge zurückweist, diese direct oder indirect ebenfalls in einer causalen Verknüpfung stehen müssen; von dem eigentümlichen Inhalte der psychischen Verbindung kann aber die letztere Verknüpfung nichts enthalten,*" *„weil eben von allem dem bei der naturwissenschaftlichen Betrachtung geflissentlich abstrahiert worden ist. Hieraus folgt dann weiterhin, daß auch die Wert- und Zweckbegriffe . . . gänzlich außerhalb des Gesichtskreises der dem Parallelprincip subsumierbaren Erfahrungsinhalte liegen*" (Gr. d. Psychol.[5], S. 389 ff.; Vorles.[2], S. 485 ff.; Essays 4, S. 118 f.; Syst. d. Philos.[2], S. 602 f.; Philos. Stud. X, 42 ff., XII, 14 ff.). Wegen der praktischen Schwierigkeiten, einen in sich geschlossenen psychischen Causalzusammenhang herzustellen, ist die Substitution psychischer durch physische Zwischenglieder gestattet, aber mit dem Vorbehalte, *„daß die heterogenen Elemente als Stellvertreter der vorläufig und in vielen Fällen wahrscheinlich immer verborgen bleibenden homogenen zu betrachten seien*" (Philos. Stud. X, 36 f., XII, 34; Ess. 4, S. 116 f.; Eth.[2], S. 470 ff.; Log. II[2] 2, 255 f.).

Als regulatives Princip faßt den Parallelismus auf Külpe (Gr. d. Psychol.

S. 4), HELLPACH (Grenzwiss. S. 17), JAMES (Princ. of Psychol. I, 182), GOLDSCHEIDER (Eth. d. Gesamtwill. I, 38), E. KÖNIG (s. oben), MÜNSTERBERG (als Postulat, Grdz. d. Psychol. I, 435, 492, s. Materialismus), ZIEHEN (Leitfad. d. physiol. Psychol.², S. 210 f.), FLOURNOY (Métaph. et Psychol. 1890). Auch E. MACH: Man muß zu allen psychologisch beobachtbaren Erscheinungen die zugehörigen physikalischen aufsuchen (Anal. d. Empfind.⁴, S. 49). Das unmittelbar Gegebene ist von der physikalischen Gruppe der „*Elemente*" (s. d.) „*abhängig*" (l. c. S. 50 f.). R. AVENARIUS bestreitet den dualistischen Parallelismus (Vierteljahrschr. f. wissensch. Philos. 19. Bd., S. 13 f.), statuiert aber einen „*empirischen*" Parallelismus zwischen den mechanischen und „*amechanischen*" Bedeutungen der Vorgänge im Organismus (l. c. S. 14 f.). Ein Parallelismus besteht ferner „*zwischen der einen ‚Erfahrung': bestimmte Änderungen des Systems C (s. d.) als logische Bedingungen und den andern ‚Erfahrungen', welche Farben und Töne, Lust und Unlust, mit einem Wort: Elemente und Charaktere als logische Abhängige dieser ‚bestimmten Änderungen des Systems C darstellen*" (l. c. S. 15). Ähnlich J. PETZOLD (Einf. in d. Philos. d. rein. Erfahr. I, 1900), R. WILLY, W. HEINRICH (Mod. physiol. Psychol. S. 216 ff.). H. CORNELIUS erklärt: „*Unsere Empfindungen müssen bestimmten physischen Vorgängen parallel gehen, weil die physischen Vorgänge ihrem Begriffe nach nichts anderes sind, als die gesetzmäßigen Zusammenhänge, denen wir unsere Empfindungen einordnen*" (Einl. in d. Philos. S. 310 f.).

Als Product der Wechselwirkung des Geistes und des Physischen betrachtet den Parallelismus J. H. FICHTE (Psychol. I, 263, 274, s. Identitätsphilosophie). E. v. HARTMANN erklärt: „*Der Parallelismus im Sinne einer homologen (aber weder durchweg äquivalenten noch proportionalen) Correspondenz beider Erscheinungssphären ist zwar keine unmittelbare Tatsache, wohl aber eine inductiv wohl begründete Hypothese, und zwar entspricht jeder mechanischen materiellen Bewegung eine Bewußtseinserscheinung in irgend welchem Individuum irgend welcher Ordnung. Diese homologe Correspondenz ist aber weder ein letztes Weltgesetz, noch unmittelbarer Ausfluß der Wesensidentität, sondern Product der interindividuellen Wechselwirkung der unbewußten ideellen Teiltätigkeiten miteinander und der Wechselwirkung beider Erscheinungsseiten untereinander innerhalb desselben Individuums*" (Mod. Psychol. S. 338, 421; Philos. d. Unb. II¹⁰, 35 ff.; Kategor. S. 407 ff.; Arch. f. system. Philos. V, 1 ff.). — L. DILLES bemerkt: „*Unser eigener Körper, Nerven und Nervenreize in ihm kann nicht dasjenige sein, was die Empfindungen in unserem Ich hervorruft, was unsere Empfindungen bewirkt.*" Denn der Körper als solcher ist nichts Selbständiges, ist Phänomen (Weg zur Met. I, 155). Die Empfindungen können nicht abhängig sein von etwas, das keine absolute Realität hat (ib.). Abhängig ist das Ich nur von den an sich bestehenden Realitäten, welche das Ich beeinflussen (l. c. S. 156). Die Empfindung hat ihr Analogon in Nervenprocessen; dieses ist aber nur „*Begleiterscheinung des wahren Zustandekommens der Empfindungen, d. i. der Einflußnahme der Dinge an sich auf das Ich*" (ib.).

Gegen die Parallelismus-Theorie, für die Wechselwirkung (s. d.) erklären sich mehr oder weniger entschieden: SIGWART (Log. II², § 97b, S. 518); nach ihm ist die Theorie „*weder durch den Begriff der Causalität oder das Princip der Erhaltung der Energie gefordert, noch läßt sie sich ihrer Consequenzen wegen durchführen*", LOTZE (Met. S. 492, 494), ERHARDT (Wechselwirk. zw. Leib u. Seele S. 31 ff., 111 ff.), WENTSCHER (Üb. phys. u. psych. Causal. S. 38 ff.;

Eth. I, 296 f.; Zeitschr. f. Philos. 116. Bd., 103 ff.), KÜLPE (Einl. in d. Philos. S. 148 f., 155), JERUSALEM (Einl. in d. Philos. S. 99), GUTBERLET (Kampf un d. Seele S. 176), BERGMANN (Unt. üb. Hptpkte. d. Philos. S. 360), LADD (Philos. of Mind p. 240 ff., 285 ff., 324, 353), JAMES (Princ. of Psychol. I, 136 ff.), der die Automatentheorie (s. d.) bekämpft, REHMKE (Allgem. Psychol. S. 87 ff.), KROMAN, STUMPF (Leib u. Seele S. 21 ff.), M. WARTENBERG (Probl. d. Wirk. S. 302 ff.), REINKE (Einleit. in d. theoret. Biol. S. 42), HÖFLER (Met. Theor. 1897; Psychol. S. 60 f.), M. PALÁGYI (Log. auf d. Scheidewege S. 11 f., 106 ff., 190) u. a. L. BUSSE (Zeitschr. f. Philos. Bd. 114, 116; Philos. Abh., Sigwart gewidm., S. 91 ff.) ist entschiedener Gegner des Parallelismus. Der Standpunkt des empirischen, partiellen und materialistischen Parallelismus ist überhaupt unhaltbar. Aber auch die echte Form, der metaphysische, universelle Parallelismus ist zu verwerfen (Geist. u. Körp. S. 111 ff.). Denn *„die realistisch-monistische Identitätslehre leidet an inneren Widersprüchen, die idealistisch-monistische Theorie hebt den Parallelismus, der sich auf sie stützen will, im Grunde auf“* (l. c. S. 379). *„Die parallelistische Theorie nötigt uns ferner, einen künstlichen, die Welt in zwei beziehungslos nebeneinander stehende Hälften teilenden Causalitätsbegriff auszubilden. Sie ist unfähig, der Forderung, welche zu stellen die Consequenz des eigenen Standpunktes sie nötigt, zu jedem Zug, den das geistige Leben aufweist, ein physisches Analogon anzugeben, wirklich zu genügen, und ebenso erweist sich die Forderung, die gleichfalls als eine unausweichliche Consequenz des parallelistischen Standpunktes erscheint, alle Handlungen und Verrichtungen der lebendigen Wesen, der Tiere und Menschen, rein physisch-mechanistisch, ohne jede Inanspruchnahme psychischer Factoren zu erklären, als undurchführbar“* (l. c. S. 379). Weder das Causalitätsgesetz noch die Erhaltung der Energie verhindern eine psychophysische Wechselwirkung (s. d.). Vgl. SULLY, Hum. Mind I, 3; BALDWIN, Handb. of Psychol. II, 3, C. 1 f. Vgl. Identitätsphilosophie, Causalität, Wechselwirkung, Harmonie, Leib, Psychisch, Energie.

Paralogie: Widervernünftigkeit (auch als pathologischer Zustand).

Paralogismus (*παρά, λόγος*): Fehlschluß, auf Denkfehlern beruhend (vgl. ARISTOTELES, De soph. elench. 4). Vgl. Trugschluß. — Paralogismen, transcendentale, nennt KANT Fehlschlüsse, die in der *„Dialektik“* (s. d.) der Vernunft begründet sind und *„Illusionen“* mit sich führen (Krit. d. r. Vern. S. 293). Die Paralogismen der rationalen Psychologie bestehen darin, daß unberechtigterweise aus der logischen Einheit des Subjects, des Ich eine substantielle, einfache, persönliche, unzerstörbare Wesenheit gemacht wird (l. c. S. 294 f.), während in Wahrheit das Ich, das Subject des Denkens nur als ein x gedacht wird, welches nur durch seine Prädicate, die Vorstellungen, erkannt wird, und *„wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können, um welches wir uns daher in einem beständigen Cirkel herumdrehen“* (l. c. S. 296). Der erste der vier Paralogismen ist der Paralogismus der Substantialität der Seele. Es wird geschlossen: *„Dasjenige, dessen Vorstellung das absolute Subject unserer Urteile ist und daher nicht als Bestimmung eines andern Dinges gebraucht werden kann, ist Substanz. — Ich, als ein denkend Wesen, bin das absolute Subject aller meiner möglichen Urteile, und diese Vorstellung von mir selbst kann nicht zum Prädicat irgend eines andern Dinges gebraucht werden. — Also bin ich, als denkend Wesen (Seele), Substanz“* (l. c

S. 297 f.). Es ist zu erwidern, *„daß der erste Vernunftschluß der transcendentalen Psychologie uns nur eine vermeintliche neue Einsicht aufhefte, indem er das beständige logische Subject des Denkens für die Erkenntnis des realen Subjects der Inhärenz ausgibt, von welchem wir nicht die mindeste Kenntnis haben, noch haben können, weil das Bewußtsein das Einzige ist, was alle Vorstellungen zu Gedanken macht, und worin mithin alle unsere Wahrnehmungen, als dem transcendentalen Subjecte, müssen angetroffen werden und wir, außer dieser logischen Bedeutung des Ich, keine Kenntnis von dem Subjecte an sich selbst haben“* (l. c. S. 299). Der zweite Parallelismus ist der der Simplicität der Seele. Er lautet: *„Dasjenige Ding, dessen Handlung niemals als die Concurrenz vieler handelnden Dinge angesehen werden kann, ist einfach. — Nun ist die Seele, oder das denkende Ich, ein solches: Also etc.“* Dies ist *„der Achilles aller dialektischen Schlüsse der reinen Seelenlehre“*. *„Der sogenannte nervus probandi dieses Arguments liegt in dem Satze: daß viele Vorstellungen in der absoluten Einheit des denkenden Subjects enthalten sein müssen, um einen Gedanken auszumachen. Diesen Satz aber kann niemand aus Begriffen beweisen . . . Der Satz: Ein Gedanke . . . kann nur die Wirkung der absoluten Einheit des denkenden Wesens sein, kann nicht als analytisch behandelt werden. Denn die Einheit des Gedankens, der aus vielen Vorstellungen besteht, ist collectiv und kann sich, den bloßen Begriffen nach, ebensowohl auf die collective Einheit der daran mitwirkenden Substanzen beziehen . . . als auf die absolute Einheit des Subjects“* (l. c. S. 301). *„Ich bin einfach, bedeutet aber nichts mehr, als daß diese Vorstellung nicht die mindeste Mannigfaltigkeit in sich fasse, und daß sie absolute (obzwar bloß logische) Einheit sei.“* *„Die Einfachheit aber der Vorstellung von einem Subject ist darum nicht eine Erkenntnis von der Einfachheit des Subjects selbst.“* *„So viel ist gewiß: daß ich mir durch das Ich jederzeit eine absolute, aber logische Einheit des Subjects (Einfachheit) gedenke, aber nicht, daß ich dadurch die wirkliche Einfachheit meines Subjects erkenne“* (l. c. S. 303). Der dritte Paralogismus ist der der Personalität der Seele: *„Was sich der numerischen Identität seiner selbst in verschiedenen Zeiten bewußt ist, ist sofern eine Person: Nun ist die Seele etc. Also ist sie eine Person“* (l. c. S. 307). Aber der Satz sagt nichts als *„in der ganzen Zeit, darin ich mir meiner bewußt bin, bin ich mir dieser Zeit, als zur Einheit meines Selbst gehörig, bewußt“* (l. c. S. 308). *„Es ist also die Identität des Bewußtseins meiner selbst in verschiedenen Zeiten nur eine formale Bedingung meiner Gedanken und ihres Zusammenhanges, beweiset aber gar nicht die numerische Identität meines Subjects, in welchem, ohnerachtet der logischen Identität des Ich, doch ein solcher Wechsel vorgegangen sein kann, der es nicht erlaubt, die Identität desselben beizubehalten“* (l. c. S. 308 f.). Der vierte Paralogismus ist der der Idealität der Außenwelt (s. Object). Bei den psychologischen Paralogismen wird die logische Erörterung des Denkens für eine metaphysische Bestimmung des Objects gehalten (l. c. S. 688). *„Der dialektische Schein in der rationalen Psychologie beruht auf der Verwechselung einer Idee der Vernunft (einer reinen Intelligenz) mit dem in allen Stücken unbestimmten Begriffe eines denkenden Wesens überhaupt“* (l. c. S. 699). Vgl. Seele, Substanz.

Paramnesie s. Amnesie.

Paranoia: Verrücktheit, Irrsinn.

Paraphasie s. Aphasie. Vgl. WUNDT, Völkerpsychol. I 1, 505.

Parole intérieure s. Sprache.

Partialgefühle s. Gefühl (WUNDT).

Particulär (particularis, *κατὰ μέρος*): teilweise, besonders. Particuläres Urteil (*πρότασις ἐν μέρει, κατὰ μέρος*, ARISTOTELES, Anal. pr. I 1, 24a 18) ist ein Urteil, in welchem das Prädicat nur von einem Teile des Begriffsumfanges des Subjects ausgesagt wird: *„Einige S sind (nicht) P."*

Partition (partitio, *μερισμός*): Einteilung, Zerlegung des Inhalts (s. d.) eines Begriffes, im Unterschiede von der Division (s. d.). Nach den Stoikern ist *μερισμός — γένους εἰς τόπους κατάταξις* (Diog. L. VII 1, 62). Nach ÜBERWEG ist die Partition *„die Zerlegung des Inhaltes einer Vorstellung in die Teilvorstellungen oder die Angabe der einzelnen Merkmale ihres Objectes"* (Log[4], § 50).

Parusie (*παρουσία*) heißt nach PLATO (Phaed. 100 C) die Gegenwart, Anwesenheit der Ideen (s. d.) in den Dingen, welche an jenen teilhaben (*„Methexis"*). ARISTOTELES lehrt die *παρουσία* der Form im Stoffe (De an. II, 79); *τὸ μὲν αἴτιον παρεῖναι*: bei den Stoikern (Stob. Ecl. I, 13). Der Begriff der Parusie erhält theologische Bedeutung im Neuen Testament (vgl. Paul., Thess. II, 2, 8). — JUSTINUS spricht von der Parusie Christi als dessen Wiederkunft auf die Erde (Apol. I, 52 f.), womit der Chiliasmus, das *„tausendjährige Reich"*, beginnt (Contr. Tryph. 58). Vgl. IRENAEUS (Contr. haer. IV, 22), HIPPOLYTUS, CLEMENS, ATHANASIUS. — MICRAELIUS erklärt: *„Παρουσία est praesentia, quando quid alteri coram se sistit"* (Lex. philos. p. 797 f.). Vgl. TEICHMÜLLER, Gesch. d. Begriffs der Parusie, Aristotel. Forsch. III, 1874.

Pasigraphie: Universalschrift mit allgemein verständlichen Charakteren. Die Idee einer solchen bei LEIBNIZ (*„scriptura universalis"*, *„écriture universelle"*, Erdm. p. 701 a), CHR. KRAUSE, CHR. BERGER, WOLKE, NÄTHER, J. M. SCHMIDT u. a.

Passio (*πάθος*): Leiden, Zustand, Affection, Affect (s. d.), Leidenschaft (s. d.). *„Passio"* ist eine der (Aristotelischen) Kategorien (s. d.). — *„Passio"* als Leiden, Affection bei THOMAS (5 met. 20c), als leidentlicher Zustand (3 phys. 6a; 7 phys. 4b), SPINOZA (s. Action) u. a. *„Passiones entis"* sind die Seinseigenschaften (DUNS SCOTUS u. a.). *„Passiones communes rerum"* sind nach SUAREZ (Met. disp. 3, sct. 2, 3) die Eigenschaften *„unum, verum, bonum"* (vgl. HAGEMANN, Met.[2], S. 20). — *„Passiones animae"* (s. Affect) nennt DESCARTES *„perceptiones aut sensus aut commotiones animae, quae ad eam speciatim referuntur, quaeque producuntur, conservantur et corroborantur per aliquem motum spirituum"* (Pass. an. I, 27). Nach BONNET ist die *„passion"* ein *„désir dont l'activité est extrême"* (Ess. anal. XVIII, 402). *„La passion a donc son principe dans la volonté; elle est une volonté qui s'applique fortement à son objet"* (l. c. 404). ROBINET erklärt: *„Les passions sont des habitudes de la volonté, que des idées et des sensations vives déterminent constamment pour telles manières d'être"* (De la nat. I, 305). Vgl. JANET, Princ. de mét. et de psychol. I, 510 ff.

Passiv: leidentlich, erleidend, untätig (s. Activität). Die Passivität wird von vielen als Eigenschaft der Materie (s. d.) angesehen. Die *„Passivität"* des Bewußtseins ist nur relativ, ist zwar nicht Spontaneität (s. d.), aber doch *„Reactivität"*. So J. H. FICHTE (Psychol. II, 6), HÖFFDING (Psychol.[2], S. 154),

JODL (Lehrb. d. Psychol. S. 105), WUNDT, E. v. HARTMANN u. a. Vgl. Receptivität.

Pathema (πάθημα): Affection, Leiden.

Pathetisch (παθητικός): leidentlich (s. Intellect), erregt, gehoben, leidenschaftlich. Das Pathetische ist nach SCHILLER *„ein künstliches Unglück"*, setzt uns *„in unmittelbaren Verkehr mit dem Geistergesetz, das in unserem Busen gebietet"*, es ist *„eine Inoculation des unvermeidlichen Schicksals, wodurch es seiner Bösartigkeit beraubt und der Angriff desselben auf die starke Seite des Menschen hingeleitet wird"* (Üb. d. Erhab., Philos. Schr. S. 202 f.).

Pathetische Täuschung heißt bei MAASS (Vers. üb. d. Einbild. S. 148) die ästhetische *„Selbsttäuschung"*.

Pathognomik (πάθος, γιγνώσκω): Erkenntnis der Affecte, Leidenschaften aus den Spuren, welche sie im Organismus hinterlassen (vgl. G. E. SCHULZE, Psych. Anthropol. S. 74).

Pathognomische Sprachperiode s. Sprache.

Pathologisch (πάθος): krankhaft, abnorm; leidentlich, sinnlich, triebhaft bestimmt. Letztere Bedeutung bei KANT (s. Liebe). Die Achtung vor dem Sittengesetz ist nicht *„pathologischer"*, sondern vernünftiger Art (Krit. d. pr. Vern. 1. Tl., 1. Bd., 3. Hptst.).

Pathologische Träume s. Traum.

Pathos (πάθος): Leiden, Zustand (s. d.), leidentliche Stimmung, leidenschaftliche Erregtheit, Leidenschaft (s. d.), Affect (s. d.). ARISTOTELES stellt das πάθος dem bleibenden ἦθος (s. Ethos) gegenüber (Eth. VII 2, 1155 b 10). Als leidenschaftliche Sehnsucht niederer Wesen nach dem Höheren erscheint das πάθος bei den Gnostikern (Iren. I, 22; II, 17, 7). — Über das ästethische Pathos bemerkt SCHILLER: *„Pathos ist . . . die erste und unnachläßliche Forderung an den tragischen Künstler, und es ist ihm erlaubt, die Darstellung des Leidens so weit zu treiben, als es, ohne Nachteil für seinen letzten Zweck, ohne Unterdrückung der moralischen Freiheit, geschehen kann. Er muß gleichsam seinem Helden oder seinem Leser die ganze volle Ladung des Leidens geben"* (Üb. d. Pathet., WW. XI, 262). — Vom *„Pathos der Distanz"* spricht, im aristokratischen, antidemokratischen Sinne, NIETZSCHE.

Patristik: die Philosophie (und Theologie) der Kirchenväter (*„patres ecclesiastici"*), der Begründer der christlichen Dogmatik, in welcher Lehren des Evangeliums und des Alten Testaments mit griechisch-philosophischen Doctrinen verschmolzen sind (TATIAN, TERTULLIAN, IRENAEUS, ORIGENES, CLEMENS, AUGUSTINUS u. a.). Vgl. HUBER, Philos. d. Kirchenväter 1859; STÖCKL, Gesch. d. Philos. d. patrist. Zeit 1859; RITTER, Gesch. d. christl. Philos. u. a.; MIGNE, Patrolog. cursus 1840 ff.

Pelagianismus: die Lehre des PELAGIUS von der Willensfreiheit in Verbindung mit der Sündigkeit des Menschen.

Peras (πέρας) s. Apeiron.

Percept wird (von ROMANES, HODGSON u. a.) als Wahrnehmung, Vorstellung vom *„concept"* (s. d.), dem Begriffe, unterschieden. Nach HODGSON ist *„percept"* *„every part of the train"* der Vorstellungen (Philos. of Reflect. I, 288).

„Objects considered in their relation to consciousness alone are percepts, while objects considered in a certain kind of relation to other objects of consciousness are concepts“ (l. c. I, 295). *„Conception“* ist *„a case of voluntary redintegration“* (l. c. p. 289; vgl. p. 294). Vgl. Wahrnehmung.

Perceptibel: erfaßbar, wahrnehmbar. Perceptibilität: Wahrnehmbarkeit. Vgl. Wahrnehmung.

Perception (perceptio): Erfassung eines Inhalts durch das Bewußtsein. Wahrnehmung, Vorstellung. Vgl. Wahrnehmung. — LOCKE erklärt: *„Perception is the first operation of all our intellectual faculties and the inlet of all knowledge into our mind“* (Ess. II, ch. 15). LEIBNIZ begründet die Unterscheidung der *„perception“* von der *„apperception“* (s. d.). Die Perception ist *„l'expression de la multitude dans l'unité“* (Gerh. III, 69), *„l'état passager qui enveloppe et représente une multitude dans l'unité ou dans la substance simple“* (l. c. VI, 608). Sie ist einfach *„l'état intérieur de la monade“*, während die Apperception *„la connaissance reflexive de cet état intérieur“* ist (l. c. p. 600). Die *„petites perceptions“* (s. Unbewußt) sind die Elemente der bewußten Vorstellungen. HUME versteht unter *„perceptions“* Bewußtseinsinhalte überhaupt (Treat. I, sct. 1). REID begründet die Unterscheidung von *„perception“* und *„sensation“* (s. Wahrnehmung). So auch HAMILTON u. a. — Nach MICHELET ist Perception die Anschauung als die Tätigkeit, einen bestimmten Inhalt des Bewußtseins in mein Selbstbewußtsein zu setzen und mir anzueignen (Anthropol. S. 270); Anschauung ist Einheit von Bewußtsein und Selbstbewußtsein (ib.). CHR. KRAUSE übersetzt *„Perceptio“* mit *„Erfaßnis“* (Vorles. üb. d. Syst. S. 309). Nach LAZARUS ist die reine Perception eine bloße Abstraction; jede wirkliche Perception ist zugleich Apperception (Leb. d. Seele II², 42). Apperception ist *„die Reaction der vom Inhalt bereits erfüllten, durch die früheren Processe seiner Erzeugung ausgebildeten Seele“* (l. c. II², 42). WUNDT unterscheidet von der Perception die Apperception (s. d.). Vgl. Wahrnehmung, Percept.

Percepturitio nennt CHR. WOLF das Streben nach Vorstellungsveränderung, *„conatus mutandi perceptionem“* (Psychol. rational. § 480), das schon LEIBNIZ den Monaden (s. d.) zuschreibt.

Percipieren: erfassen, wahrnehmen, vorstellen. Vgl. Wahrnehmung. — Nach SPINOZA (Eth. II, prop. XII), BERKELEY (Princ. VII) u. a. heißt *„etwas percipieren“* davon eine Idee, eine Vorstellung haben, einen Inhalt unmittelbar erleben (ohne Beziehung auf ein Ding an sich, idealistische Auffassung). CHR. WOLF erklärt: *„Mens percipere dicitur, quando sibi obiectum aliquod repraesentat“* (Psychol. empir. § 24). ÜBERWEG bestimmt: *„Ein Ding percipieren heißt mittelst eines Bildes, welches in der Seele ist, sich dieses Dinges bewußt werden“* (Welt- u. Lebensansch. S. 91; realistische Auffassung).

Perfectibilismus (perficio): Vollkommenheits-Theorie, Lehre von der stetigen Vervollkommnung, vom beständigen Fortschritt des Menschengeschlechts. Nach J. H. FICHTE gibt es ein *„Gesetz der von innen her sich entfaltenden Perfectibilität“*, einen Trieb der Vollkommenheit (Psychol. II, S. XIX). Vgl. Fortschritt, Sociologie.

Perfectihabia: lat. Übersetzung von *ἐντελέχεια* (s. d.).

Perfectionismus heißt diejenige ethische Richtung, welche den Zweck

des Sittlichen (s. d.) in die (individuelle und allgemein-humane) Vervollkommnung, in die Entfaltung aller tüchtigen Anlagen des Menschen zur vollen Kraft und Harmonie setzt. Vgl. Ethik, Vollkommenheit.

Per impossibile: Annahme eines selbst für unmöglich Gehaltenen, nur um etwas zu demonstrieren. Vgl. Ductio.

Peripatetiker (von περίπατοι, die Gänge des Lykeion, in welchem zuerst ARISTOTELES lehrte) oder Aristoteliker: die Schüler und Anhänger des ARISTOTELES. Im Altertum: THEOPHRAST, ARISTOXENUS, EUDEMUS, STRATON, LYKON, DIKAEARCH, STASEAS, ARISTON, KRITOLAUS, DIODORUS VON TYRUS, ANDRONIKOS VON RHODOS, BOËTHUS, ALEXANDER VON AEGAE, NICOLAUS DAMASCENUS, ASPASIUS, ADRASTUS, KRATIPPUS, ALEXANDER VON APHRODISIAS, THEMISTIUS, PHILOPONUS, SIMPLICIUS (vgl. ÜBERWEG-HEINZE, Gr. d. Gesch. d. Philos. I⁹, 278 ff.). Im Mittelalter viele Scholastiker (s. d.). In der Renaissance und später: die Averroisten (s. d.) und Alexandristen (s. d.), ferner: GENNADIUS, GEORGIUS VON TRAPEZUNT, THEODORUS GAZA, JACOBUS FABER, MELANCHTHON, R. GOCLENIUS, J. CAMERARIUS u. a. — Im 19. Jahrhundert wird der Aristotelismus von TRENDELENBURG erneuert, von BRENTANO u. a. besonders gewertet. Vgl. Form, Materie, Energie, Vermögen, Principien, Teleologie, Seele, Substanz, Logik, Psychologie, Philosophie, Metaphysik u. s. w.

Peripetie (περιπέτεια): Umschlag, plötzlicher Schicksalswechsel, besonders tragischer Art.

Peripherisch erregte Empfindungen s. Empfindung (KÜLPE).

Perisprit s. Spiritismus.

Permanent: bleibend, beharrend (s. d.), dauernd (s. d.). *„Permanens dicitur, quae simul tota persererat absque partium successione“* (SUAREZ, Met. disp. 50, 5).

Per se: durch sich, selbständig, absolut. Ens per se heißt scholastisch das Selbständige, Substantiale (s. d.), durch und in sich Seiende, das Ding, die Substanz im Unterschiede von den unselbständigen, an das Seiende gebundenen (*„per aliud“, „in alio“*) Accidenzen (s. d.). DUNS SCOTUS erklärt: *„Dico, quod ‚per se esse‘ potest dupliciter accipi: uno modo pro esse incommunicabili, et sic per se esse est incommunicabiliter esse. Alio modo ‚per se esse‘ pro esse subsistentiae, et sic per se esse est per se subsistere“* (Report. 4, d. 43, qu. 2, 19). GOCLEN bemerkt: *„Substantia est per se, accidens est per aliud.“ „Per se existere substantiam est substantiam non habere extra se causam suae existentiae, sed ipsam sibi existendi seu propriе existentiae causam“* (Lex. philos. p. 809). Vgl. Causa per se.

Perseïtas: Durch-sich-selbst-sein. Perseïtas boni: Eigenart, Selbstzweck des Guten (s. d., THOMAS).

Person (persona, urspr. Maske): vernünftige Wesenheit, selbstbewußtes Individuum, selbstbewußtes, Zwecke verfolgendes, frei handeln-könnendes, verantwortliches Ich. Persönlichkeit ist (übertragen) entweder so viel wie Person oder (eigentlich) die Eigenschaft, Person zu sein, selbstbewußte, vernünftige, freie, zwecksetzende Ichheit, Wesenheit. Unpersönlich ist, was dieser Eigenschaft ermangelt, was nicht selbstbewußtes, nur primitives, triebhaftes Subject oder gar nur Object, Sache ist; die Persönlichkeit ist etwas, was das Individuum

6*

erst in der Societät, in Wechselwirkung mit anderen, erwirbt. Besonders hervorragende, individuelle Personen sind „*Persönlichkeiten*“ eminenter. Überpersönlich ist, was zwar auch Persönlichkeit im Sinne vernünftiger, bewußter Ichheit hat, was aber über den Gegensatz von Subject und Object, Ich und Nicht-Ich erhaben gedacht werden muß: das Absolute, Gott (s. d.). Während der Pantheismus (s. d.) in der Regel Gott als unpersönlich auffaßt, schreibt der Theismus (s. d.) Gott Persönlichkeit zu.

Person wird zuerst von BOËTHIUS definiert: „*Persona est naturae rationalis individua substantia*“ (De duab. naturis et una persona Christi C. 3). Die Formel für Gott: „*una substantia, tres personae* (*ὑποστάσεις*)“ wird von TERTULLIAN u. a. aufgestellt. Nach ISIDORUS ist „*persona*“ „*quasi per se unum est*“ (bei Alb. Magn., Sum. th. I, 44, 1). Noch RICHARD VON ST. VICTOR sagt von der „*divina persona*“, „*quod sit naturae divinae incommunicabilis existentia*“. „*Persona est existens per se solum iuxta singularem quendam rationalis existentiae modum*“ (De trin. IV, 22; 24). ALBERTUS MAGNUS definiert: „*Persona est ens ratum et perfectum*“ (Sum. th. I, 42, 2). THOMAS erklärt: „*Omne individuum rationalis naturae dicitur persona*“ (Sum. th. I, 29, 3 ad 2). DUNS SCOTUS betont, die Person sei auf keine Weise „*communicabilis*“ (Sent. I, 23, 1; Quodlib. XIX, 22; Report. Paris. I, 23, 1). Nach FR. MAYRONIS ist die Person „*individuum subsistens*“ (vgl. Prantl, G. d. L. III, 291), nach anderen Scholastikern „*suppositum intelligens*“ (vgl. MICRAELIUS, Lex. philos. p. 817). Nach SUAREZ bedeutet „*persona*“ den „*modus incommunicabiliter subsistendi*“ (Met. disp. 34, sct. 1). MICRAELIUS definiert auch: ‚*Persona est substantia intelligens, individua, incommunicabilis, non sustentata ab alio, nec in alio*“ (l. c. p. 815).

HOBBES erklärt: „*Persona est is qui suo vel alieno nomine res agit*“ (Leviath. I, 16). Nach LOCKE ist eine Person ein vernünftiges, besonnenes, selbstbewußtes Wesen (Ess. II, ch. 27, § 9). CHR. WOLF bemerkt: „*Persona dicitur ens, quod memoriam sui conservat, hoc est, meminit, se esse idem illud, quod ante in hoc vel isto fuit statu*“ (Psychol. rational. § 741). Person ist „*ein Ding, das sich bewußt ist, es sei eben dasjenige, was vorher in diesem oder jenem Zustande gewesen*“ (Vern. Ged. I, § 924).

KANT definiert: „*Person ist dasjenige Subject, dessen Handlungen einer Zurechnung fähig sind*“ (WW. VII, 20). Vernünftige Wesen heißen Personen, „*weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst d. i. als etwas, was nicht blos als Mittel gebraucht werden darf, auszeichnet, mithin sofern alle Willkür einschränkt*“ (WW. IV, 276). Persönlichkeit ist „*die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur*“ (Krit. d. prakt. Vern. S. 105). Im transcendentalen (s. d.) Sinne ist Persönlichkeit „*Einheit des Subjects*“ (Krit. d. r. Vern. S. 310). SCHILLER erklärt: „*Der Mensch aber ist zugleich eine Person, ein Wesen also, welches selbst Ursache, und zwar absolut letzte Ursache seiner Zustände sein, welches sich nach Gründen, die es aus sich selbst nimmt, verändern kann*“ (Üb. Anm. u. Würde, WW. XI, 223). Den Eigenwert der Persönlichkeit betont GOETHE, nach welchem die Persönlichkeit „*höchstes Glück der Erdenkinder*“ ist. — KRUG bemerkt: „*Jedes vernünftige Wesen vermag die Zwecke seiner Tätigkeit sich selbst zu setzen und mit Freiheit zu verwirklichen und heißt daher eine Person*“ (Handb. d. Philos. II, 121). — Nach STEFFENS ist die Persönlichkeit etwas Ursprüngliches, Ewiges (Üb. d. wiss. Behandl. d. Psychol. S. 203). HEGEL bestimmt: „*Die Allgemeinheit dieses für*

sich freien Willens ist die formelle, die selbstbewußte, sonst inhaltslose e i n f a c h e *Beziehung auf sich in seiner Einzelheit — das Subject ist insofern* P e r s o n" (Rechtsphilos. S. 73). Nach MICHELET ist Persönlichkeit „*die Gleichheit des Ich mit sich selbst*" (Anthrop. S. 517) die „*sich selbst als ein Dasein anschauende Freiheit*" (Vorles. üb. d. Persönl. Gott. S. 138), die „*dem Geiste angemessene Einzelheit, welche nur die Verwirklichung des Allgemeinen ist und also, ohne als sinnliches Dieses zu dauern, dennoch im allgemeinen unendlichen Geiste fortlebt*" (l. c. S. 140 f.). Nach HILLEBRAND ist Persönlichkeit „*die zum Selbstbewußtsein gelangte Einheit der individuellen Bestimmtheit und der allgemeinen Selbstmächtigkeit, oder das Bewußtsein der subjectiven Allgemeinheit in der Bestimmung des Individuellen*" (Philos. d. Geist. I, 184). Nach CHR. KRAUSE ist Persönlichkeit „*selbstinnige Wesenheit*" (Vorles. üb. d. Syst. S. 383), „*Sich-selbst-für-sich-selbst-Sein*" (Ab. d. Rechtsphilos. S. 31). HERBART definiert: „*Persönlichkeit ist Selbstbewußtsein, worin das Ich sich in allen seinen mannigfachen Zuständen als ein und dasselbe betrachtet*" (WW. III, 60). Nach TEICHMÜLLER beruht die Persönlichkeit auf der „*Coordination zwischen Bewußtsein und Erkenntnis und demgemäß Selbsterkenntnis*" (Neue Grundleg. S. 232 ff.). Teichmüller lehrt den „*Personalismus*". Das Ich ist Substanz, als Einheit der Persönlichkeit unmittelbar bewußt (l. c. S. 156 f.); es ist das Prototyp des Substanzbegriffs (l. c. S. 171 ff.). J. H. FICHTE erklärt: „*Die Seele ist individuelle Substanz, die menschliche erhebt sich zugleich zur Persönlichkeit. Die höchste Form der Persönlichkeit ist die des Selbstbewußtseins*" (Anthropol. S. 573). Persönlichkeit ist „*die nur dem Geiste zukommende Eigenschaft: alles ihm Angeeignete und Eingelebte mit* B e w u ß t s e i n *zu durchdringen, es als das* S e i n i g e *zusammenzufassen, damit aber auch als von ihm freies* S e l b s t d a z u s t e h e n" (Psychol. I, S. XV). Persönlichkeit ist „*die höchste, vollkommenste Existentialform alles* W i r k l i c h e n" (l. c. S. XV, s. unten). LOTZE betont: „*Das Wesen der Persönlichkeit beruht nicht auf einer geschehenen oder geschehenden Entgegensetzung des Ich gegen ein Nicht-Ich, sondern besteht in einem unmittelbaren Für-sich-sein*" (Mikrok. I, 575 ff.). HAGEMANN bestimmt: „*Person ist . . . eine subsistierende Substanz, welche vernünftig, d. h. selbstbewußt und selbstmächtig ist*" (Met.[3], S. 27). SCHOLKMANN bestimmt: „*Die in ihrer* W e l t s t e l l u n g *zu voller Entfaltung ihrer Naturanlagen gelangte Individualität, die zur Selbstheit concentrierte Ichheit heißt* P e r s ö n l i c h k e i t" (Grundlin. ein. Philos. d. Christent. S. 189). Und WUNDT: „*Wie das Ich der innere Wille in seiner Trennung von allem andern Bewußtseinsinhalte, so ist die* P e r s ö n l i c h k e i t *das Ich, welches sich mit der Mannigfaltigkeit jenes Inhalts wieder erfüllt und damit auf die Stufe des Selbstbewußtseins erhoben hat*" (Eth.[2], S. 448). Die Persönlichkeit ist die „*Einheit von Fühlen, Denken und Wollen, in der wieder der Wille als der Träger aller übrigen Elemente erscheint*" (ib.). REHMKE erklärt: „*Jede Seele ist ein eigenartiges concretes Bewußtseinsindividuum, d. h. eine Persönlichkeit*" (Allgem. Psychol. S. 573). Nach K. LASSWITZ ist Persönlichkeit eine „*Einheit, welche ein Gesetz mit dem Bewußtsein aufnimmt, es in sich zu vollziehen*", nicht in der Zeit und im Raume (Wirkl. S. 152, 160). EUCKEN bestimmt: „*Persönlichkeit als Anlage bedeutet . . . das Gesetztsein des Ganzen in der Natur, Persönlichkeit als Entwicklung die tatsächliche Belebung jenes Ganzen, was nicht möglich ist ohne eine eigene Tat, ein eigenes Ergreifen, ein Sich-identificieren mit jenem Princip*" (Wahrheitsgeh. d. Relig. S. 125). RENOUVIER erklärt: „*La conscience prend le nom de* p e r s o n n e, *quand elle est portée à ce degré supé-*

rieur, à la fois de distinction et d'étendue, où elle obtient la connaisance du propre et de l'universel, et le pouvoir de former des concepts, et d'appliquer ces lois fondamentales de l'esprit qui sont les catégories." „*La personnalité est . . . la synthèse réalisée des lois, la relation des relations*" (Nouv. Monadol. p. 111). HÖFFDING betont: „*Persönlichkeit besteht vor allen Dingen in innerer Einheit und innerem Zusammenhange aller Vorstellungen, Gefühle und Bestrebungen*" (Philos. Probl. S. 2). Nach KREIBIG ist Persönlichkeit „*die Gestaltqualität (s. d.), welche die psychischen und physischen Beschaffenheiten eines Subjects zu einem bereicherten Ganzen eint*" (Werttheor. S. 194). Nach RIBOT ist das Ich, die Person nur ein Complex coordinierter Elemente des Bewußtseins (Mal. de la Personnal. p. 3, 169; Mal. de la Volont. p. 87, 120, 169). Ähnlich DESSOIR (Doppel-Ich S. 79 f.). Vgl. PIERRE JANET, L'autom. psychol. p. 305 ff.

Gott (s. d. und Theismus) ist nach JACOBI, ferner nach den Hegelianern (s. d.) der „*rechten Seite*" Persönlichkeit (s. Theismus). Nach CHR. KRAUSE ist Gott „*die unendliche, unbedingte Person*" (Abr. d. Rechtsphilos. S. 31; Vorles. üb. das Syst. S. 383). J. H. FICHTE erklärt: „*Der höchste, wahrhaft das Weltproblem lösende Gedanke ist die Idee des in seiner idealen wie realen Unendlichkeit sich wissenden, durchschauenden Ursubjects oder der absoluten Persönlichkeit*" (Specul. Theol. S. 180; Die theist. Weltans. 1873; Psychol. II, 29 ff.). Auch nach ULRICI hat Gott Persönlichkeit, so auch nach LOTZE. Gott ist reine, vollkommene Persönlichkeit (Kl. Schrift. II, 127; Mikrok. I, 181; III, 570); die endlichen Geister sind nur eine „*schwache Nachahmung*" derselben (Mikrok. III, 580). Als persönlich bestimmen Gott TRENDELENBURG, CHALYBAEUS, RAVAISSON, SECRÉTAN, MONRAD, BOSTRÖM, E. G. GEIJER, SCHOLKMANN (Grundlin. ein. Philos. d. Christent. 282). Als unpersönlich fassen Gott auf SPINOZA, SCHELLING, HEGEL, FEUERBACH, E. V. HARTMANN u. a. (s. Pantheismus, Gott), D. FR. STRAUSS (Alter u. Neuer Glaube), welcher bemerkt: „*Persönlichkeit ist sich zusammenfassende Selbstheit gegen anderes, welches sie damit von sich abtrennt; Absolutheit dagegen ist das Umfassende, Unbeschränkte, das nichts als eben nur jene im Begriff der Persönlichkeit liegende Ausschließlichkeit von sich ausschließt*" (Die christl. Glaubenslehre I, 504). — Den Wert der Persönlichkeit für das sittliche (s. d.) Handeln betonen die Stoiker, das Christentum und viele Ethiker. — Vgl. Paralogismus. Vgl. HÖFFDING, Philos. Probl. S. 12: centrale Bedeutung des Persönlichkeitsbegriffs für die Psychologie.

Personal Identity: Identität (s. d.) des Ich, des Selbstbewußtseins (s. d.).

Personalismus: Persönlichkeits-Standpunkt: 1) theoretisch, Ansicht, daß die Welt aus einer Mannigfaltigkeit persönlicher, bewußter, geistiger Wesen besteht (TEICHMÜLLER, BOSTRÖM); 2) praktisch, die Betonung der Persönlichkeit des Menschen (KANT, J. G. FICHTE u. a.). — GOETHE nennt JACOBI wegen seines Glaubens an die Persönlichkeit Gottes einen „*Personalisten*".

Personalität (personalitas): Persönlichkeit, Form des Personseins (vgl. THOMAS, Sum. th. I, 39, 3 ad 4).

Persongefühle: Gefühle, die sich auf die eigene oder auf eine fremde Person beziehen (Eigen-, Fremdgefühle: Dank, Haß, Rache, Mitleid u. s. w.) (JODL, Lehrb. d. Psychol. S. 654, 660 ff.). „*Gefühl unseres Ich oder der Personalität*" schon bei MEINERS (Verm. Schrift. II, 34).

Persönliche Gleichung s. Gleichung.

Persönlicher Idealismus ist u. a. die Philosophie von G. H. HOWISON (The Limits of Evolution 1891).

Persönlichkeit s. Person, Personalität.

Persönlichkeitsethik ist die Ethik von J. SETH (A Study of Ethical Principles 1894) mit dem Grundsatz: *„Be a Person“*. Vgl. Sittlichkeit.

Persönlichkeitswerte s. Wert.

Perspicuität (perspicuitas): Deutlichkeit (s. Klarheit), Durchsichtigkeit.

Pessimismus (von pessimus, der Schlechteste) heißt der Standpunkt, wonach das Sein, die Welt, das Leben schlecht ist, so daß ihr Nichtsein dem Dasein vorzuziehen wäre. Der (bloß) empirische Pessimismus hält nur das Leben im Diesseits, die raum-zeitliche, individuelle Existenz für etwas Schlechtes, Unseliges, der metaphysische (transcendente) Pessimismus betrachtet die Welt (als solche) auch an sich als schlecht, als nicht sein sollend. Der praktische Pessimismus besteht in einer Disposition des Gemütes, die alles von der schlechtesten Seite betrachten läßt. Der ethische Pessimismus hält den Menschen für radical schlecht und nicht wesentlich besserungsfähig. Der sociologische Pessimismus (L. GUMPLOWICZ u. a.) glaubt nicht an eine befriedigende, endgültige Lösung der *„sozialen Frage“*.

Pessimistisch ist die Philosophie des Brahmanismus und Buddhismus, welche die Erscheinungswelt und das Leben für etwas zu Überwindendes, dem Allsein ohne individuelle Existenz und Objectivation oder dem *„Nirvana“* (s. d.) völlig Unterzuordnendes ansieht. Die Nichtigkeit, Eitelkeit, Vergänglichkeit, Unbefriedigtheit des irdischen Daseins betont der *„Prediger Salomonis“* (Koheleth IX, 1, 2, 4, 19 ff.; IV, 2, 3). Nach SOPHOKLES (Antigone) ist es das Beste, nie geboren zu sein. Der Epikureer HEGESIAS verzweifelt an der Möglichkeit des Glückes: *τὴν εὐδαιμονίαν ὅλως ἀδύνατον εἶναι* (Diog. L. II 8, 94). Er empfiehlt den Selbstmord („*πεισιθάνατος*“). Weltmüdigkeit und Weltflucht machen sich im (Ur-) Christentum geltend. Pessimistische Elemente finden sich auch in der Gnosis (s. d.), besonders bei MARCION und seinen Anhängern, welche die Weltschöpfung dem Demiurgen (s. d.), nicht der Urgottheit zuschreiben. ARNOBIUS nennt den Menschen *„rem infelicem et miseram, qui esse se doleat“* (Adv. gent. II, p. 77 ed. Canter.). Die Elendigkeit des Lebens bejammert die Abhandlung des (späteren) Papstes INNOCENZ III. *„De tractatu mundi“* (C. 1 ff.; vgl. PLÜMACHER, Der Pessimism., S. 66 ff.). Nach MAUPERTUIS überwiegt im Leben die Unlust; die Summe der Übel übertrifft die Summe des Wohles. Während das Maß der Lust engbegrenzt ist, ist das Maß der Unlust grenzenlos (Oeuvres 1756, I, p. 202 ff., 210 f.). D'ALEMBERT spricht vom *„malheur de l'existence“*. VOLTAIRE zieht aus der Betrachtung des Elends, der Schmerzen der Welt den Schluß: *„Tout renaît pour le meurtre“* (Philos. ignor. XXVI, p. 89). Daß das Leben kein Überwiegen der Glückseligkeit aufweist, meint KANT (WW. IV, 331 f.). — *„Weltschmerz“* kommt zum Ausdrucke in verschiedenen Dichtungen, besonders bei LENAU (Faustscenen), GRABBE (Faust und Don Juan), bei BYRON, LEOPARDI, HEINE.

Ein System des (empirischen und metaphysischen) Pessimismus begründet SCHOPENHAUER. Die Welt ist als Erzeugnis des blinden, grundlosen Willens (s. d.) durch und durch etwas Schlechtes, etwas, was nicht sein sollte, eine

Schuld (W. a. W. u. V. I. Bd. § 56). Eine schlechtere Welt kann es überhaupt nicht geben. *„Nun ist diese Welt so eingerichtet, wie sie sein mußte, um mit genauer Not bestehen zu können; wäre sie aber noch ein wenig schlechter, so könnte sie schon nicht bestehen“* (ib.). Die Welt ist ein *„Jammertal“*, voller Leiden, alles Glück ist Illusion, alle Lust (s. d.) nur negativ, der rastlos strebende Wille wird durch nichts endgültig befriedigt (l. c. § 59). *„Denn alles Streben entspringt aus Mangel, aus Unzufriedenheit mit seinem Zustande, ist also Leiden, solange es nicht befriedigt ist; keine Befriedigung aber ist dauernd, vielmehr ist sie stets nur der Anfangspunkt eines neuen Strebens. Das Streben sehen wir überall vielfach gehemmt, überall kämpfend; solange also immer als Leiden: kein letztes Ziel des Strebens, also kein Maß und Ziel des Leidens“* (l. c. § 56). Die Basis alles Wollens ist Bedürftigkeit, Mangel, also Schmerz (l. c. § 57). Das Leben *„schwingt also, gleich einem Pendel, hin und her, zwischen dem Schmerz und der Langeweile“* (ib.). Das Leben ist *„ein Meer voller Klippen und Strudel“* (ib.). *„Die unaufhörlichen Bemühungen, das Leid zu verbannen, leisten nichts weiter, als daß es seine Gestalt verändert“* (ib.). Befriedigung kann nie mehr sein als die Befreiung von einem Schmerz, von einer Not (l. c. § 58). Alles Glück ist nur negativer Natur (ib.). Schon seiner Anlage nach ist das Menschenleben keiner wahren Glückseligkeit fähig (l. c. § 59). Jede Lebensgeschichte ist eine Leidensgeschichte, eine fortgesetzte Reihe großer und kleiner Unfälle (ib.). *„Wenn man nun endlich noch jedem die entsetzlichen Schmerzen und Qualen, denen sein Leben beständig offen steht, vor die Augen bringen wollte, so würde ihn Grausen ergreifen, und man den verstocktesten Optimisten durch die Krankenhospitäler, Lazarethe und chirurgischen Marterkammern, durch die Gefängnisse, Folterkammern und Sklavenställe, über Schlachtfelder und Gerichtsstätten führen, dann alle die finsteren Behausungen des Elends, wo es sich vor den Blicken kalter Neugier verkriecht, ihm öffnen und zum Schluß ihn in den Hungerturm des Ugolino blicken lassen wollte, so würde sicherlich auch er zuletzt einsehen, welcher Art dieser meilleur des mondes possibles ist“* (l. c. § 59). Der Optimismus ist eine *„wahrhaft ruchlose Denkungsart“* (ib.). — In der Welt herrscht eine *„ewige Gerechtigkeit“*. *„In jedem Dinge erscheint der Wille gerade so, wie er sich selbst an sich und außer der Zeit bestimmt. Die Welt ist nur der Spiegel dieses Wollens: und alle Endlichkeit, alle Leiden, alle Qualen, welche sie enthält, gehören zum Ausdruck dessen, was er will, sind so, weil er so will. Mit dem strengsten Rechte trägt sonach jedes Wesen das Dasein überhaupt, sodann das Dasein seiner Art und seiner eigentümlichen Individualität . . . Denn sein ist der Wille, und wie der Wille ist, so ist die Welt.“* *„Die Welt selbst ist das Weltgericht. Könnte man allen Jammer der Welt in eine Wagschale legen und alle Schuld der Welt in die andere, so würde gewiß die Zunge einstehen“* (l. c. § 63). Erkenntnis der Einheit aller Wesen und Askese, Verneinung des Willens zum Leben allein kann uns erlösen, nicht der Selbstmord, der nur die individuelle Erscheinung des Allwillens vernichtet (l. c. § 68 ff.; W. a. W. u. V. 2. Bd., C. 46, 48). *„Aus der Nacht der Bewußtlosigkeit zum Leben erwacht, findet der Wille sich als Individuum, in einer end- und grenzenlosen Welt, unter zahllosen Individuen, alle strebend, leidend, irrend, und wie durch einen bangen Traum eilt er zurück zur alten Bewußtlosigkeit“* (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 46; Parerga II, C. 11 f.). J. Bahnsen leitet den Pessimismus aus dem Widerspruchscharakter des Willens ab. Die Welt ist durch und durch elend (Der Widerspr. 1880/82; Pessimisten-

Brevier 1879), ist *„von allen möglichen, d. h. überhaupt existenzfähigen, die schlechteste“* (Zur Philos. d. Gesch. 1875). MAINLÄNDER faßt die Weltentwicklung als Sterben des sich in der Vielheit der Dinge zersplitternden Gottes. Die Unlust überwiegt im Dasein (Philos. d. Erlös. 1876). Pessimistischen Charakter hat teilweise die Philosophie von DEUSSEN, R. KOEBER (Schopenhauers Erlösungslehre 1882), M. VENETIANER (Der Allgeist 1874), F. LABAN (Schopenhauer-Litteratur 1880, Vorrede).

E. v. HARTMANN verbindet mit dem *„evolutionistischen Optimismus“* (s. d.) den *„eudämonologischen Pessimismus“* (vgl. schon SCHELLING, WW. I 10, 242). Die Welt ist wohl unter den möglichen die beste, aber gut ist sie doch nicht, denn sie ist eine Realisation des *„Alogischen“* im Absoluten, Unbewußten (s. d.), des Willens (Philos. d. Unbew.[3], S. 623 ff., 628; Zur Gesch. u. Begr. d. Pessim.[2], S. 18 ff.). *„Das ‚Daß‘ der Welt ist . . . als ein von Gott geschiedenes schlechter, als ihr Nichtsein wäre; aber das ‚Was und Wie‘ des Weltinhalts ist bestmöglich, wenn das Daß einmal als gegeben hingenommen wird“* (Pessim.[2], S. 26). Die Unlust überwiegt die (gleichwohl auch positive, nicht bloß negative) Lust in der Welt, ja immer größer wird das Übergewicht (l. c. S. 250 ff.; Philos. d. Unb.[3], S. 697; II[10], 303 f.). Das Leben ist voller Illusionen, voller Leiden. Gleichwohl darf man sich nicht quietistischer Trägheit hingeben, sondern die Erlösung des (durch seine Weltsetzung in Schuld verstrickten und) leidenden Absoluten, Göttlichen in und von der Welt kann nur durch *„Hingabe ans Leben“* zum Zwecke der Steigerung der Einsicht von der Notwendigkeit der Weltverneinung erfolgen, durch welche dereinst mit dem gleichzeitigen Aufhören alles Wollens (vom Menschen ausgehend; auch auf die Tierwelt u. s. w. übergehend) das Absolute von seiner Unseligkeit erlöst wird (Philos. d. Unb.[3], S. 712 ff., 742 ff.). So auch A. TAUBERT (Der Pessim. 1873) und O. PLÜMACHER (Der Pessim. 1884). *„Wissenschaftlichen Pessimismus“* nennt H. LORM die Einsicht, *„daß es unmöglich ist, mittelst der endlichen Beschaffenheit unserer Natur Aufschluß über den Ursprung und Zweck des Daseins zu erlangen“* (Grundlos. Optim. S. 247). VOLKELT meint, die Welt des Endlichen weise darauf hin, *„daß dem Absoluten ein feindselig entgegengesetztes Princip, ein Princip der Negation und Verkehrung innewohne“* (Ästh. d. Trag. S. 430). *„Einerseits ist die Welt in der Vernunft, im Seinsollenden, im Positiven gegründet. Aber zugleich hat das ewig Vernünftige, Seinsollende, Positive es ebenso ewig mit seinem Gegenteil zu schaffen, es leidet am Irrationellen, Nichtseinsollenden, Negativen und es trägt das Gepräge dieses Leidens“* (l. c. S. 432). Die Macht der Vernunft ist das Siegreiche im Absoluten (ib.), das übergeordnete Princip (S. 433). Das Absolute gleicht dem tragischen Helden, der es *„in seinem eigenen Innern mit einer herabzerrenden Gegenmacht zu tun hat“* (S. 434). Teils gegen, teils über den Pessimismus vgl. J. B. MEYER, Weltelend u. Weltschmerz 1872; E. PFLEIDERER, Der moderne Pessim. 1875; G. P. WEYGOLDT, Krit. d. philos. Pessimism. 1875; J. HUBER, Der Pessimism. 1876; J. SULLY, Pessimism. 1877; CARO, Le Pessimisme au 19. siècle, 2. éd. 1881; H. SOMMER, Der Pessimism. 2. A. 1883; REHMKE, Der Pessimism. u. d. Sittenlehre 1882; P. CHRIST, Der Pessim. u. d. Sittenlehre 1882; B. ALEXANDER, Der Pessim. des 19. Jahrh. 1884; W. RIBBECK, Stud. üb. d. Pessim., Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos. 9. Bd., S. 265 ff.; G. SIMMEL, Über die Grundfrage d. Pessim., Zeitschr. f. Philos. 90. Bd., S. 237 ff.; M. WENTSCHER, Üb. d. Pessim. 1897; E. DÜHRING, Wert. d. Leb. S. 197 ff.; PAULSEN, Schopenh., Haml.,

Mephist. 1900 u. a. (vgl. ÜBERWEG-HEINZE, Gr. d. Gesch. d. Philos. IV[9], 203); RIEHL, Zur Einführ. in d. Philos. S. 200, 218. Vgl. Optimismus, Übel.

Petites perceptions s. Perception, Unbewußt.

Petitio principii (Forderung des Beweisgrundes): Voraussetzung, stillschweigende, unbewußte Voraussetzung eines erst noch zu beweisenden, nicht bewiesenen Satzes, als Beweisgrund für eine Behauptung; bei ARISTOTELES *αἰτεῖσθαι τὸ ἐν ἀρχῇ, ἐξ ἀρχῆς* (Anal. pr. I 24, 41 b 8; Top. VIII, 13). DUNS SCOTUS bemerkt: „*Petere principium est sumere conclusionem non probatum ad sui ipsius probationem*" (Ad Anal. pr. II, qu. 7).

Pfeil, fliegender: Nach ZENO VON ELEA ruht ein fliegender Pfeil (*ὅτι ἡ ὀϊστὸς φερομένη ἕστηκεν*, Arist. Phys. VI 9, 239 b 30), da er in jedem Zeitteil nur an einem Orte sich befindet, die ganze Zeit aber aus diesen Momenten besteht (was ARISTOTELES mit Recht bestreitet: *οὐ γὰρ σύγκειται ὁ χρόνος ἐκ τῶν νῦν τῶν ἀδιαιρέτων*, Phys. VI 9, 239b 8). Zeno will mit seiner These die Unwirklichkeit der Bewegung (s. d.) demonstrieren.

Pflanzenseele (ARISTOTELES, LEIBNIZ, ROBINET, FECHNER, Nanna 1848, ULRICI (Leib u. Seele S. 348), E. v. HARTMANN, BR. WILLE u. a.) s. Panpsychismus, Seele.

Pflicht (officium, *καθῆκον*, eig. Pflege, Dienst, Obliegenheit) ist 1) ein Correlat zu „*Recht*" (s. d.), 2) allgemein, ethisch: sittliche Obliegenheit, sittliches Sollen (s. d.), sittliche Notwendigkeit einer Handlungsweise, bedingt durch das als solches anerkannte Gebot des Gewissens (s. d.), der praktischen, normierenden Vernunft. Was durch das einheitliche System der sittlichen (s. d.) Vernunft als Teilinhalt gefordert wird, was als wahres Mittel zum sittlichen (Gesamt-) Zweck sich darstellt, das ist insofern (eine) Pflicht (sittliche, ethische Pflicht). Die socialen Pflichten sind teils durch die Bräuche und Sitten der Gemeinschaft bedingt, teils resultieren sie (auf höherer Stufe) aus dem Zusammenwirken von Rechts- (Billigkeits-) und Sittlichkeitsforderungen in uns. Die ethische Pflicht enthält Notwendigkeit und Freiheit vereinigt: Notwendigkeit, weil wir uns an das Gebot der sittlichen Vernunft gebunden fühlen; Freiheit, weil die pflichtsetzende Vernunft der Kern der Persönlichkeit selbst ist, sich selbst bindet. Im Conflicte der Pflichten (s. Casuistik) handelt es sich darum, zu bestimmen, welche von den collidierenden Pflichten jetzt eigentliche oder Hauptpflicht ist.

Philosophisch wird der Begriff der Pficht (*καθῆκον*) erst bei den Stoikern ausgebildet. Pflichtgemäß ist die Handlung, welche naturgemäß und vernunftgemäß (*κατὰ λόγον*) ist; *κατόρθωμα* ist das vollkommene *καθῆκον* (Stob. Ecl. II, 158). *Καθῆκόν φασιν εἶναι ὃ προαχθὲν εὔλογόν τιν' ἴσχει ἀπολογισμόν, οἷον τὸ ἀκόλουθον ἐν τῇ ζωῇ, ὅπερ καὶ ἐπὶ τὰ φυτὰ καὶ ζῷα διατείνει· ὁρᾶσθαι γὰρ κἀπὶ τούτων καθήκοντα· κατωνομάσθαι δ' οὕτως ὑπὸ πρώτου Ζήνωνος τὸ καθῆκον, ἀπὸ τοῦ κατά τινας ἥκειν τῆς προσονομασίας εἰλημμένης· ἐνέργημα δ' αὐτὸ εἶναι ταῖς κατὰ φύσιν κατασκευαῖς οἰκεῖον· τῶν γὰρ καθ' ὁρμὴν ἐνεργουμένων τὰ μὲν καθήκοντα εἶναι, τὰ δὲ παρὰ τὸ καθῆκον· καθήκοντα μὲν οὖν εἶναι ὅσα λόγος αἱρεῖ ποιεῖν . . . καὶ τὰ μὲν εἶναι καθήκοντα ἄνευ περιστάσεως, τὰ δὲ περιστατικά· καὶ ἄνευ μὲν περιστάσεως τάδε, ὑγιείας ἐπιμελεῖσθαι καὶ αἰσθητηρίων καὶ τὰ ὅμοια . . . ἔτι τῶν καθηκόντων τὰ μὲν ἀεὶ καθήκει, τὰ δὲ οὐκ ἀεί* (Diog. L. VII 1, 107 squ.). Die vollkommenen

Pflichten, die *κατορθώματα*, sind die Tugendpflichten: *τῶν δὲ καθηκόντων τὰ μὲν εἶναί φασι τέλεια, ἃ δὴ καὶ κατορθώματα λέγεσθαι· κατορθώματα δ' εἶναι τὰ κατ' ἀρετὴν ἐνεργήματα*, im Unterschiede von den *μέσα*; *τῶν δὲ κατορθωμάτων τὰ μὲν εἶναι ὧν χρή, τὰ δ' οὔ· ὧν χρὴ μὲν εἶναι κατηγόρημα ὠφέλημα, οἷον τὸ φρονεῖν τὸ σωφρονεῖν* (Stob. Ecl. II 6, 158 f.). CICERO bemerkt: „*Perfectum officium rectum, opinor, vocemus, quoniam Graeci κατόρθωμα, hoc autem commune officium vocant. Atque ea sic definiunt, ut rectum quod sit, id officium perfectum esse definiunt; medium autem officium id esse dicunt, quod cur factum sit, ratio probabilis reddi possit*" (De offic. I, 3, 8). — Das Christentum faßt die Pflicht als Gebot Gottes auf, unterscheidet Pflichten gegen sich selbst, gegen den Nebenmenschen, gegen Gott. — Nach MICRAELIUS ist Pflicht „*id, quod quis efficere debet, quodque decenter quis exequi tenetur*" (Lex. philos. p. 741).

In den Vordergrund der ethischen Untersuchung rückt den Pflichtbegriff KANT. Nach ihm ist Pflicht „*die objective Notwendigkeit einer Handlung aus Verbindlichkeit*" (Grundleg. zur Met. d. Sitt. 2. Abschn., WW. IV, 288), „*diejenige Handlung, zu welcher jemand verbunden ist*" (WW. VII, 20), eine „*Nötigung zu einem ungern genommenen Zweck*" (l. c. S. 189; vgl. S. 221 ff.). „*Der Pflichtbegriff ist an sich schon der Begriff von einer Nötigung (Zwang) der freien Willkür durchs Gesetz*" (Met. Anf. d. Tugendlehre S. 2). „*Pflichtmäßig*" ist noch nicht „*aus Pflicht*", welche auch ohne Gefühl, ohne Lust an der Handlung befolgt wird (Grundleg. zur Met. d. Sitt. 1. Abschn.). Pflicht ist eben die Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz (ib.). „*Vollkommene*" Pflichten sind solche, die keine Ausnahme gestatten, „*unvollkommene*" sind solche, die eine Ausnahme gestatten (l. c. 2. Abschn.) Was Pflicht ist, bietet sich jedem von selbst dar (Krit. d. prakt. Vern. 1. Tl., 1. B., 1. Hptst.). Objectiv fordert der Begriff der Pflicht Übereinstimmung mit dem Gesetze, subjective Achtung für das Gesetz (l. c. 3. Hptst.). Das moralische Gesetz ist für den Willen jedes endlichen vernünftigen Wesens ein Pflichtgesetz (ib.). Die Quelle der Pflicht ist die Persönlichkeit als vernünftig-freies Wesen (ib.). Nur die Handlung aus Pflicht ist sittlich (s. d.). „*Pflicht! du erhabener großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nicht drohest, was natürliche Abneigung im Gemüte erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloß ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüt Eingang findet, und doch wider Willen Verehrung (wenngleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich ihm entgegenwirken*" (l. c. S. 105). — J. BENTHAM unterscheidet Pflichten gegen sich selbst und gegen andere (Deontol.). KRUG versteht unter sittlicher Verbindlichkeit oder Pflicht „*das Verhältnis einer von der Vernunft als schlechthin notwendig anerkannten Handlung zu einem Willen, dem dieselbe nicht vermöge der natürlichen Beschaffenheit des handelnden Subjectes notwendig ist*" (Handb. d. Philos. II, 274). „*Wieferne die praktische Vernunft als autonomisch gedacht wird, insofern ist sie das gesetzgebende Vermögen in uns, welches die sittliche Notwendigkeit gewisser Handlungen bestimmt, mithin verpflichtet. Wiefern aber unser Wille nicht von selbst und durchaus auf das Sittlichgute gerichtet, also kein reiner Wille, sondern auch empirisch . . . bestimmbar, also ein pathologischer Wille ist, insoferne wird er verpflichtet, indem ihm eine von ihm abhangende Handlung als sittlich notwendig bestimmt wird, selbst wenn er*

sie nicht wollte. Jenes ist die active, dieses ist die passive Verpflichtung (l. c. S. 275 f.). Es gibt *„Selbstpflichten"* und *„Anderpflichten"* (l. c. S. 297 ff.). J. G. FICHTE betont den Wert der Pflicht und des Pflichtbewußtseins überau. *„Die einzige feste und letzte Grundlage aller meiner Erkenntnis ist meine Pflicht. Diese ist das intelligible ‚An-sich', welches durch die Gesetze der sinnlichen Vorstellung sich in eine Sinnenwelt verwandelt"* (Syst. d. Sittenlehre S. 224). Das Leben ist *„Zweck nur um der Pflicht willen"* (l. c. S. 362). Die Außenwelt ist nur das versinnbildlichte Material unserer Pflicht (s. Object). Es gibt mittelbare (gegen sich selbst) und unmittelbare, unbedingte Pflichten (l. c. S. 345). Allgemeine Pflicht ist, was nicht übertragen werden kann, im Unterschiede von der besonderen Pflicht (l. c. S. 346 f.). SCHLEIERMACHER unterscheidet Rechts- und Liebespflichten, Berufs- und Gewissenspflichten. Pflicht ist sittliches Handeln in Beziehung auf das Sittengesetz. Höchste Pflicht ist: Handle in jedem Augenblick mit der ganzen sittlichen Kraft und die ganze sittliche Aufgabe anstrebend (Syst. d. Sittenlehre § 318 ff., § 323, § 332; s. Sittlichkeit). HERBART unterscheidet Pflichten gegen einzelne, gegen die Gesellschaft, gegen die Zukunft (Allg. prakt. Philos. II, 7). Nach BENEKE ist Pflicht *„die Vorstellung des Sittlich-Normalen, in ihrem Entgegenstreben gegen ein Sittlich-Abweichendes, in objectiver Beziehung aufgefaßt"* (Sittenlehre I, 424; Lehrb. d. Psychol. § 260). Nach G. BIEDERMANN ist Pflicht eine *„Sittlichkeitsnötigung"* (Philos. als Begriffswissensch. I, 319 ff.). Nach LIPPS ist das Wollen aus Pflicht *„das rein objectiv bedingte Wollen"*. Das Bewußtein der Pflicht ist nichts anderes als das Bewußtsein des Sollens (Eth. Grundfr. S. 129). Nach PESCH ist Pflicht *„die durch moralisches Gesetz begründete Verbindlichkeit eines vernünftig freien Wesens zu etwas"* (Die großen Welträtsel II, 605). Nach PAULSEN ist Pflicht (im weitern Sinne) *„ein Leben und Handeln das den Forderungen der Moral entspricht"* (Syst. d. Eth. I[5], 355). — E. LAAS erklärt: *„Pflichten sind social bedingte Einschränkungen der ursprünglichen Freiheit, des Urrechts auf alles,"* Pflicht ist *„Verbindlichkeit von mehr oder weniger allgemein anerkanntem Charakter"* (Ideal. u. Posit. II, 240, 261). IHERING erklärt: *„Pflicht ist das Bestimmungsverhältnis der Person für die Zwecke der Gesellschaft"* (Zweck im Recht II, 224). SIMMEL bemerkt: *„Das Gefühl, verpflichtet zu sein, entsteht zweifellos zu allererst aus dem Zwange, den ein einzelner oder eine Gesamtheit auf das Individuum ausübt"* (Einl. in d. Moralwiss. I, 173). GIZYCKI bestimmt: *„Pflichten sind Handlungen, welche durch eine Strafe irgend welcher Art sanctioniert sind"* (Moralphilos. S. 146). Nach WUNDT gibt es so viel Pflichtbegriffe als sittliche Normen (Eth.[2], S. 555). Nach C. STANGE sind die Pflichtnormen *„ein Mittleres oder auch die höhere Synthese der Zwecknorm und der Gesetzesnorm"*. Die Pflicht ist eine elementare ethische Norm, die *„Vorstellung eines Seinsollenden als Motiv"* (Einl. in d. Eth. II, 25, 34). Nicht Pflichten, sondern Motive des sittlichen Handelns können miteinander collidieren (l. c. II, 102, 104). Nach UNOLD ist die Pflicht nicht etwas Angeborenes, sondern etwas Anerzogenes, Entwickeltes (Gr. d. Eth. S. 201 f.). Vgl. HÖFFDING, Psychol. S. 362; P. CARUS, Met. S. 44 f., sowie die verschiedenen Ethiken (s. d.). Vgl. Recht, Sollen, Sittlichkeit, Ethik, Casuistik.

Pflichtbewußtsein, Pflichtgefühl: das gefühlsmäßige oder das deutliche Bewußtsein um das Pflichtgemäße, um die Verpflichtung, allgemein und in einem besondern Falle. Vgl. Pflicht.

Pflichtenlehre (Deontologie) ist ein Teil der Ethik (s. d.). Vgl.

CICERO, De offic. (abhängig von PANAETIUS, *περὶ καθήκοντος*). Bei KANT ist die Pflichten- als Tugend-Lehre ein Teil der *„Metaphysik der Sitten“* (vgl. II, Met. Anf. d. Tugendlehre S. 1). Eine *„Deontology“* schrieb J. BENTHAM (s. Pflicht). Bei SCHLEIERMACHER bildet die Pflichtenlehre einen besonderen Teil der Sittenlehre (Philos. Sittenl. § 318 ff.). Nach PAULSEN stellt die Pflichtenlehre *„Formeln dar, wie man sich gegenüber den gegebenen Lebensaufgaben verhalten muß, um sie richtig, d. h. im Sinne der Vollkommenheit, zu lösen“* (Syst. d. Eth. I⁵, 5).

Pflichtobject: Gegenstand der Pflicht, der pflichtgemäßen Handlung. Pflichtsubject: der Verpflichtete.

Phänomēn (*φαινόμενον*, phaenomenon): Erscheinung (s. d.), Erscheinendes, d. h. etwas in der Form der Erscheinung. Phänomene sind die Objecte (s. d.) insofern sie nicht das An-sich (s. d.) der Dinge selbst sind, sondern nur deren Beziehungen zum erkennenden (sinnlichen und denkenden) Subject darstellen. Doch sind von den individuell-subjectiven, sinnlichen Phänomenen die objectiven (allgemeingültigen) durch das wissenschaftliche Denken begrifflich bestimmten Phänomene, die in relativem Sinne schon (erkenntnistheoretische) *„Noumena“* (s. d.) sind, zu unterscheiden. In den objectiven Phänomenen erfassen wir, auf unsere Weise, aber doch durch das An-sich der Dinge selbst bestimmt, genötigt, die Wirklichkeit außer uns. Das (denkend-wollende) Ich als solches, die Ichheit, ist nicht Phänomen, sondern das die Phänomene erkennende, setzende Subject, Selbstsein. Die objectiven Phänomene sind uns nicht fertig *„gegeben“* (s. d.), sondern sind schon das Product kategorialer (s. d.) und begrifflicher Verarbeitung des Erfahrungsmaterials (s. Erfahrung, Erkenntnis).

Den Begriff des *„phaenomenon bene fundatum“* prägt LEIBNIZ (s. Erscheinung). KANT führt den Begriff des Phänomens als kategorial gedachten Sinnesobjectes ein (s. Erscheinung, Noumenon). BOUTERWEK erklärt: *„Sofern ... die wahrgenommenen Dinge gedacht werden als etwas in der sinnlichen Vorstellung Vorhandenes und durch die Gesetze der Subjectivität Modificiertes, heißen sie Erscheinungen (Phänomene). Aber der objective Grund der Erscheinungen darf darum noch nicht Ding an sich genannt werden; denn in der sinnlichen Erscheinung ist überall nichts an sich“* (Lehrb. d. philos. Wissensch. I, 60). Nach TEICHMÜLLER sind Erscheinungen *„die Formen, unter denen wir in unserem Geiste das wirkliche Leben der Natur vorstellen und denken“* (Neue Grundleg. S. 64), alle physikalischen, chemischen und organischen Vorgänge (ib.). O. LIEBMANN erklärt: *„Phänomen heißt eine solche Existenz, der keine absolute oder transcendente, sondern nur eine relative und bedingte Realität zukommt, welche nämlich nur für unser Bewußtsein, unsere Intelligenz, unsere Sinnlichkeit da ist“* (Anal. d. Wirkl.², S. 37). Nach FR. SCHULTZE ist Erscheinung *„eine notwendige Vorstellungsfülle, welche von festen Gesetzen beherrscht wird“ „das notwendige Vorstellungsbild in uns, welches aus dem Zusammenwirken eines uns nicht bekannten An-sich und unserer geistigen Organisation entsteht“* (Phil. d. Naturw. II, 63; wie A. LANGE). Von den Phänomenen der Sinne unterscheidet die Noumena, die wissenschaftlichen Objecte, AMPÈRE (vgl. ADAM, Philos. en France p. 183). Nach LEWES sind Phänomena *„things in any conceivable relations to Sentience like our own“* (Probl. I, 183). Nach TH. COLLYNS-SIMON ist ein Phänomen das, dessen esse percipi ist (Univ. Immat. p. 198 ff.). Nach R. ADAMSON sind die Phänomene Arten, wie wir

die Wirklichkeit fragmentarisch auffassen. BRADLEY versteht unter Phänomen das für sich betrachtet Widerspruchsvolle, was daher nicht von der Wirklichkeit selbst gelten kann (Appear. and Realit.). E. BOIRAC erklärt: *„Le phénomène n'est qu'un des aspects sous lesquels nous envisageons toute existence, l'aspect de la différence, de la succession et de la multiplicité; mais par cela même il implique l'aspect corrélatif, celui de l'identité et de l'unité"* (L'idée de Phénom. 1894, p. 343). Der Positivismus (s. d.): COMTE (Phänomene sind Combinationen elementarer Gesetze), J. ST. MILL, R. AVENARIUS, E. MACH, die Immanenzphilosophie (s. d.): SCHUPPE, SCHUBERT-SOLDERN u. a., auch ILARIU-SOCOLIU (Grundprobl. d. Philos. S. 159 ff.) erkennt nicht die Dualität von Phänomenen und Dingen an sich an (s. Erscheinung). Vgl. Erscheinung, Phänomenalismus.

Phänomenalismus: Phänomen-Standpunkt, Lehre, daß uns nicht (die) Dinge an sich (s. d.), sondern nur (ihre) Erscheinungen (s. d.), Phänomene, gegeben sind, daß wir nur solche erkennen, sowohl in der Wissenschaft (empirischer Phänomenalismus) als auch philosophisch (metaphysischer Phänomenalismus): Wir erkennen die Dinge nur so, wie unsere psychophysische Organisation auf die Einwirkungen derselben reagiert. So berechtigt auch der Phänomenalismus für die Naturwissenschaft ist, so unmöglich es ist, das An-sich (s. d.) der Außendinge unmittelbar zu erfassen, so läßt sich doch: 1) das Subject, Ich (s. d.) des Erkennenden selbst unmittelbar als ein An-sich, 2) das An-sich der Außendinge mittelbar, durch Anwendung der Kategorien (s. d.) und durch metaphysische Introjection (s. d.), wenigstens allgemein bestimmen (s. Transcendenz).

Zum Phänomenalismus neigt die Lehre HUMES (vgl. MERIAN, Sur le phénoménisme de D. Hume 1793), KANT begründet den Standpunkt durch seine Lehre von der Subjectivität (s. d.) der Anschauungs- und Denkformen und von der Unerkennbarkeit der Dinge an sich (s. d.). Nach BECK sind überhaupt nur Erscheinungen (s. d.) gegeben. — AD. WEISHAUPT erklärt, *„daß Körper, Materie und Ausdehnung, als solche betrachtet, Erscheinungen seien, hinter welchen uns diese unbekannten Naturkräfte fühlbar werden"* (Üb. Material. u. Ideal. S. 101), ferner *„daß selbst unser Körper so wie unsere Organisation als solche auch nur Erscheinungen seien; daß diese Wörter und Redensarten an und für sich nichts weiter ausdrücken, als die uns eben so unbekannte Receptivität unserer Vorstellungskraft"* (l. c. S. 111 f.). Nach BOUTERWEK erkennen wir nirgends eine Kraft als etwas an sich. *„Nur in den Verhältnissen, in welchen das Dasein sich selbst offenbart, erkennen wir wirkliche Kräfte"* (Lehrb. d. philos. Wissensch. I, 117 f.). — Nach GENOVESI ist die Welt ein Phänomen: aus den Phänomenen bildet die Wissenschaft intellectuelle Welten (Elem. di scienze metaf.[2], 1766). Phänomenalisten sind A. COMTE (s. Positivismus), W. HAMILTON, SCHOPENHAUER, F. A. LANGE, nach welchem wir die Dinge nur in ihrer Abhängigkeit von unserer psychophysischen Organisation erkennen (Gesch. d. Mat. II, 5 u. ö.), HELMHOLTZ, der die (bloß) symbolische Erkenntnis der Wirklichkeit lehrt, H. SPENCER, nach welchem das Wesen des Absoluten unerkennbar ist (First Princ. S. 169), COLLYNS-SIMON (Univ. Immat.), MANSEL, BRADLEY (A Defence of Phenomenalism in Psychol., Mind IX, N. S. 1900, p. 26 ff.), LAWROW, BOSTRÖM, K. BÖHM (Der Mensch u. seine Welt 1883/93), RENOUVIER, nach welchem das Bewußtsein ist *„l'unique objet de connaissance*

que nous puissions trouver au fond des phénomènes“ (= „*le phénoménisme*“, Nouv. Monadol. p. 111 f.; vgl. Ess. de crit.), E. BOIRAC (L'idée de Phénomén. 1894), FRANCELIN MARTIN (La percept. extérieure et la science posit. 1894) u. a. Nach O. LIEBMANN ist die Außenwelt „*nur ein Phänomen innerhalb unserer wahrnehmenden Intelligenz und daher den Gesetzen derselben unterworfen*“ (Anal. d. Wirkl.[3], S. 238). Nach HELLENBACH ist unsere Bewußtseinswelt nur ein „*Flächenbild*“ des unbekannten Dinges an sich (Der Individual. S. 4). Phänomenalist ist auch H. LORM (Grundlos. Optimism. S. 174 ff.). FR. SCHULTZE betont: „*Die ganze für uns erkennbare Welt . . . ist für uns nichts anderes als ein intellectuelles Phänomen, Erscheinung in unserem Geist. Was wir als Welt kennen, ist nicht das an sich extra animam Existierende; es ist durch und durch Vorstellung in anima*“ (Philos. d. Natur II, 61). Nach RIEHL sind die Vorstellungen Erscheinungen der Dinge im Bewußtsein (Philos. Krit. I, 391). Der „*Satz der Phänomenalität*“ lautet nach DILTHEY: „*Gegenstand, Ding ist nur für ein Bewußtsein und in einem Bewußtsein da*“ (Urspr. uns. Glaub. an d. Real. d. Außenwelt S. 977). Aber der Phänomenalismus wird durchbrochen durch die lebendige Erfassung des Nicht-Ich (s. Object): „*Die äußere Wirklichkeit ist in der Totalität unseres Selbstbewußtseins nicht als bloßes Phänomen gegeben, sondern als Wirklichkeit, indem sie wirkt, dem Willen widersteht und dem Gefühl in Lust und Wehe da ist. In dem Willensanstoß und Willenswiderstand werden wir innerhalb unseres Vorstellungszusammenhanges eines Selbst inne und gesondert von ihm eines anderen. Aber dies andere ist nur mit seinen prädicativen Bestimmungen für unser Bewußtsein da, und die prädicativen Bestimmungen erhellen nur Relationen zu unseren Sinnen und unserem Bewußtsein: das Subject oder die Subjecte selber sind nicht in unseren Sinneseindrücken*“ (Einleit. I, 469). Das Erkennen kann nur „*die constanten Beziehungen von Teilinhalten feststellen, welche in den mannigfachen Gestalten des Naturlebens wiederkehren*“ (l. c. S. 469). Nach R. WAHLE kennen wir nur „*Vorkommnisse*“, nicht die objectiven Factoren der Dinge (Gehirn u. Bewußts. 1884; Das Ganze d. Philos.). Nach TH. LÖWY sind die Objecte nur Reihen von Sinnesinhalten (Die Vorstell. d. Dinge S. 241 ff.). Einen „*realistischen*“ Phänomenalismus lehrt hingegen L. DILLES. Die Dinge sind an sich überräumlich, hängen aber mit der Wahrnehmungswelt zusammen, welche in jedem Teile durch die Dinge an sich bestimmt ist, auf diese hinweist (Weg zur Met. S. 114 ff.). Vgl. Erscheinung, Subjectivismus, Relativismus, Transcendenz, Object, Ding, Wirklichkeit.

Phänomene, entoptische: Gesichtsempfindungen, die ihre Reize im Auge selbst haben („*mouches volantes*“, Gefäßschattenfigur, Accommodationsfleck u. s. w.; vgl. HELLPACH, Grenzwiss. d. Psychol. S. 141).

Phänomenologie: Erscheinungslehre: 1) Lehre von den Phänomenen als solchen, von den Bewußtseinserscheinungen; 2) Lehre von dem Werden, den Entwicklungsstufen des Bewußtseins; 3) Beschreibung, Darstellung, Classification von Tatsachen, Phänomenen eines Gebietes, besonders des Psychischen.

KANT nennt Phänomenologie den Teil der Metaphysik der Natur, welcher die Bewegung oder Ruhe „*bloß in Beziehung auf die Vorstellungsart oder Modalität, mithin als Erscheinung äußerer Sinne, bestimmt*“ (Met. Anf. d. Naturwiss., Vorr. S. XXI). HEGEL versteht unter Phänomenologie die Lehre, welche „*das Werden der Wissenschaft überhaupt oder des Wissens*“ darstellt

(Phänomenol. S. 22). Die Phänomenologie des Geistes ist die *„Darstellung des Bewußtseins in seiner Fortbewegung von dem ersten unmittelbaren Gegensatz seiner und des Gegenstandes bis zum absoluten Wissen“* (Log. I, 33; Encykl. § 414). W. HAMILTON nennt *„Phenomenology“* einen Teil der Psychologie (s. d.). Nach LAZARUS ist die Phänomenologie *„eine darstellende Schilderung, die Psychologie eine zerlegende Erklärung der Erscheinungen des Seelenlebens, jene sucht die Teile, diese die Elemente, jene die Tatsachen, diese die Ursachen und Bedingungen derselben“* (Leb. d. Seele II², 346). E. v. HARTMANN versteht unter *„Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins“* *„eine möglichst vollständige Aufnahme des empirisch gegebenen Gebiets des sittlichen Bewußtseins nebst kritischer Beleuchtung dieser innern Daten und ihrer gegenseitigen Beziehungen und nebst speculativer Entwicklung der sie zusammenfassenden Principien“* (Phänomenol. d. sittl. Bewußts., Vorw. S. V). HUSSERL gibt (Log. Unt. II, 3 ff.) eine *„descriptive Phänomenologie der innern Erfahrung, welche der empirischen Psychologie und, in ganz anderer Weise, zugleich der Erkenntniskritik zugrunde liegt“* (l. c. I, 212; vgl. Logik). Sie hat die Aufgabe, *„die logischen Ideen, die Begriffe und Gesetze, zu erkenntnistheoretischer Klarheit und Deutlichkeit zu bringen“* (l. c. II, 7). Nach P. STERN ist eine Phänomenologie des Bewußtseins im Sinne der *„Beschreibung“* nicht möglich, da schon die Wortwahl durch einen *„Proceß der Umformung des Vorstellungsmaterials“* vorbereitet wird (Probl. d. Gegebenh. S. 26 f.).

Phaenomenon s. Erscheinung, Phänomen, Noumenon.

Phantasie (*φαντασία*, von *φαίνω*, imaginatio) bedeutet (ursprünglich) Vorstellung (s. d.), Vorstellungskraft, dann (auch) Einbildungsvorstellung, Einbildungskraft nicht bloß im Sinne der reproductiven Vorstellungstätigkeit, sondern in dem der gestaltenden, gegebenes Vorstellungsmaterial, Vorstellungselemente zu neuen, nicht gegebenen Gebilden anschaulich (nicht begrifflich) verarbeitenden, synthetischen Tätigkeit des Geistes, der Apperception (s. d.). Die Phantasie ist kein besonderes *„Vermögen“*, sondern eine Betätigung der gleichen Geisteskraft, die im Denken (s. d.) begrifflich wirkt. Der Unterschied der passiven (triebhaften) und der activen, schöpferischen (vom Willen geleiteten) Phantasie ist ein relativer. Angeregt wird die Phantasie durch Gefühle, Triebe, Willensimpulse, aber bei verschiedenen Individuen in verschiedener Intensität und Extension (s. Genie). Die künstlerische Phantasie zeichnet sich durch besondere Anschaulichkeit, die wissenschaftliche durch besonderes Imaginieren von Beziehungen aus.

ARISTOTELES versteht unter *φαντασία* die Vorstellung (s. d.) überhaupt als Nachwirkung der Wahrnehmung (Rhet. I 11, 1370a 28), die auch ohne Wahrnehmung auftritt: *φαίνεται δέ τις καὶ μηδετέρου ὑπάρχοντος τούτων, οἷον τὰ ἐν τοῖς ὕπνοις· εἶτα αἴσθησις μὲν ἀεὶ πάρεστι, φαντασία δ' οὔ* (De an. III 3 328a 7 squ.). Die Stoiker und Epikureer unterscheiden von der *φαντασία* (s. Vorstellung) das *φάντασμα* (s. d.). Nach ALEXANDER VON APHRODISIAS ist die *φαντασία* eine Nachwirkung der Empfindung plus der Wirkung der Vorstellungstätigkeit (De an. 135b). Nach JAMBLICH ist die Phantasie ein actives Vermögen. Es gibt aufnehmende und combinierende Phantasie (bei SIEBECK, Gesch. d. Psychol. I 2, 350 ff., 355; vgl. hier über PHILOPONUS).

BOËTHIUS erklärt: *„Imaginatio solam sine materia indicat figuram“* (Consol. philos. V). AUGUSTINUS unterscheidet reproductive, productive, synthetisch

Phantasie (Ep. ad Nebrid. 62; vgl. De mus. VI, 11; De vera relig. 10). ALGAZÊL bemerkt: *„Imaginatio est apprehensio rerum, quas significant singulae dictiones ad intelligendum eas et ad certificandum“* (PRANTL, G. d. L. II, 362). Die Motakallimûn lehren, *„omnia ea, quaecunque nobis imaginamur, transire quoque posse ad intellectum“* (bei Maimon., Doct. perplex. I, 73). Nach ISAAK VON STELLA behält und reproduciert das *„phantasticum animae“* die sinnlichen Bilder (De nat. et virib. an. hum.). WILHELM VON CONCHES definiert: *„Imaginatio est vis, qua percipit homo figuram rei absentis“* (bei HAURÉAU I, p. 548). Ähnlich die Scholastik überhaupt, welche in der *„imaginativa“* ein Seelenvermögen (s. d.) niederer Art erblickt (vgl. DUNS SCOTUS, Rev. princ. qu. 13, 2, 2). THOMAS unterscheidet *„phantasia rationalis“* und *„sensibilis“* (3 de an. 16a: = *φαντασία λογιστικὴ καὶ αἰσθητική*, ARISTOTELES, De an. III 10, 433b 29).

Nach NICOLAUS CUSANUS ist die *„imaginatio“* ein niederer Grad der Verstandestätigkeit (De coniect. 11). PARACELSUS sieht in der Imagination eine der wichtigsten Geistestätigkeiten (Phil. sag. I; WW. X, 32; er faßt sie auch metaphysisch auf, später auch J. BÖHME u. F. BAADER). Nach CAMPANELLA hat Gott dem Menschen die *„virtus ideativa“* gegeben (Physiol. XVI, 7 f.). *„Imaginatio mentalis, non sensualis est inventrix scientiarum per ideationem“* (Univ. philos. V, 1, 3). Nach L. VIVES ist *„imaginatio“* *„actio . . . in animo, quae oculi in corpore, recipere imagines intuendo: estque velut orificium quoddam vasis quod memoria“* (De an. I, 32). *„Phantasia vero coniungit et disiungit ea, quae singula et simplicia imaginatio acceperat“* (l. c. 32).

HOBBES bestimmt: *„Imaginatio nihil aliud est re vera quam propter obiecti remotionem languescens vel debilitata sensio“* (abgeschwächte Empfindung) (De corp. C. 25). *„Postquam enim obiectum remotum est, vel oculus clausus, imaginem tamen rei visae retinemus. Atque haec est imago, a qua facultatem appellamus imaginationem“* (Leviath. I, 2). Die Imagination ist ein *„conception remaining“* (Hum. Nat. ch. 3, p. 9). DESCARTES bezeichnet die Phantasievorstellungen als *„ideae a me ipso factae“* (Medit. III). *„Imaginari“* ist das concrete, anschauliche Vorstellen im Unterschiede vom abstracten, begrifflichen Denken (l. c. II). *„Imaginatio nihil aliud esse apparet, quam quaedam applicatio facultatis cognoscitivae ad corpus ipsi intime praesens“* (l. c. VI). *„Imaginationes“* sind Perceptionen, welche nicht von den Nerven abhängen (Pass. an. I, 21), sondern vom Willen; sie sind daher eher *„actiones“* als *„passiones“* der Seele (l. c. I, 20). Ähnlich die Cartesianer. CLAUBERG bemerkt: *„In hoc ipso phantasia seu imaginatio consistit, quod non ad rem ipsam externo sensui praesentem, sed ad eius imaginem, id est, praeteritae impressionis vestigium mentis obtritum convertimur“* (Opp. p. 202). Die Logik von PORT-ROYAL bestimmt: *„Imaginatio est modus concipiendi . . ., qui fit per conversionem mentis ad imagines in cerebro depictas“* (l. c. I, 1). MALEBRANCHE erklärt: *„Par l'imagination l'âme n'aperçoit que les êtres matériels, lorsqu' étant absents, elle se les rends présents en s'en formant des images dans le cerveau“* (Rech. I, 4). *„L'imagination consiste dans la puissance qu'a l'âme de se former des images des objets, en produisant du changement dans les fibres de cette partie du cerveau que l'on peut appeller partie principale“* (l. c. II, 1). SPINOZA unterscheidet die imaginatio als anschauliche, raumzeitliche Betrachtungsweise der Dinge von der die Wesenheit, Notwendigkeit des Seins erfassenden vernünftigen (s. d.) Erkenntnisart. *„Imaginari est: quae in cerebro*

reperiuntur a motu spirituum, qui in sensibus ab obiectis excitatur, vestigia sentire" (Cogit. met. I, 1). „*Corpora humani affectiones, quarum idea corpora externa velut nobis praesentia repraesentant, rerum imagines vocabimus, tametsi rerum figuras non referunt: et quum mens hac ratione contemplatur corpora, eandem imaginari dicemus*" (Eth. II, prop. XVII). Die Imagination (eine Quelle des Irrtums, De an. int.) ist die zweite Art der Erkenntnis (s. d.). „*Sequitur, a sola imaginatione pendere, quod res tam respectu praeteriti, quam futuri, ut contingentes contemplemur*" (Eth. II, prop. XLIV). TSCHIRNHAUSEN versteht unter der Imagination auch die „*facultas sentiendi*" (Med. ment.). — HOLBACH erklärt die Imagination als „*la faculté que le cerveau a de se modifier ou de se former des perceptions nouvelles sur le modèle de celles qu'il a reçue par l'action des objets extérieurs sur les sens*" (Syst. de la nat. I, ch. 8, p. 113). Nach HUME ist die „*imagination*" das Auftreten abgeblaßter Vorstellungen (Treat. I, sct. 3). Die Einbildungskraft ist die subjective Quelle des Causalbegriffs (s. d.), ist auch an der Bildung des Objectsbewußtseins (s. d.) beteiligt. Nach FERGUSON ist das Werk der Einbildungskraft, „*sich die Dinge als gegenwärtig und mit allen ihren wirklichen oder erdichteten Eigenschaften und Umständen darzustellen*" (Grunds. d. Moralphilos. S. 54 f.). — CHR. WOLF definiert: „*Die Vorstellung solcher Dinge, die nicht zugegen sind, pfleget man Einbildungen zu nennen. Und die Kraft der Seele, dergleichen Vorstellungen hervorzubringen, nennet man die Einbildungskraft*" (Vern. Ged. I, § 235) „*Facultas producendi perceptiones rerum sensibilium absentium facultas imaginandi seu imaginatio appellatur*" (Psychol. empir. § 92). Die „*facultas fingendi*" ist „*facultas phantasmatum divisione ac compositione producendi phantasma rei sensu numquam receptae*" (Psychol. empir. § 138). MURATORI betrachtet die Phantasie als Schatzkammer der Intelligenz (Della forza della fantasia umana[2], 1753). Nach BAUMGARTEN ist Phantasie die „*facultas imaginandi*" (Met. § 558); nach BILFINGER „*facultas repraesentandi ideas olim perceptas ex occasione praesentium, quae aliquid cum illis commune habent*" (Dilucid. met. § 253). FEDER erklärt: „*Wir haben ein Vermögen, auch wenn die Dinge selbst nicht vorhanden sind, die Bilder der Dinge, oder das, was wir einmal bei ihrer Gegenwart empfunden haben, uns vorzustellen. Dieses Vermögen heißet Einbildungskraft, Phantasie, Imagination*" (Log. u. Met. S. 2 ff.). Nach PLATNER ist „*Einbildungskraft*" der höhere Grad der Vollkommenheit der Phantasie (Philos. Aphor. I, § 280); diese ist „*dasjenige Vermögen der Vorstellkraft, mittelst dessen sie bildliche Ideen hat, welche nicht gegenwärtig sind den Sinnen*" (l. c. I, § 271; Anthropol. § 472; Log. u. Met. S. 32, 36 ff., 42 ff.).

KANT begründet die Unterscheidung der (reinen, apriorischen) productiven, Einheit der Erkenntnis ermöglichenden, von der reproductiven, auf Erfahrung fußenden Einbildungskraft. „*Die Einbildungskraft (facultas imaginandi), als ein Vermögen der Anschauungen auch ohne Gegenwart des Gegenstandes, ist entweder productiv, d. i ein Vermögen der ursprünglichen Darstellung des letzteren (exhibitio originaria), welche also vor der Erfahrung vorhergeht, oder reproductiv, der abgeleiteten (exhibitio derivativa), welche eine vorher gehabte empirische Anschauung ins Gemüt zurückbringt*" (Anthropol. I, § 26). Die productive Einbildungskraft verbindet Anschauung (Sinnlichkeit) und Verstand (Begrifflichkeit), ermöglicht die Anwendung der Kategorien (s. d.) auf den Anschauungsinhalt vermittelst des „*transcendentalen Schematismus*" (s. d.). S

ist sie eine der *„subjectiven Erkenntnisquellen“* (Krit. d. r. Vern. S. 126), welche als *„reine Synthesis“* (s. d.) aller Verbindung der Vorstellungen zugrunde liegt (l. c. S. 127), als *„eine Bedingung a priori der Möglichkeit aller Zusammensetzung des Mannigfaltigen in einer Erkenntnis“* (l. c. S. 128): als *„productive Synthesis“*, denn die *„reproductive“* *„beruht auf Bedingungen der Erfahrung“* (l. c. S. 129). Transcendental (s. d.) ist die Einbildungskraft, *„wenn ohne Unterschied der Anschauungen sie auf nichts als bloß auf die Verbindung des Mannigfaltigen a priori geht“* (l. c. S. 129). Sie bringt *„das Mannigfaltige der Anschauung in ein Bild“* (l. c. S. 130). *„Wir haben also eine reine Einbildungskraft, als ein Grundvermögen der menschlichen Seele, das aller Erkenntnis a priori zum Grunde liegt. Vermittelst deren bringen wir das Mannigfaltige der Anschauung einerseits mit der Bedingung der notwendigen Einheit der reinen Apperception anderseits in Verbindung. Beide äußerste Enden, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, müssen vermittelst dieser transcendentalen Function der Einbildungskraft notwendig zusammenhängen, weil jene sonst zwar Erscheinungen, aber keine Gegenstände eines empirischen Erkenntnisses, mithin keine Erfahrung geben würden“* (l. c. S. 133). *„Einbildungskraft ist das Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen. Da nun alle unsere Anschauung sinnlich ist, so gehört die Einbildungskraft, der subjectiven Bedingung wegen, unter der sie allein den Verstandesbegriffen eine correspondierende Anschauung geben kann, zur Sinnlichkeit; sofern aber doch ihre Synthesis eine Ausübung ihrer Spontaneität ist, welche bestimmend und nicht, wie der Sinn, bloß bestimmbar ist, mithin a priori den Sinn seiner Form nach der Einheit der Apperception gemäß bestimmen kann, so ist die Einbildungskraft sofern ein Vermögen, die Sinnlichkeit a priori zu bestimmen, und ihre Synthesis der Anschauungen, den Kategorien gemäß, muß die transcendentale Synthesis der Einbildungskraft sein, welches eine Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit und die erste Anwendung desselben (zugleich der Grund aller übrigen) auf Gegenstände der uns möglichen Anschauung ist“* (l. c. S. 673). — J. G. Fichte bestimmt die Einbildungskraft als vorbewußte, Objecte (s. d.), Anschauungs- und Denkformen (s. Kategorien) setzende Tätigkeit des Ich (vgl. Gr. d. g. Wissensch. S. 415; ähnlich Schelling, Syst. d. tr. Ideal. S. 223).

Nach G. E. Schulze gibt es zwei Arten der Wirksamkeit der Einbildungskraft, *„die bloß nachbildende (reproductive), wodurch nur dasjenige wiederholt wird, was in der Wahrnehmung vorhanden gewesen ist, und die freibildende (productive), wodurch Vorstellungen von einzelnen Dingen und Begebenheiten erzeugt werden, denen nichts in der Erfahrung eines Menschen Dagewesenes entspricht“* (Psych. Anthropol. S. 147 ff., 149). *„Der höhere Grad der Wirksamkeit der freibildenden Einbildungskraft heißt . . . Phantasie“*, der niedere *„Dichtungskraft“* (l. c. S. 130). Nach Maass besteht die ursprüngliche Tätigkeit der Einbildungskraft in der Mitwirkung bei der Entstehung des Sinnenmaterials (Vers. üb. d. Einbild. S. 4). Sie ist das tätige Vermögen, welches die Teile des Mannigfaltigen in dem Objecte auffaßt, gegeneinander hält und so in ihrer Beziehung aufeinander vorstellt (l. c. S. 5 f.). Das Gesetz der Stetigkeit lautet: *„Wenn ein Gegenstand durch die Sinne wahrgenommen wird, so muß die Einbildungskraft von jedem Teile des gegebenen Stoffes unmittelbar zu demjenigen fortgehen, welcher, der Zeit nach, zunächst mit dem vorigen verbunden von den Sinnen recipiert wird“* (l. c. S. 11). Als Vermögen

zu *„Einbildungen“* (d. h. Vorstellungen früherer Empfindungen) ist sie Einbildungskraft im eigentlichen Sinne (l. c. S. 13 f.). Die Phantasie ist *„das Vermögen, die wahrgenommenen Objecte in veränderter Gestalt wieder vorzustellen“* (l. c. S. 14). Das höchste Gesetz der Einbildungskraft ist: *„Mit jeder gegebenen Vorstellung können sich in der Einbildungskraft alle, aber auch nur diejenigen unmittelbar vergesellschaften, die mit der gegebenen schon einmal zusammen gewesen sind“* (l. c. S. 22). Die größere oder geringere Tätigkeit und Anstrengung der Phantasie hängt zum Teil vom Willen ab (l. c. S. 167). Nach KRUG ist die Einbildungskraft *„der innere Sinn selbst, wiefern er entweder das Abwesende mit anschaulicher Klarheit vergegenwärtigt (wiederholende oder reproductive E.) oder etwas gestaltet, dem nichts Wirkliches entspricht (schöpferische oder productive E.)“* (Handb. d. Philos. I, 67). FRIES versteht unter dem *„Vermögen der mathematischen Anschauung“* die productive Einbildungskraft, *„durch welche wir die Anschauungen von Raum und Zeit, Gestalt und Dauer, Grad, Zahl und von der Größe überhaupt besitzen“* (Syst. d. Log. S. 55 f.; vgl. Psych. Anthropol. § 37; vgl. SALAT, Lehrb. d. höh. Seelenk. S. 265 ff.; H. B. WEBER, Üb. Einbildungskr. u. Gefühl 1817). E. REINHOLD definiert die *„intellectuelle Einbildungskraft“* als *„das Vermögen der bewußtvollen Vergegenwärtigung derjenigen Vorstellungen, in denen die anschauliche Seite der Einzelwesen von uns erfaßt wird“* (Lehrb. d. philos. propäd. Psychol. S. 194). Reproductive und productive Einbildungskraft sind zu unterscheiden (l. c. S. 202 ff.). — Nach BIUNDE ist die Einbildungskraft *„das Vermögen der Einbildungen dessen, was nicht wirklich oder doch nicht in sinnlicher Anschauung gegenwärtig ist“* (Empir. Psychol. I, 1, 231 f.). Beim Anschauen wirkt sie combinierend und schematisierend (abstrahierend) (l. c. S. 235).

Die SCHELLINGsche Schule betont das (unbewußte und bewußte) schöpferische Wirken der Phantasie (vgl. ENNEMOSER, Geist d. Mensch. in d. Nat. § 198). Nach C. G. CARUS ist die Einbildungskraft ein Gedächtnis, ein Innewerden des ganzen vollen Bildes des Daseins der Gegenstände, nicht bloß eines Zeichens (Vorles. üb. Psychol. S. 392 ff., 394). Ähnlich SUABEDISSEN (Grundz. d. Lehre vom Mensch. S. 97). Die Einbildungskraft ist *„die bildende Vorstellungstätigkeit“*, als schaffende Einbildungskraft ist sie Phantasie (l. c. S. 180 f.). ESCHENMAYER bestimmt die reproductive Einbildungskraft als *„das Vermögen, die im Gedächtnis aufbewahrten Vorstellungen wieder zu integrieren oder ihnen die Formen der sinnlichen Anschauungen wieder zu geben“* (Psychol. S. 28, 62). Die Phantasie hingegen *„hat nur Ideale, die keineswegs in einzelnen Formen und Bildern gegeben sein können“* (l. c. S. 63), sie ist *„das Vermögen der Ideale“* (l. c. S. 107). Die *„intellectuelle Anschauung“* (s. d.) ist *„reine Eigenschaft der Phantasie, die zum Wissen hinzukommt“* (l. c. S. 109). Nach J. J. WAGNER ist die Einbildungskraft eine innere Tätigkeit der Seele in ihrer Richtung nach innen (Syst. d. Idealphilos. S. 27 f.; vgl. SCHUBERT, Lehrb. d. Menschen- u. Seelenk. S. 137 ff.). Nach TROXLER ist die Phantasie *„die höchste Einheit von Sinn und Trieb“*, *„der Übergang von Denken und Wollen ins Gemüt“* (Blicke in d. Wes. d. Mensch. S. 106 f.). Die Einbildungskraft ist die *„Urkraft“* (l. c. S. 90 ff.). Nach HILLEBRAND ist die Imagination *„die Reproductivität der ursprünglich-sinnlichen . . . Positionen der Seele, bloß als solcher in der Form unmittelbarer Gegenwart“* (Philos. d. Geist. I, 226 f.). Die Phantasie ist *„die Richtung der Seele auf das Schöne“* (l. c. S. 329; ähnlich

C. H. WEISSE). — Nach HEGEL ist die Einbildungskraft „*das Hervorgehen der Bilder aus der eigenen Innerlichkeit des Ich, welches nunmehr deren Macht ist*“ (Encykl. § 455 ff.; Ästhet. I, 53; vgl. MICHELET, Anthrop. S. 279 ff., 299 ff.; K. ROSENKRANZ, Psychol.³, S. 347 ff.; ERDMANN, Grundr. § 101). — H. RITTER nennt Einbildungskraft das Vermögen der Vernunft, sich Gemeinbilder vorzustellen (Abr. d. philos. Log.², S. 48). Ähnlich LICHTENFELS, welcher eine negative und eine positive (aber keine „*schöpferische*“) Tätigkeit der Einbildungskraft unterscheidet (Gr. d. Psychol. S. 76 ff.). — Nach CHR. KRAUSE ist die Phantasie („*Urbildkraft*“) ursprünglich (unbewußt) productiv (Vorles. üb. d. Syst. S. 198 ff.), indem in ihr der Geist das Leibliche im Raume entwirft, erschaut (l. c. S. 200; vgl. Vorles. üb. d. psych. Anthropol.; AHRENS, Cours de psychol. II, p. 116; LINDEMANN, Lehre vom Mensch. § 255). HERBART (Lehrb. zur Psychol.³, S. 145), SCHILLING (Lehrb. d. Psychol. S. 106 ff.), STIEDENROTH (Psychol. I, 174), LINDNER (Empir. Psychol. S. 92 ff., 135) u. a. leiten das „*freie Phantasieren*“ aus der Reproduction (s. d.) der Vorstellungen ab. Nach VOLKMANN ist die Einbildungskraft „*kein Seelenvermögen, sondern ein Inbegriff von in den Vorstellungen selbst liegenden Kräften*“ (Lehrb. d. Psychol. I⁴, 497). Die „*Neuheit*“ ist die charakteristische Eigenschaft der Einbildung. „*Neu wird aber ein Ganzes durch Weglassung alter, durch Hinzufügung neuer Teile, oder durch Verbindung von beidem. Dies gibt die alte Einteilung der Einbildungskraft in abstrahierende, determinierende und combinierende*“ (l. c. S. 499). Nach BENEKE macht die Einbildungskraft im weitesten Sinne mit den Empfindungs- und Wahrnehmungsvermögen zum Teil ein und dasselbe psychische Sein aus (Lehrb. d. Psychol.³, § 207; Psychol. Skizz. I, 448 ff.). „*Einbildungsvorstellungen im engeren Sinne heißen diejenigen unter den innerlich gebildeten Vorstellungen, welche sich durch eine besondere Frische (Fülle und Höhe der Reize) auszeichnen.*“ Die Einbildungskraft auch im engeren Sinne ist kein besonderes Vermögen neben dem Vorstellungsvermögen (l. c. § 108; vgl. Psychol. Skizz. I, 450 ff.; II, 136 ff.; Pragmat. Psychol. I, 232 ff.). — Nach GALUPPI ist „*l'imaginazione*“ „*la potenza dello spirito di avere nell' assenza di un oggetto sensibile la sua idea*“ (Elem. d. filos. I, 181). Wie ULRICI (Leib u. Seele S. 567: unbewußt wirkende vis plastica, vis intuitiva, Einbildungskraft, Phantasie) betrachtet J. H. FICHTE (Anthropol. S. 358) die Einbildungskraft als unbewußt gestaltende Seelentätigkeit (Psychol. I, 462 ff.). Phantasie ist die durch den Trieb beeinflußte, individualisierte Vernunft (l. c. II, 84, 95, 101; vgl. I, 21, 94 f., 202, 463, 658 f.). Die Phantasie ist universales Organ der „*Eingebung*“, Vermittlerin einer übersinnlichen Welt (l. c. I, 712 f.). Die Phantasie übt eine analytisch-synthetische und symbolisierende Tätigkeit aus (l. c. I, 480 ff.). Es gibt eine allgemeine Urphantasie (l. c. I, 525, 679, 718). So auch nach FROHSCHAMMER, welcher von der subjectiven die objective, unbewußte, schöpferische Weltphantasie unterscheidet und unter Phantasie überhaupt die geistige „*Bildungskraft*“ versteht (Die Phantas. als Grundprinc. d. Weltproc. S. 192 ff.). Phantasie ist „*das Vermögen, das Geistige in sinnliche (oder sinnlich-psychische) innere Formen, Vorstellungen zu bringen*“ (Monad. u. Weltphantasie S. 7). Bei allen Geistesfunctionen ist sie mittätig (ib.). Sie ist auch das (unter Gott stehende) gestaltende Princip im Unbewußten, in der Natur (l. c. S. 10). Sie schafft mittelst der Naturkräfte (Gesetze) den Organismus, mittelst der organischen Kräfte die psychischen Fähigkeiten, die Seele, die sich zum Ich differenziert

(l. c. S. 46 f.). — Nach RENOUVIER ist die Phantasie vom Gedächtnis nicht principiell verschieden (Nouv. Monadol. p. 116). Es gibt *„imagination constructive"* und *„productive"* (l. c. p. 123 ff.). Ähnlich H. SPENCER (Psychol. II, § 492), BALDWIN (Handb. of Psychol. I², ch. 12, p. 213 ff.: *„passive"* und *„constructive imagination"*), SULLY (Handb. d. Psychol. S. 203 ff.; Hum. Mind, ch. 10), STOUT (Analyt. Psychol. II, ch. 11). Vgl. HAMILTON, Lect. on Met. and Log. II, XXIII, p. 259 ff.; MC COSH, Cogn. Powers II, 5; CARPENTER, Ment. Physiol. ch. 12; MAUDSLEY, Physiol. of Mind ch. 9; JAMES, Princ. of Psychol. II, 44 ff.; J. WARD, Enc. Brit. XX, p. 57 f.; RABIER, Psychol. ch. 17 ff.; JOLY, L'imaginat.

Nach G. GLOGAU ist es das Wesen der künstlerischen Phantasie (die Phantasie überhaupt ist mit der Leidenschaft verwandt, Gr. d. Psychol. S. 110 ff.), *„aus dem bunten Wirrsal der Wirklichkeit alle Fäden der physischen und moralischen Unzugänglichkeit herauszulösen und uns, die Angst des Irdischen rückwärts werfend, in ein Reich des Idealen hoch hinaufzuheben"* (Abriß der philos. Grundwiss. II, 318; vgl. H. COHEN, Die dichter. Phantas. 1869; SIEBECK, Das Wes. d. ästhet. Ansch. 1875). — L. KNAPP unterscheidet gestaltende und begriffliche Phantasie (Syst. d. Rechtsphilos. S. 15 ff.). Nach E. DÜHRING ist die Phantasie *„die Fähigkeit, Anschauungen nicht bloß unabhängig von dem ersten Eindruck zu wiederholen, sondern auch umzugestalten"* (Log. S. 77). *„Die wissenschaftliche Phantasie verdichtet nicht, sondern bildet nur und entspricht so einem wirklichen Zusammenhange der Dinge, wie er durch die weltgestaltenden Kräfte vollzogen worden ist oder zur Vollziehung gelangt"* (Cursus S. 13). Nach GUTBERLET ist die Phantasie *„diejenige sinnliche Fähigkeit, welche, auch ohne von einem gegenwärtigen Objecte bestimmt zu sein, die Vorstellung von demselben bildet"* (Psychol. S. 98). Nach HAGEMANN ist die Phantasie die Fähigkeit der Seele, *„die reproducierten (sinnlichen) Vorstellungen in neue umzubilden, welche als solche keinem bekannten Gegenstande gleichen"* (Psychol.², S. 75 ff.). SCHOLKMANN erklärt: *„Die Phantasie ist das Vermögen, die aus der Wirklichkeit aufgenommenen Vorstellungsmomente zur Hervorbringung einer selbstgeschaffenen ästhetischen Wirkung zusammenzufassen und neu zu ordnen, oder unter Zugrundelegung und Weiterführung des natürlich Gegebenen ganz Neues zu schaffen"* (Grundlin. ein. Philos. d. Christent. S. 245). Nach B. ERDMANN ist *„Einbildung"* der *„Inbegriff der Vorstellungsvorgänge, durch welche Erinnerungen zu Vorstellungen von neuen Gegenständen associiert werden"* (Log. I, 51). Nach HÖFFDING ist die Phantasie das *„Vermögen der freien Combination der Vorstellungen"* (Psychol. S. 243); nach JODL eine schöpferische *„Um- und Weiterbildung gegebener Elemente"* (Lehrb. d. Psychol. S. 144; vgl. HÖFLER, Psychol. S. 200 ff.). W. JERUSALEM bestimmt: *„Vorstellungen . . ., die aus wahrgenommenen Elementen neue Gebilde herstellen, die in dieser Combination nicht Gegenstand einer früheren Wahrnehmung waren, nennen wir Einbildungs- oder Phantasievorstellungen. Die psychische Disposition, solche Vorstellungen zu bilden, heißt Einbildungskraft oder Phantasie"* (Lehrb. d. Psychol.³, S. 94). Es gibt eine unwillkürliche, passive und eine active, zweckbewußte Phantasie (l. c. S. 95). Die Phantasie ist *„aus dem Trieb zur Lebenserhaltung hervorgegangen"* (l. c. S. 96). *„Die Phantasie ist . . . eine psychische Disposition, welche, aus dem der Menschenseele angeborenen Streben nach Totalität entsprungen, die Lücken des Gedächtnisses ausfüllt und den Teil des Weltbildes, welchen uns die Wahrnehmungen liefern, zu einem*

harmonischen, unseren Einheitstrieb befriedigenden Ganzen ausgestaltet“ (l. c. S. 97). Nach REHMKE ist die Phantasie ein schöpferisches Wirken des Bewußtseins (Allgem. Psychol. S. 546 ff.). Nach WUNDT ist die Phantasie ein „*Denken in sinnlichen Einzelvorstellungen*“ (Vorles.². S. 342), ein „*Denken in Bildern*“ (vgl. Grdz. d. physiol. Psychol. II⁴, 491 f.; Log. I², 32). Die „*Phantasievorstellung*“ ist eine durch apperceptive Synthese (s. d.) entstandene „*Gesamtvorstellung*“ (s. d.) (Gr. d. Psychol.⁵, S. 317). Die Phantasietätigkeit ist eine Form der apperceptiven Analyse, bei welcher das Grundmotiv in der „*Nacherzeugung wirklicher oder der Wirklichkeit analoger Erlebnisse*“ besteht. Sie „*beginnt mit einer mehr oder minder umfassenden, aus mannigfachen Vorstellungs- und Gefühlselementen bestehenden Gesamtvorstellung, die den allgemeinen Inhalt eines zusammengesetzten Erlebnisses umfaßt, in welchem die einzelnen Bestandteile zunächst nur unbestimmt ausgeprägt sind. Diese Gesamtvorstellung zerlegt sich dann in einer Reihe successiver Acte in eine Anzahl bestimmterer, teils zeitlich teils räumlich verbundener Gebilde*“ (l. c. S. 318). „*Die Phantasietätigkeit zeigt zwei Entwicklungsstufen. Die erste, mehr passive, geht unmittelbar aus den gewöhnlichen Erinnerungsfunctionen hervor . . . Die zweite, active Form steht unter dem Einfluß streng festgehaltener Zweckvorstellungen*“ (l. c. S. 319). Hauptarten der Phantasiebegabung sind die „*anschauliche*“ und die „*combinierende*“ Phantasie (l. c. S. 324; vgl. KÜLPE, Gr. d. Psychol. S. 176 ff.). Nach K. LANGE ist die Phantasie „*die Fähigkeit, sich irgend etwas vorzustellen, was nicht vorhanden ist*“ (Wes. d. Kunst I, 385). Die Associationspsychologen (s. d.) führen die Phantasie auf Association (s. d.) zurück. So BAIN auf „*constructive association*“. „*By means of association, the mind has the power to form combinations or aggregates, different from anything actually experienced*“ (Ment. and Moral Sc. II, C. 4, p. 161 ff.). Vgl. S. RUBINSTEIN, Psychol.-ästhet. Essays 1878, S. 107 ff.; ÖLZELT-NEVIN, Über Phantasievorstellungen 1889, (Anschaulichkeit, Neuheit, Spontaneität als Merkmale der Phantasievorstellung, l. c. S. 16 ff.; Unterscheidung ursprünglicher und associativer Phantasievorstellungen); MEINONG, Zeitschr. f. Philos. Bd. 95, S. 207 ff.; RIBOT, L'imagination créatrice, 1900; JANET, Princ. de mét. et de psychol. I, 406 ff.; EUCKEN, Wahrheitsgeh. d. Relig. S. 7, 305, 340 ff., 376 u. a. Vgl. Seelenvermögen.

Phantasma (*φάντασμα*): Vorstellungsbild, Phantasiebild, Trugbild, Gesichtshallucination. Nach ARISTOTELES sind die *φαντάσματα* (Vorstellungsbilder) *ὥσπερ αἰσθήματα . . . πλὴν ἄνευ ὕλης* (De an. III 8, 432a 9). Alles Denken (s. d.) erfolgt nur *ἅμα φαντάσματι* (l. c. III 8, 432a 8). Die Stoiker erklären das *φάντασμα* für eine *δόκησις διανοίας οἷα γίνεται κατὰ τοὺς ὕπνους* (Diog. L. VII, 50). Nach EPIKUR haben alle Phantasmen (subjective) Realität: *τά τε μαινομένων φαντάσματα καὶ τὰ κατ' ὄναρ ἀληθῆ· κινεῖ γάρ· τὸ δὲ μὴ ὂν οὐ κινεῖ* (Diog. L. VII, 32). — Die Scholastiker verstehen unter „*phantasma*“ das sinnliche Vorstellungsbild, auch das Phantasiebild (vgl. THOMAS: „*similitudo rei particularis*“, Sum. th. I, 84, 7 ad 2; DUNS SCOTUS, Rev. princ. qu. 14, 2). HOBBES erklärt: „*Phantasmata omnia motus sunt interni, nempe motuum in sensione factorum reliquiae*“ (Leviath. I, 3). CHR. WOLF bestimmt: „*Phantasmata animae sunt repraesentationes compositi in simplici*“ (Psychol. rational. § 178). „*Ideam ab imaginatione productam phantasma dicimus*“ (Psychol. empir. § 93). Nach BAUMGARTEN ist das „*phantasma*“ „*repraesentatio status*

mundi praeteriti" (Met. § 557). — SCHOPENHAUER erklärt: „*Mit dem Begriff ist . . . das Phantasma überhaupt nicht zu verwechseln, als welches eine anschauliche und vollständige, also einzelne, jedoch nicht unmittelbar durch Eindruck auf die Sinne hervorgerufene, daher auch nicht zum Complex der Erfahrung gehörige Vorstellung ist*" (Vierf. Wurz. C. 5, § 28). — „*Phantasmen*" ist jetzt meist im Sinne von Hallucinationen (s. d.) u. dgl. gebraucht (wie „*Akoasmen*", Gehörshallucinationen).

Phantasmagorie: Gaukelbild. So nennt SCHOPENHAUER die Außenwelt in Raum und Zeit.

Phantastisch: voller (die Wirklichkeit gänzlich überfliegender, ignorierender) Phantasie.

Philippisten: die Nachfolger des MELANCHTHON in der Psychologie (vgl. DESSOIR, Gesch. d. neueren Psychol. I², 2).

Philosophem (*φιλοσόφημα*): philosophische Behauptung, Lehre, Theorie. Bei ARISTOTELES: apodiktischer Syllogismus (*ἔστι δὲ φιλοσόφημα μὲν συλλογισμὸς ἀποδεικτικός*, Top. VIII 11, 162a 15; vgl. GOCLEN, Lex. philos. p. 828).

Philosophia prima s. Philosophie.

Philosophie (*φιλοσοφία*, philosophia: Weisheitsliebe) ist die allgemeine Wissenschaft des Wissens (theoretische Philosophie) und Handelns (praktische Philosophie), genauer: die allgemeine Wissenschaft von den Grundlagen (Principien, s. d.) der Einzelwissenschaften (genetisch: Erkenntnistheorie, s. d.; ontologisch: Metaphysik, s. d.) zum Zwecke der Synthese der wissenschaftlichen Grundbegriffe und Ergebnisse zu einer einheitlichen, logisch-widerspruchslosen, den Postulaten des Denkens, der Phantasie, des Gemütes gerecht werdenden Welt- und Lebensanschauung. Wissenschaftlich ist jene Philosophie, die als Methode das erkenntniskritische (s. d.) Verfahren, zum empirischen Materiale nicht bloß den Tatbestand der naiven Erfahrung, sondern auch die allgemeinen Ergebnisse der Einzelwissenschaften hat. Die Philosophie setzt also die Einzelwissenschaften voraus, und diese wiederum bedürfen der Philosophie zur Begründung ihrer allgemeinen, mit anderen Wissenschaften (auch der Theologie, s. d.) gemeinsamen Begriffe und Methoden. Ursprünglich sind Philosophie, Wissenschaft, Religion eins, sie differenzieren sich aus dem Mythus (s. d.) heraus zu selbständigen Disciplinen, die vielfach getrennte Wege gehen, immer wieder aber nach Vereinheitlichung des Getrennten verlangen. Je „*positivistischer*" (s. d.) die Einzelwissenschaften werden, je mehr metaphysische Begriffe sie „*eliminieren*", je mehr sie sich specialisieren, desto stärker wird das Verlangen nach Gewinnung der (ursprünglich vorhandenen, aber undifferenzierten) Wissenschaftseinheit. Reine Philosophie sind Erkenntnistheorie, Metaphysik, Ethik (teilweise). Angewandte Philosophie: Ästhetik, Rechts-, Geschichts-, Gesellschaftsphilosophie (Sociologie), Religionsphilosophie.

Die Philosophie hat bald einen universalen Charakter: a. als Gesamtwissenschaft, Wissenschafts-Synthese, b. als Metaphysik, Theosophie, c. als Wissenschaftslehre, bald eine mehr specielle Aufgabe: Erkenntniskritik, Bearbeitung der Begriffe, Wertwissenschaft u. dgl.

Ursprünglich bedeutet Philosophie (*φιλοσοφία*) und *φιλοσοφεῖν* das Streben nach denkender, wissenschaftlicher Tätigkeit überhaupt, wie denn die ältere

Philosophie zum großen Teile (mit Ausnahme teilweise der Mathematik; später erst Loslösung der Philologie u. a. W.) mit der Wissenschaft zusammenfällt. *„Omnis rerum optimarum cognitio atque in iis exercitatio philosophia nominata est“* (CICERO). Bei HERODOT (I, 30) bemerkt Krösus zu Solon, er habe gehört, daß er θεωρίης εἵνεκεν viele Länder φιλοσοφέων bereist habe; I, 50 ist von φιλοσοφία im Sinne der *„Kenntnis“* die Rede. Nach THUKYDIDES (II, 40) sagt Perikles: φιλοκαλοῦμεν μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας. Als der Erste soll (nach Heraklides von Pontus) PYTHAGORAS, im Gegensatze zu den früheren σοφοί, σοφισταί (Xenoph., Memor. I, 11; Plat., Gorg. 508 A), sich einen φιλόσοφος genannt haben (φιλόσοφος δὲ ὁ σοφίαν ἀσπαζόμενος, Diog. L., Prooem. 12; VIII 1, 8). Cicero bemerkt, bis auf Pythagoras seien diejenigen, *„qui in rerum contemplatione studia ponebant“*, Weise (*„sapientes“*) genannt worden. Pythagoras habe bemerkt, *„artem quidem se scire nullam, sed esse philosophum“*. Es gebe Leute, *„qui, ceteris omnibus pro nihilo habitis, rerum naturam studiose intuerentur; hos se appellare sapientiae studiosos — id est enim philosophos“* (Tusc. disp. V, 3, 8 f.). Einwände gegen diese Ansicht bei E. ZELLER (Philos. d. Griech. I^4, 1) und ÜBERWEG-HEINZE (Grundr. d. Gesch. d. Philos. I^9, § 1).

SOKRATES nennt sich αὐτουργὸς τῆς φιλοσοφίας (Xenoph., Sympos. I, 5) und sagt von sich: φιλοσοφοῦντά με δεῖ ζῆν καὶ ἐξετάζοντα ἐμαυτὸν καὶ τοὺς ἄλλους (Plato, Apol. 28 E). Bei XENOPHON bedeutet φιλοσοφεῖν so viel wie grübeln, nachsinnen (Cyrop. VI, 1, 41). ISOKRATES bezeichnet seine Rednertätigkeit als τὴν περὶ τοὺς λόγους φιλοσοφίαν (Panegyr. 10, 6). Zuerst bestimmt die φιλοσοφία als *„Wissenschaft“* PLATO (περὶ γεωμετρίαν ἤ τινα ἄλλην φιλοσοφίαν, Theaet. 143 D). Der Philosoph (Dialektiker, s. d.) steht zwischen dem Unwissenden und dem (absolut) Wissenden (φιλόσοφον δὲ ὄντα μεταξὺ εἶναι σοφοῦ καὶ ἀμαθοῦς, Sympos. 204 B). Die Philosophie ist der Erwerb des Wissens (κτῆσις ἐπιστήμης, Euthydem. 288 D). Philosophen sind die τοῦ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχοντος δυνάμενοι ἐφάπτεσθαι (Republ. VI, 484 A); τοὺς αὐτὸ ἄρα ἕκαστον τὸ ὂν ἀσπαζομένους φιλοσόφους κλητέον (Republ. VI, 480 B; vgl. Gorg. 484 C, 485 A; Protag. 335 D). Wissenschaft ist die Philosophie als (dialektische, s. d.) Beschäftigung mit dem Seienden als solchem (nicht dem Werdenden, Unwesenhaften). Die Einteilung der Philosophie in Physik (φυσικόν), Ethik (ἠθικόν), Logik (λογικόν) geht (nach Sext. Empir. adv. Math. VII, 16) auf XENOKRATES zurück, nach welchem die αἰτία φιλοσοφίας ist τὸ ταραχῶδες ἐν τῷ βίῳ καταπαῦσαι τῶν πραγμάτων (Galen. histor. philos. 3). — Auch ARISTOTELES versteht zunächst unter φιλοσοφία die Wissenschaft (ὥστε τρεῖς ἂν εἶεν φιλοσοφίαι θεωρητικαί, μαθηματική, φυσική, θεολογική (Met. VI 1, 1026 a 18). Die Philosophie ist (Met. VI 1) θεωρητική (zerfällt in φυσική, μαθηματική, θεολογική, Met. XI, 7; vgl. Top. I 14, 105 b 19) oder πρακτική oder ποιητική (Seins- und Erkenntnislehre, Metaphysik, Logik, Rhetorik; Ethik, Ökonomik und Politik; Ästhetik). Die Philosophie im engsten Sinne ist die πρώτη φιλοσοφία (philosophia prima), die Metaphysik (s. d.) oder θεολογική, die allgemeine Seinswissenschaft, die Wissenschaft von den Principien (ἀρχαί) der Dinge; sie handelt περὶ τοῦ ὄντος ᾗ ὄν (Met. VI, 1026 a 31; XI 4, 1061 b 26). Philosophie ist Wissenschaft der Wahrheit (ἐπιστήμη τῆς ἀληθείας, Met. II 1, 993 b 20); τῶν οὐσιῶν ἂν δέοι τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς αἰτίας ἔχειν τὸν φιλόσοφον (Met. IV 2, 1003 b 18); ἔστι τοῦ φιλοσόφου περὶ πάντων δύνασθαι θεωρεῖν (Met. IV 2, 1004 a 34). Quelle der Philosophie ist (wie auch PLATO, Theaet. 155 D) die Verwunderung (s. d.)

(*τὸ θαυμάζειν*, Met. I 2, 982 b 12), das Staunen. *Φιλοσοφίαι* sind philosophische Disciplinen (Met. VI 1, 1026 a 18) oder philosophische Richtungen (Met. I 6, 987a29).

Bei den Stoikern erhält die Philosophie eine Wendung ins Praktische. Sie bestimmen sie als Streben nach Tüchtigkeit, Tugend, *ἄσκησιν ἐπιτηδείου τέχνης· ἐπιτήδειον δὲ εἶναι μίαν καὶ ἀνωτάτω τὴν ἀρετήν* (Plut., Epit. 1, prooem., Dox. 273 a 18). „*Philosophia sapientiae amor et affectatio*" (SENECA, Ep. 89, 3). „*Philosophia studium summae virtutis, summam virtutem sapientiam, sapientiam rerum divinarum humanarumque scientiam esse dicebant*" (l. c. 89, 7). CICERO bemerkt: „*Philosophia, omnium mater artium . . . inventum deorum*" (Tusc. disp. I, 26, 64). Sie ist Erkenntnis „*divinarum humanarumque rerum, tum initiorum causarumque cuiusque rei*" (l. c. V, 3, 7; De finib. II, 2). — EPIKUR definiert die Philosophie als vernunftvolles Streben nach Glückseligkeit: *Ἐπίκουρος ἔλεγε τὴν φιλοσοφίαν εἶναι λόγοις καὶ διαλογισμοῖς τὸν εὐδαίμονα βίον περιποιοῦσαν* (Sext. Emp. adv. Math. XI, 169). Sie gliedert sich in *φυσικόν, ἠθικόν, κανονικόν* (Diog. L. X, 30; Seneca, Ep. 89, 11). — Bei den Neuplatonikern nimmt die Philosophie den Charakter der Theosophie (s. d.) an; PROKLUS nennt sie geradezu *θεολογική*. Eingeteilt wird die Philosophie von PLOTIN in Dialektik, Physik, Ethik (Enn. I, 3, 6).

Die Apologeten (besonders JUSTINUS) erklären wahre Philosophie und Christentum für eins. SCOTUS ERIUGENA meint, „*veram esse philosophiam veram religionem conversimque veram religionem esse veram philosophiam*" (De div. praed. 1, 1). Philosophie ist „*sapientiae studium*" (l. c. prooem.). Die Philosophie zerfällt in praktische, physische, theologische, logische Wissenschaft (De div. nat. III, 30). Bei den Scholastikern ist die Philosophie eine (der Theologie dienende, „*ancilla theologiae*") die Principien der Dinge begrifflich erörternde, rein demonstrative Disciplin. AVICENNA erklärt: „*Philosophi vero et sapientes post super illud, quod audierunt, applicare et adiungere voluerunt discursum demonstrativum et considerationem demonstrativam*" (bei Stöckl II, 25). — HUGO VON ST. VICTOR erklärt (ähnlich wie CLEMENS ALEXANDRINUS, Strom. I, 5): „*Philosophia est disciplina omnium rerum humanarum atque divinarum rationes plene investigans*" (Erudit. didascal. I, 5). Nach ALBERTUS MAGNUS ist Object der Philosophie „*quidquid est scibile*". Sie zerfällt in „*philosophia realis (naturalis, metaphysica, mathematica: scientiae speculativae)*" und „*moralis (practica)*". Die „*erste Philosophie*" handelt von Gott, „*secundum quod substat proprietatibus entis primi, secundum quod ens primum est*" (Sum. th. I, 4; vgl. Hauréau II, 1, 228; Prantl, G. d. L. III, 90). „*Ad theologiam omnes aliae scientiae ancillantur*" (Sum. th. I, 6). So bemerkt auch THOMAS: „*Fere totius philosophiae consideratio ad Dei cognitionem ordinatur*" (Contr. gent. I, 4). „*Philosophia humana creaturas considerat secundum quod huius modi sunt, unde et secundum diversa rerum genera diversae partes philosophiae inveniuntur*" (l. c. II, 4; vgl. I, 8; II, 1). Es gibt: „*philosophia divina, mathematica, moralis, naturalis (physica), practica, theoretica, prima, secunda, rationalis*". Nach DUNS SCOTUS zerfällt die Philosophie in Metaphysik, Mathematik, Physik. Die „*philosophia prima*" „*considerat ens inquantum ens est, unde considerat rem secundum suam quidditatem*" (Elench. qu. 1). Bei BONAVENTURA findet sich die Einteilung der Philosophie in „*philosophia rationalis, naturalis, moralis*", bei ROGER BACON in „*speculativa*" und „*moralis*" (Op. mai. II, 7); ihr Zweck ist Erkenntnis des Göttlichen. — Bei SUAREZ ist Philosophie „*studium sapientiae*" (Met. disp. I, 1, p. 1); nach MICRAELIUS

„*amor sapientiae*“ (Lex. philos. p. 823). „*Philosophia est vel theoretica seu contemplativa — vel practica seu activa — vel tandem organica seu instrumentalis*“ (l. c. p. 824 f.).

Nach PARACELSUS ist die Philosophie vollendete Erkenntnis der Dinge (Paragran. 2), Erkenntnis der unsichtbaren Natur (l. c. p. 205). Nach PATRITIUS ist sie Streben nach Weisheit (Panaug. I, 1). NICOLAUS TAURELLUS definiert: „*Philosophia est rerum divinarum et humanarum ex innata nobis intelligendi vi, certo rationum discursu acquisita notitia*“ (Philos. triumph. 1, p. 4).

Begriffliche Gesamtwissenschaft ist die Philosophie bei F. BACON. „*Philosophia individua dimittit neque impressiones primas individuorum, sed notiones ab illis abstractas complectitur, atque in iis componendis et dividendis ex lege naturae et rerum ipsarum evidentia versatur*“ (De dignit. II, 1). Ihr Gegenstand ist „*Deus, natura, homo*“ (l. c. III, 1). Die Philosophie ist jene Richtung der Wissenschaft (s. d.), welche auf dem Verstande beruht. Die Philosophie gliedert sich in „*philosophia prima*“ (Ontologie), Naturphilosophie (s. d.), natürliche Theologie (s. d.), Anthropologie („*philosophia humana*“: Psychologie, Logik, Ethik), Politik („*philosophia civilis*“). Die „*philosophia prima*“ ist „*scientia universalis, quae sit mater reliquarum*“ und beschäftigt sich mit den „*communia et promiscua scientiarum axiomata*“ (De dignit. III, 1 ff.). Nach HOBBES ist die Philosophie Erkenntnis der Dinge aus ihren Ursachen, Gründen, „*effectuum sive phaenomenon ex conceptis eorum causis seu generationibus, et rursus generationum quae esse possunt, ex cognitis effectibus per rectam ratiocinationem acquisita cognitio*“ (De corp. C. 1, 2). Den Satz Bacons „*Wissen ist Macht*“ adoptiert Hobbes: „*Finis autem seu scopus philosophiae est, ut praevisis effectibus uti possumus ad commoda nostra*“ (l. c. C. 1, 6). Gegenstand der Philosophie ist „*corpus omne, cuius generatio aliqua concipi potest*“ (l. c. C. 1, 8). Die Philosophie zerfällt in „*philosophia naturalis*“ und „*civilis*“, letztere in „*ethica*“ und „*politica*“ (ib.). Die „*philosophia prima*“ fragt, „*quid sit motus et quid magnitudo*“ (Leviath. I, 9). Die Methode der Philosophie ist, „*effectuum per causas cognitas vel causarum per cognitos effectus brevissima investigatio*“ (De corp. C. 6, 1). Gesamtwissenschaft in begrifflicher Form ist die Philosophie bei DESCARTES: „*Philosophiae voce sapientiae studium denotamus, et per sapientiam non solum prudentiam in rebus agendis intelligimus, verum etiam perfectam omnium earum rerum, quas homo potest novisse, scientiam, quae et vitae inserviat*“ (Princ. philos., praef.). „*Hoc vero summum bonum, prout absque lumine fidei sola ratione naturali consideratur, nihil aliud est quam cognitio veritatis per primas suas causas, hoc est sapientia; cuius studium philosophia est*“ (ib.). „*Tota igitur philosophia veluti arbor est, cuius radices metaphysica, truncus physica, et, rami ex eodem pullulantes, omnes aliae scientiae sunt, quae ad tres praecipuas revocantur, medicinam scilicet, mechanicam, atque ethicam*“ (ib.). Die „*prima philosophia*“ befaßt sich mit den Grundprincipien der menschlichen Erkenntnis (ib.). GASSENDI definiert: „*Philosophia, seu studium sapientiae, est rationis exercitatio, qua meditando colloquendoque vitam beatam parat eaque fruitur*“ (Phil. Ep. synt. p. 366). Nach BAYLE ist die Philosophie „*l'assemblage de plusieurs connaissances acquises par le raisonnement, par lesquelles on explique la nature des choses et l'on enseigne les devoirs de la vertu*“ (Syst. de philos. p. 1). ALSTEDIUS erklärt: „*Philosophia est methodica comprehensio disciplinarum, quae theologiae, iurisprudentiae et medicinae itemque vitae communi inserviunt*“ (Compend. philos. 1626, p. 9). J. BÖHME bestimmt:

„Durch die Philosophie wird gehandelt von der göttlichen Kraft, was Gott sei, und wie im Wesen Gottes die Natur, Sterne und Elemente beschaffen sind, und woher alles Ding seinen Ursprung hat“ (Aurora S. 17). — LOCKE versteht unter Philosophie die wahrhafte Erkenntnis der Dinge, bestehend aus Physik, Ethik, Semiotik (Logik) (Ess. IV, ch. 21, § 1 ff.). Nach SHAFTESBURY ist die Philosophie *„study of happiness“*. Nach BERKELEY ist sie *„the study of wisdom and truth“* (Princ., Einl.). — CHR. THOMASIUS bemerkt: *„Philosophia intellectualis instrumentalis ex lumine rationis Deum, creaturas et actiones hominum naturales et morales considerans, et in earum causas inquirens, in utilitatem generis humani“* (Intr. ad philos. 1702, p. 57 f.). Nach CHR. WOLF ist die *„Weltweisheit“ „eine Wissenschaft aller möglichen Dinge, wie und warum sie möglich sind“* (Vern. Ged. von d. Kr. d. m. Verst. S. 1). *„Philosophia est scientia possibilium, quatenus esse possunt“* (Philos. rational. § 29). Die Philosophie ist Begründung der Dinge durch *„vernünftige Gedanken“*. *„Philosophus est, qui rationem reddere potest eorum, quae sunt vel esse possunt“* (l. c. § 46). Ein Weltweiser muß *„den Grund anzeigen können“*, warum etwas ist oder geschieht (Vern. Ged. I, § 3). Gegenstand der Philosophie sind *„Deus, anima humana, corpora“* (l. c. § 55). Ihre Teile sind *„theologia naturalis, psychologia, physica“* (l. c. § 57 ff.). Neben dieser theoretischen gibt es noch eine praktische (s. d.) Philosophie. Nach CRUSIUS ist die Philosophie der Inbegriff von Vernunftwahrheiten, deren Object dauernd ist (Weg zur Gewißh., Vernunftwahrh.). J. EBERT erklärt: *„Die Philosophie ist . . . diejenige zusammenhängende Sammlung von Vernunftwahrheiten, worinnen die Natur und die Eigenschaften derjenigen Dinge untersucht werden, die nicht von der veränderlichen Einrichtung der Menschen ihren Ursprung haben“* (Vernunftlehre S. 5). Nach D'ALEMBERT ist Philosophie die Anwendung der Vernunft auf eine Reihe von Gegenständen (Elém. d. philos., Mélang. 1760, V).

KANT bestimmt die Philosophie als Begriffswissenschaft. Es ist ihre Aufgabe, *„Begriffe, die als verworren gegeben sind, zu zergliedern, ausführlich und bestimmt zu machen“* (WW. II, 286). Philosophie ist das System aller philosophischen Erkenntnis (Krit. d. r. Vern.). Das ist ihr *„Schulbegriff“* (l. c. S. 633; *„Vernunfterkenntnis aus bloßen Begriffen“*, Log. S. 22). *„Es gibt aber noch einen Weltbegriff (conceptus cosmicus) . . . In dieser Absicht ist Philosophie die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft“* (Krit. d. r. Vern. S. 633; *„Wissenschaft von den letzten Zwecken der menschlichen Vernunft“*, *„Wissenschaft von der höchsten Maxime des Gebrauchs unserer Vernunft“*, Log. S. 23, 25). Die Philosophie *„tractieret das, was in allen menschlichen Erkenntnissen das Selbständige ist und allem zugrunde liegt“* (Reflex. II, 68). Vier Fragen machen das Feld der Philosophie aus: *„Was kann ich wissen? — Was soll ich tun? — Was darf ich hoffen? — Was ist der Mensch?“ „Die erste Frage beantwortet die Metaphysik, die zweite die Moral, die dritte die Religion, und die vierte die Anthropologie“* (Log. S. 25). Durch die Philosophie erhalten erst die Wissenschaften Ordnung und Zusammenhang (l. c. S. 28). — Nach LICHTENBERG besteht unsere ganze Philosophie darin, *„uns dessen deutlich bewußt zu werden, was wir schon mechanisch sind“* (Bemerk. S. 113). Nach REINHOLD ist die Philosophie die *„Wissenschaft des bestimmten, von der Erfahrung unabhängigen Zusammenhanges der Dinge“* (Üb. d. Begr. d. Gesch. d. Philos., Fülleb. Beitr. I, 1791, S. 13), nach FÜLLEBORN *„Wissenschaft der notwendigen

Gründe und der notwendigen Art und Weise der Verbindung der Dinge" (Beitr. II, 1792, S. 125). Nach JACOB ist sie „*Vernunftwissenschaft aus Begriffen*" (Log. § 10, S. 6). Nach FRIES ist sie „*die Wissenschaft aus bloßen Begriffen*" (Syst. d. Log. S. 326). Sie gliedert sich in „*formale*" und „*materiale*" Philosophie (Logik — Metaphysik, Syst. d. Log. S. 326). Nach MEINERS ist sie die „*Wissenschaft des Menschen*" (Gr. d. Seelenl., Vorr.). TENNEMANN erklärt: „*Die Philosophie als Wissenschaft gehet auf eine systematische Erkenntnis der letzten, d. i. ursprünglichen Bedingungen, Gründe und Gesetze aller Erkenntnis*" (Gr. d. Gesch. d. Philos. S. 28). KRUG definiert: „*Die Philosophie ist . . . die Wissenschaft von der ursprünglichen Gesetzmäßigkeit der gesamten Tätigkeit unseres Geistes — oder — von der Urform des Ich*" (Fundamentalphilos. S. 295). Das Philosophieren ist „*eine Art von Beschauung seiner selbst*" (l. c. S. 13). „*Friede in und mit sich selbst, Harmonie im Denken wie im Wollen, im Erkennen wie im Handeln, oder mit andern Worten: Bewußtsein des Zusammenstimmens unserer gesamten Tätigkeit zur Erreichung unserer Bestimmung ist das letzte Ziel der Vernunft überhaupt, mithin auch der philosophierenden*" (l. c. S. 24). Die Philosophie eignet sich nur dasjenige zu, „*was sich als erkennbar durch Vernunft mittelst einer discursiven Begriffsconstruction betrachten, mithin bloß geistigerweise (intellectual) anschauen läßt*" (Handb. d. Philos. I, 104 f.). „*Solange der Philosoph die theoretische und praktische Tätigkeit des Ich bloß in ihrer ursprünglichen Bestimmtheit erforscht, heißt die Philosophie* rein; *angewandt aber, sobald er jene Tätigkeit auch in ihrer erfahrungsmäßigen Bestimmtheit (unter empirischen Bedingungen und daraus hervorgehenden Modificationen) erwägt*" (l. c. S. 112). Die Philosophie ist „*Urwissenschaft*" (l. c. S. 6; vgl. EBERHARD, Von d. Begriffe d. Philos. 1778; BARDILI, Philos. Elementarlehre, H. 1; F. KÖPPEN, Üb. d. Zweck d. Philos. 1807). Nach BOUTERWEK ist die Philosophie die Bestrebung des Denkens, „*durch apodiktische Trennung des Scheines von der Wahrheit das Rätsel des Daseins der Dinge und der Bestimmung des Menschen zu lösen*" (Lehrb. d. philos. Wissensch. I, 3).

J. G. FICHTE faßt die Philosophie als Wissenschaftslehre (s. d.) auf. „*Das ist die Absicht aller Philosophie, dasjenige im Gange unserer Vernunft, was auf dem Gesichtspunkte des gemeinen Bewußtseins uns unbekannt bleibt, zu entdecken*" (Syst. d. Sittenlehre S. 7 f.). „*Was für eine Philosophie man wähle, hängt . . . davon ab, was man für ein Mensch ist*" (WW. I 1, 434). Nach SCHELLING ist Philosophie „*freie Nachahmung, freie Wiederholung der ursprünglichen Reihe von Handlungen, in welchen der eine Act des Selbstbewußtseins sich evolviert*" (Syst. d. tr. Ideal. S. 96). Sie ist „*eine absolute Wissenschaft*", sie hat das Wissen selbst zum Object, kann nicht selbst ein untergeordnetes Wissen sein (Naturphilos. I, 67). Sie ist „*Wissenschaft des Absoluten*" (l. c. S. 78), auch „*die Wissenschaft der Ideen oder der ewigen Urbilder der Dinge*" (Vorles. üb. d. Method. d. akad. Stud.[3], 4, S. 98). Alle Wissenschaften sind Teile der einen Philosophie, d. h. „*des Strebens, an dem Urwissen teilzunehmen*" (l. c. 1, S. 17). „*Der Standpunkt der Philosophie ist der Standpunkt der Vernunft, ihre Erkenntnis ist eine Erkenntnis der Dinge, wie sie an sich, d. h. wie sie in der Vernunft sind. Es ist die Natur der Philosophie, alles Nacheinander und Außereinander, allen Unterschied der Zeit und überhaupt jeden, welchen die bloße Einbildungskraft in das Denken einmischt, völlig aufzuheben*" (WW. I 4, 115; so schon SPINOZA, s. Erkenntnis, Phantasie). ESCHENMAYER erklärt: „*Jede Philosophie hat es mit der inneren Construction unseres geistigen Organismus,*

und zwar entweder mit der Architektonik oder mit der Füllung desselben zu tun. Überall aber sucht sie die Quellen und Gesetze des Erkennens, Fühlens und Handelns auf und erhebt sich dadurch über den Inhalt, womit sich die übrigen besonderen Wissenschaften beschäftigen“ (Psychol. S. 1). Nach STEFFENS ist die Philosophie „*die Wissenschaft der Ideen*“ (Grdz. d. philos. Naturwissensch. S. 15). Nach NOVALIS ist sie „*die Kunst, ein Weltsystem aus den Tiefen unseres Geistes heraus zu denken*“. Nach TROXLER ist sie „*Anthroposophie*“ (Üb. Philos. 1830). M. G. KLEIN bemerkt: „*Alles Philosophieren beginnt mit der Ahndung des Unendlichen und Übersinnlichen*“ (Beitr. zum Stud. d. Philos. S. 50 f.). Object aller wahren Philosophie ist es, „*den Gegensatz des Unendlichen und Endlichen zur harmonischen Einheit fürs Wissen zu bringen*“ (l. c. S. 73; vgl. S. 98 ff.). — HEGEL definiert die Philosophie (formal) als „*denkende Betrachtung der Gegenstände*“ (Encykl. § 2), material als „*Wissenschaft des Absoluten*“ (l. c. § 14), als „*die sich denkende Idee, die wissende Wahrheit*“ (l. c. § 574). Ihre Aufgabe ist, „*das, was ist, zu begreifen*“, sie ist „*ihre Zeit in Gedanken erfaßt*“ (Rechtsphilos. S. 19; vgl. Ästhet. I, 17). „*Die Philosophie ist zeitloses Begreifen, auch der Zeit und aller Dinge überhaupt, nach ihrer ewigen Bestimmung*“ (Naturphilos. S. 26); sie „*beabsichtigt zu erkennen, was unveränderlich, ewig, an und für sich ist*“ (Philos. d. Gesch. I, 19), ihr letztes Ziel ist, „*den Gedanken, den Begriff mit der Wirklichkeit zu versöhnen*“ (l. c. III, 684). Sie hat Gott zum letzten Gegenstande, ist nicht Weltweisheit, sondern „*Erkenntnis dessen, was ewig ist, was Gott ist und was aus seiner Natur fließt*“ (WW. XI, 15 f.). „*Die Philosophie betrachtet zuerst das Logische, reines Denken, das sich sodann entschließt, als Natur äußerlich zu sein; das Dritte ist der Geist*“ (l. c. S. 48). „*Philosophie ist dies, was in Form der Vorstellung ist, in die Form des Begriffes zu verwandeln*“ (l. c. S. 80). In der Philosophie kommt das Absolute zum Wissen um sich selbst als Geist (vgl. die Schriften von K. ROSENKRANZ, MICHELET u. a. Hegelianern, s. d.). Nach G. W. GERLACH ist die Philosophie eine „*Wissenschaft, welche die Entwicklung und Darstellung der Grundbegriffe der rein vernünftigen Welt- und Lebensansicht zur Aufgabe hat*“ (Hauptmom. d. Philos. S. 26). „*Der höchste Zweck des philosophischen Strebens besteht . . . in der Aufstellung einer universellen Weltansicht*“ (l. c. S. 43 f.). Nach HILLEBRAND ist die Philosophie „*die Wissenschaft des Allgemeinen, nicht des abstract-leeren, sondern des sich selbst erfüllenden Allgemeinen*“ (Philos. d. Geist. I, S. IV). C. H. WEISSE erklärt: „*Die Philosophie ist ebensosehr die Kunst, Probleme zu stellen, die als Probleme nicht in das außerphilosophische Bewußtsein fallen, wie sie die Wissenschaft ist, die Probleme dieses Bewußtseins zu lösen*“ (Met. C. 2, S. 20).

Nach E. REINHOLD ist die Philosophie „*die wissenschaftliche Entwicklung des organisch verbundenen Ganzen der wesentlichen, zufolge des Wesens der Menschheit streng notwendigen und allgemeinen Erkenntnisbegriffe der menschlichen Intelligenz*“ (Lehrb. d. philos. propäd. Psychol.², S. 7 f.). Nach SCHLEIERMACHER ist die Philosophie Dialektik (s. d.), das „*höchste Denken mit dem höchsten Bewußtsein*“ (Dial. S. 3). Nach BRANISS ist sie „*die wissenschaftliche Darstellung des vernünftigen Denkens*“ (Syst. d. Met. S. 127), auch die „*Wissenschaft der Idee*“ (ib.); sie zerfällt in Ideal- und Realphilosophie (ib.). Nach CHALYBAEUS ist die Philosophie „*die Wissenschaft, durch denkende Erkenntnis die Wahrheit hervorzubringen*“ (Wissenschaftslehre S. 27; vgl. Fundamentalphilos. 1861). Nach BACHMANN ist Object der Philosophie „*das*

Wesen, das Wirkliche in uns und außer uns in seiner lebendigen Entwicklung und der ewige Grund beider" (Syst. d. Log. S. 352). Im Sinne CHR. KRAUSES (Vorles. üb. d. Syst.) lehrt AHRENS, die Philosophie sei „*eine durch Vernunftforschung in dem höchsten Princip gewonnene Gesamtanschauung alles Seins und Lebens*" (Naturrecht I, 7) V. COUSIN bemerkt: „*La philosophie n'est pas autre chose que la réflexion en grand, la réflexion avec le cortège des procédés, qui lui sont propres, la réflexion élevée au rang et à l'autorité d'une méthode*" (Cours, leç. 1, p. 20). „*Les idées — voilà les seuls objets propres de la philosophie*" (l. c. p. 22). „*La philosophie est le culte des idées*" (ib.). Der Eklekticismus ist die wahre historische Methode (Du vrai . . . p. 14). Nach GALUPPI ist die Philosophie „*la scienza del pensiero umano*" (Elem. di filos. III, p. 5). Sie ist nach ROSMINI die Wissenschaft von den letzten und obersten Gründen (Sist. filos. § 1). Sie besteht aus der generellen und speciellen Philosophie (l. c. § 3 ff.). GIOBERTI betrachtet als Grundidee der Philosophie die Idee Gottes als Anfang und Ende der Dinge (Introd. I, 5). „*La filosofia è la scienza dell'atto creativo in se stesso e in relazione co' suoi effetti*" (Protolog. I, 191). Die „*protologia*" ist die „*philosophia prima*", „*la scienza dell' atto creativo o sia della formula ideale che lo esprime compitamente*" (l. c. p. 192). Nach MAMMIANI ist die Philosophie wesentlich Ontologie (s. d.), Wissenschaft vom Seienden.

In die „*Bearbeitung der Begriffe*" (Befreiung von ihren „*Widersprüchen*" und Ergänzung) setzt die Aufgabe der Philosophie HERBART (Lehrb. zur Einl. § 4, s. Metaphysik, Widerspruch). Sie zerfällt in Logik, Metaphysik, Ästhetik. — Nach FERRIER hat die Philosophie die Aufgabe, die Irrtümer des gemeinen Denkens zu berichtigen (Institut. of Met.², 1856). Nach L. KNAPP hat die Philosophie zur Aufgabe „*die Erklärung der Einbildung*" (Syst. d. Rechtsphilos. S. 2), die „*Darlegung der Einheit von Naturgesetz und Denkproceß*" (l. c. S. 30), „*Erhellung des principiellen Irrtums*" (l. c. S. 35). — Nach SCHOPENHAUER ist die Philosophie „*Wissenschaft in [*nicht *aus] Begriffen*" (W. a. W. u. V. I. Bd., S. 451). Die allgemeine Erfahrung ist ihr Gegenstand (Parerga II, § 21), sie muß auf Beobachtung und Erfahrung (innere besonders) gegründet sein (l. c. § 9). Ihre Aufgabe ist, „*das ganze Wesen der Welt abstract, allgemein und deutlich in Begriffen zu wiederholen und es so als reflectiertes Abbild in bleibenden und stets bereit liegenden Begriffen der Vernunft niederzulegen*" (W. a. W. u. V. I. Bd., § 68). Sie gliedert sich in Dianoiologie (s. d.), Logik, Metaphysik (ib.). Gegenstand der Philosophie ist die Idee (s. d.) (Neue Paralipom. § 9). „*Denn die Idee, die sich in der Vielheit des Wirklichen zersplittert, wird im Begriff wieder gesammelt*" (l. c. § 15). „*Nur in Begriffen (d. h. durch die Vernunft) läßt sich das Ganze übersehen, und das Wesen der Welt (welche die Objectität des Willens ist) in Begriffen auszudrücken und so die Anschauung in einem andern Stoff (den Begriffen) zu wiederholen, ist diejenige Kunst, welche Philosophie heißt*" (l. c. § 21), Kunst und nicht eigentlich Wissenschaft (ib.). Sie ist „*ein Mittleres von Kunst und Wissenschaft, oder vielmehr etwas, das beide vereinigt*" (l. c. § 28; vgl. HÖFFDING, Die Philos. als Kunst, u. Philos. Probl. S. 1, 70). — Nach K. FISCHER ist die Philosophie „*die Selbsterkenntnis des menschlichen Geistes*" (Gesch. d. neuern Philos. I³, 11). RENAN erklärt: „*L'étude de la nature et de l'humanité est . . . toute la philosophie*" (Fragm. philos. p. 292). Die Philosophie ist keine besondere Wissenschaft, sondern das allgemeine Resultat aller Wissenschaften. — Nach R. ZIMMERMANN ist sie Wissen-

schaft von den „*Musterbegriffen*" (Anthroposoph. S. 2). Nach J. BAUMANN heißt philosophieren „*sich durch Nachdenken in der Welt orientieren*" (Philos. als Orient. Anf.). — Nach L. SCHMID hat die Philosophie ihr Wesen in der Selbstverwirklichung des Menschen zu reiner Menschlichkeit (Grdz. d. Einleit. in d. Philos. 1860). — Nach JOUFFROY ist die Philosophie „*la science de ce qui n'a pas encore pu devenir l'objet d'une science, la science de l'obscur, de l'indéterminé, de l'inconnu*"; nach CLAUDE BERNARD stellt sie dar „*l'aspiration éternelle de la raison humaine vers la connaissance de l'inconnu*" (Introd. à la méd. expérim.).

Als allgemeine Principienwissenschaft und Wissenschaftssynthese betrachtet die Philosophie H. RITTER. Nach ihm hat sie die „*Grundbegriffe der einzelnen Wissenschaften, ihre Methoden und Hülfsbegriffe*" zu untersuchen, und sie sucht den Zusammenhang aller Erkenntnisse (Syst. d. Log. u. Met. I, 14 f., 27; vgl. Abr. d. philos. Log. S. 5 f.). Nach FECHNER ist sie die „*Wissenschaft der Wissenschaften*" (Physikal. u. philos. Atom.², S. 141). Nach LOTZE hat sie zu ihrem Gegenstande „*die Begriffe . . ., die in den speciellen Wissenschaften, sowie im Leben als Principien der Beurteilung der Dinge und der Handlungen gelten*" (Gr. d. Log. S. 94). Nach W. ROSENKRANTZ hat die Philosophie „*als allgemeine Wissenschaft die Aufgabe, alle übrigen Wissenschaften unter sich zur Einheit zu verbinden, und als höchste Wissenschaft, alle übrigen Wissenschaften zu leiten und ihrer Vollendung zuzuführen*" (Wissensch. d. Wiss. I, 29). Nach L. FEUERBACH ist sie „*die Wissenschaft der Wirklichkeit in ihrer Wahrheit und Totalität*" (WW. II, 231). „*Die Philosophie ist Erkenntnis dessen, was ist*" (l. c. S. 254). Nach A. COMTE ist sie „*le système général des conceptions humaines*" (Cours de philos. pos. I³, 5), die einheitliche, systematische Betrachtung des menschlichen Daseins (Einl. in d. pos. Philos. S. 6). H. SPENCER definiert die Philosophie als die total vereinheitlichte Erkenntnis: „*Philosophy is completely-unified knowledge*" (First Princ. § 37). — Nach ÜBERWEG ist die Philosophie die „*Wissenschaft der Principien*" (Gr. d. Gesch. d. Philos. I⁹, § 1), „*Wissenschaft der Principien des durch die Specialwissenschaften Erkennbaren*", „*Wissenschaft des Universums, nicht nach seinen Einzelheiten, sondern nach den alles einzelne bedingenden Principien*" (Log. S. 9; Üb. d. Begr. d. Philos., Zeitschr. f. Philos. Bd. 42; vgl. Welt- u. Lebensansch. S. 1 ff.). Ähnlich CZOLBE (Grenz. u. Urspr. d. menschl. Erk. S. 3). Nach C. GÖRING hat die Philosophie „*die Wirklichkeit zu erklären*" (Syst. d. krit. Philos. II, 251). Nach LAZARUS ist die Philosophie „*die Wissenschaft der Wissenschaften, das Wissen des Wissens*" (Leb. d. Seele I², 51 f.). Nach STEINTHAL ist die Philosophie Erkenntnis des Wesens der Zusammenhänge der Dinge und das „*Wissen vom Wesen und Grunde des Wissens selbst*" (Einleit. in d. Psychol.², S. 2). Die Philosophie ist nach G. GLOGAU „*ihrem letzten Zwecke nach regulativ, nicht constitutiv. Sie empfängt die tatsächlichen Elemente, die sie bearbeitet, sämtlich aus den Schatzkammern der concreten Wissenschaften, und auch die formalen werden ihr in einer bereits weit fortgeschrittenen Entwicklung überliefert*" (Abr. d. philos. Grundwiss. I, 13). Nach HARMS ist die Philosophie die Wissenschaft des Absoluten aus den Grundbegriffen der Erfahrung, „*die Wissenschaft von den Grundbegriffen und den objectiven Voraussetzungen der einzelnen Wissenschaften, welche das System des Erkennens und der Begriffe bildet, das aller Einzelforschung der Wissenschaften zugrunde liegt und ihren Zusammenhang vermittelt*" (Psychol. S. 24; vgl. Prolegom. zur Philos.

S. 1 ff.). Nach KIRCHMANN ist die Philosophie *„diejenige Wissenschaft, welche die höchsten Begriffe und Gesetze des Seins und des Wissens zu ihrem Gegenstande hat“* (Kat. d. Philos.[3], S. 5). Nach PAULSEN ist sie der *„Inbegriff aller wissenschaftlichen Erkenntnis“* (Einl. in d. Philos.[4], S. 19). O. CASPARI erklärt: *„Die Philosophie hat die Ergebnisse aller Specialwissenschaften von der Naturlehre an bis zu den höheren Geisteswissenschaften in eine einheitliche Vermittlung zu setzen“* (Grund- u. Lebensfrag. S. 13). Nach E. ZELLER stellt die Philosophie die Grundbegriffe der Wissenschaften fest und bringt den Zusammenhang der Wissenschaften zum Bewußtsein (Üb. d. Aufgabe d. Philos., Vortr. u. Abhandl. II). Nach E. v. HARTMANN erstrebt sie *„speculative Resultate nach inductiv-naturwissenschaftlicher Methode“* (Phil. d. Unbew.[3], Motto), ist sie Wissenschaftssynthese und Principienlehre. FR. SCHULTZE erklärt: *„Wissenschaftliche Philosophie ist nur diejenige, welche im engsten, natürlichen Zusammenhange mit den empirischen Wissenschaften deren allgemeine erkenntnistheoretische Grundlagen nach kritischer Methode genau feststellt und, deren allgemeine Ergebnisse nach eben dieser Methode vergleichend, neue allgemeine Ergebnisse daraus ableitet,“* zum Zwecke einer einheitlichen Weltauffassung (Philos. d. Nat. I, 10). — Nach R. AVENARIUS ist sie *„das wissenschaftlich gewordene Streben . . ., die Gesamtheit des in der Erfahrung Gegebenen mit dem geringsten Kraftaufwand zu denken“* (Philos. als Denk. d. Welt S. 21). Nach E. MACH besteht sie *„nur in einer gegenseitigen kritischen Ergänzung, Durchdringung und Vereinigung der Specialwissenschaften zu einem einheitlichen Ganzen“* (Populärwissensch. Vorles. S. 277). Nach H. CORNELIUS ist sie *„Streben nach letzter Klarheit“* mit dem Ziel der *„Lösung der Beunruhigung“* (Einl. in d. Philos. S. 6 ff., 10). — Nach L. RABUS ist die Philosophie die *„Wissenschaft und Lehre von der Erkenntnis Gottes und seines Reiches“* (Log. S. 344). E. L. FISCHER definiert sie als *„die wissenschaftliche Forschung nach den G r u n d l a g e n oder B e d i n g u n g e n des Erfahrungsmäßigen“* oder als die *„Theorie von den Grenzbegriffen der Erfahrung“* (Grundfrag. d. Erk. S. 44). Nach GUTBERLET ist die Philosophie *„die Erkenntnis aller Dinge aus ihren letzten und höchsten Gründen“* (Log. u. Erk.[3], S. 1). Nach HAGEMANN ist sie *„die Wissenschaft von dem Wesen, Grunde und Endziele aller Dinge, sofern dieses der Vernunft aus sich erreichbar ist“* (Log. u. Noet. S. 3 f.). — Nach P. CARUS gestaltet sie sich zu einer *„systematischen Auffassung der Welt auf Grund wissenschaftlicher Bildung“* (Met. S. 9). Nach SCHUBERT-SOLDERN enthält sie *„die allgemeinen Voraussetzungen aller Wissenschaften“* (Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 21. Bd, S. 152). R. WAHLE bestimmt: *„Philosophie ist die Gruppe von Fragen nach dem Wesen des Universellen und dem Universell-Subjectiven“* (Das Ganze d. Philos. S. 17). Ihr Wesen ist Agnosticismus (l. c. S. 537), da die Seinsfactoren völlig unbekannt sind. — Nach DILTHEY ist die Philosophie *„zunächst eine Anleitung, die Realität, die Wirklichkeit in reiner Erfahrung zu erfassen und in den Grenzen, welche die Kritik des Erkennens vorschreibt, zu zergliedern“* (Einl. in d. Geisteswiss. I, 153). Die Metaphysik hat ihre Rolle ausgespielt (l. c. S. 453). Es bleibt nur noch die Aufgabe, *„die Ergebnisse der positiven Wissenschaften in einer allgemeinen Weltansicht abzuschließen“* (l. c. S. 455). Nach G. SIMMEL ist die Philosophie *„eine vorläufige Wissenschaft, deren allgemeine Begriffe und Normen uns so lange zur Orientierung über die Erscheinungen dienen, bis die Analyse derselben uns zu der Erkenntnis ihrer realen Elemente und zur exacten Einsicht*

in die unter diesen wirksamen Kräfte verhilft" (Probl. d. Geschichtsphilos. S. 60). Dagegen betont A. DORNER, die philosophische Speculation habe zur Hauptaufgabe „*die Erkenntnis der intelligiblen Welt*" (Gr. d. Relig. S. 16). Die Philosophie ist eine selbständige Wissenschaft, „*die nicht bloß die Aufgabe hat, die empirische Welt zu erklären, sondern das ihr zugrunde liegende Wesen, das über die Empirie hinausgeht, zu erfassen und von hier aus die Empirie, so weit sie sich entwickelt hat, zu verstehen, zugleich aber die Richtlinien anzugeben, in der sich ihre nächste Entwicklung zu vollziehen hat*" (l. c. S. 17). Nach DEUSSEN ist die Aufgabe der Philosophie, „*aus der Erforschung unseres eigenen Inneren die Mittel zu gewinnen, um das innere Wesen aller andern Erscheinungen der Natur zu ergründen*" (Allgem. Gesch. d. Philos. I 1, 6). — Nach L. DILLES ist die Philosophie eine Orientierung „*über das Wesentliche unserer ganzen Lebenslage überhaupt, über den Grund und das Wesen unseres Daseins in dieser Welt*" (Weg zur Met. S. 86 f.). — Nach G. SPICKER ist die Philosophie „*die Wissenschaft des Geistes, subjectiv betrachtet; objectiv genommen aber ist sie die Wissenschaft vom Absoluten*" (K., H. u. B. S. 175). JOËL erklärt: „*Die Philosophie allein ist Wissenschaft vom Geist, von seinen Functionen, und Wissenschaft für den Geist, Vereinfachung der unendlichen Welt für den Geist durch Principien*" (Philosophenwege S. 290). — E. KÜHNEMANN erklärt: „*Der reine Begriff ist das Problem der Philosophie*" (S. 437).

Den strengen Zusammenhang der Philosophie mit den Einzelwissenschaften betont, ohne dem Positivismus (s. d.) zu verfallen, WUNDT. Die Philosophie soll den ganzen Umfang wissenschaftlicher Erfahrung zur Grundlage nehmen (Ess. 1, S. 18). Die Philosophie geht den Einzelwissenschaften nicht voran, sondern sie folgt ihnen nach (Einl. in d. Philos. S. 38; Philos. Stud. XIII, 432). Die Philosophie führt die Arbeit der Einzelwissenschaft weiter, vollendet sie (Syst. d. Philos.[2], S. V; Syst. d. Philos.[2]. S. XI; Einl. in d. Philos. S. 28). Sie ist aber nicht eine bloße Sammlung der Principien der Einzelwissenschaften (wie bei COMTE u. a.), sondern sie muß jedes Problem erkenntniskritisch prüfen (Philos. Stud. V, 31). Sie muß den allgemeinen Erkenntnissen der Wissenschaften die endgültige systematische Ordnung geben (Log. II[2] 2, 25; Einl. in d. Philos. S. 16 ff.; Syst. d. Philos.[2], S. VI). Alles Philosophieren beruht auf einem „*Trieb nach Systematisierung des Erkennens und seiner Methoden*" (Einl. in d. Philos. S. 31). Bloße „*Wertlehre*" kann die Philosophie nicht sein, da schon in jeder Wissenschaft Wertungen notwendig sind, auch kann sie nicht rein normativ sein, denn jede normative Wissenschaft ist zugleich explicativ (Einl. in d. Philos. S. 30 ff.). Zweck der Philosophie ist die „*Zusammenfassung unserer Einzelerkenntnisse zu einer die Forderungen des Verstandes und die Bedürfnisse des Gemütes befriedigenden Welt- und Lebensanschauung*" (Syst. d. Philos.[2], S. 1, 15; Einl. in d. Philos. S. 5 ff.). Die Philosophie ist eine „*allgemeine Wissenschaft, welche die durch die Einzelwissenschaften vermittelten allgemeinen Erkenntnisse zu einem widerspruchslosen System zu vereinigen hat*" (Syst. d. Philos.[2], S. 17; Einl. in d. Philos. S. 17). „*Überall, wo sich zwischen den Auffassungen auf verschiedenen Gebieten ein Widerspruch herausstellen sollte, ist es die Philosophie, die den Grund desselben aufzuklären und dadurch womöglich den Widerspruch zu beseitigen hat*" (Syst. d. Philos.[2], S. 17; Einl. in d. Philos. S. 19). Ihren Inhalt hat die Philosophie mit den Wissenschaften gemein, aber sie nimmt einen andern Standpunkt der Betrachtung ein, indem sie den Zusammenhang der Tatsachen und Begriffe ins Auge faßt (Syst. d.

Philos.², S. 21, 30; Philos. Stud. V, 1 ff., 48). Die Philosophie ist eine Geisteswissenschaft, denn sie stützt sich wesentlich auf psychologische Erfahrungen (Syst. d. Philos.², S. 14, 28; Philos. Stud. V, 48; Einl. in d. Philos. S. 27, 82). Die Methode der Philosophie ist die wissenschaftliche überhaupt (Log. II² 2, 631 ff.). Wissenschaftslehre ist die Philosophie nur in dem Sinne, daß sie „*die Methoden und Ergebnisse der Einzelwissenschaften als den eigentlichen Gegenstand ihrer Forschungen betrachtet,*" ihr Ziel aber ist „*die Gewinnung einer Weltanschauung, die dem Bedürfnis des menschlichen Geistes nach der Unterordnung des Einzelnen unter umfassende theoretische und ethische Gesichtspunkte Genüge leistet*" (Log. II², 641 f., 643; Syst. d. Philos.², S. 105; Ess. 2, S. 60). Kritisch ist die Philosophie, indem sie von vornherein mit klarem Bewußtsein über ihre Voraussetzungen und Verfahrungsweisen Rechenschaft zu geben hat, indem sie ferner die logischen Motive des Erkennens nachweist (Log. II² 2, 631; Syst. d. Philos.², S. 192; Philos. Stud. VII, 12 f., 15; vgl. Üb. d. Aufgabe d. Philos. 1874; Einfluß d. Philos. auf d. Erfahrungswissensch. 1876). Die Philosophie gliedert sich in: 1) genetische (Erkenntnislehre, s. d.) und 2) systematische Philosophie (Principienlehre: Metaphysik; Naturphilosophie, Geistesphilosophie = Ethik, Rechtsphilosophie, Ästhetik, Religionsphilosophie, Geschichtsphilosophie) (Einl. in d. Philos. S. 85; Syst. d. Philos.², S. 31). Wie Wundt auch W. JERUSALEM (Einführ. in d. Philos.), KREIBIG (Werttheor. S. 1) u. a. KÜLPE bezeichnet als Aufgabe der Philosophie: 1) die wissenschaftliche Ausbildung einer Weltansicht; 2) die Untersuchung der Voraussetzungen aller Wissenschaft; 3) die Vorbereitung neuer Einzelwissenschaften (Einl. in d. Philos.², S. 263).

Nach ADICKES ist die Philosophie eine selbständige Wissenschaft, sie ist Theorie des Denkens (Logik, Erkenntnistheorie), Metaphysik, im weiteren Sinne auch Psychologie, Ethik, Ästhetik (Zeitschr. f. Philos. 117. Bd., S. 49, 52 f.). Sie hat „*die allgemeinen Bedingungen und Principien des Denkens und Erkennens zu untersuchen und festzustellen. Sie darf nicht in die Einzelwissenschaften eingreifen*" (l. c. 112. Bd., S. 230). Nach RIEHL ist die Philosophie „*allgemeine Wissenschafts- und praktische Weisheitslehre*", „*Wissenschaft und Kritik der Erkenntnis*" (Philos. Krit. II 2, S. 10 ff., 15 f.). Die Erfahrung selbst und als solche ist der Gegenstand der wissenschaftlichen Philosophie (Zur Einf. in d. Philos. S. 22). Ziel der Philosophie ist, dem Menschen „*eine lebensvolle Weltanschauung zu geben, die sich an alle Seiten seiner Natur wendet*" (l. c. S. 23). Insofern die Wissenschaft Werte entdeckt, schafft, ist sie mehr als Wissenschaft (l. c. S. 9). Die Philosophie als „*Kunst der Geistesführung*" ist von der Philosophie als Erkenntnistheorie zu unterscheiden (ib.). Die Philosophie darf nicht metaphysisch sein (l. c. S. 5). Nach H. LORM ist sie nur Erkenntnistheorie (Grundlos. Optimism. S. 145). Die Kantianer (s. d.) bestimmen die Philosophie wesentlich als Erkenntniskritik (s. d.) und Ethik. — Als Wertlehre, normative Wissenschaft von den allgemeingültigen Werten, bestimmt die Philosophie WINDELBAND (Gesch. d. Philos.², S. 548), sie ist „*die kritische Wissenschaft von den allgemeingültigen Werten*" (Prälud. S. 28). „*Das Object der Philosophie bilden die Beurteilungen*" (l. c. S. 32). „*Philosophie also ist die Wissenschaft vom Normalbewußtsein,*" „*von den Principien der absoluten Beurteilung*" (Logik, Ethik, Ästhetik, l. c. S. 39, 45 f.). Nach NIETZSCHE ist die Philosophie eine „*Kunst in ihren Zwecken und in ihrer Production. Aber das Mittel, die Darstellung in Begriffen, hat sie mit der Wissenschaft gemein*". Der

Philosoph bestimmt und schafft Werte, er strebt nach einheitlichem Beherrschen der Welt (WW. X, S. 199 ff.; VII, 1, 211). Die Philosophen sind „*Befehlende und Gesetzgeber*", sie haben die „*Rangordnung der Werte*" zu bestimmen (Zur Genealog. d. Moral S. 38). „*Der Philosoph sucht den Gesamtklang der Welt in sich nachtönen zu lassen und ihn aus sich herauszustellen in Begriffen*" (WW. X, S. 19). Nach A. DÖRING ist die Philosophie „*Güterlehre*" (Üb. d. Begr. d. Philos. 1878; Philos. Güterlehre S. 438).

Auf Psychologie, auf innerer Erfahrung basieren die Philosophie FRIES (s. Psychologie) und BENEKE: Philosophie ist angewandte Psychologie (s. d.) (Kant u. d. philos. Aufg. uns. Zeit 1832; Die Philos. S. 37 f.). Nach LIPPS ist die Philosophie „*Geisteswissenschaft oder Wissenschaft der innern Erfahrung*" (Gr. d. Seelenleb. S. 3). Im Sinne BRENTANOS definiert A. MARTY die Philosophie als das „*Wissensgebiet, welches die Psychologie und alle mit der psychischen Forschung nach dem Princip der Arbeitsteilung innigst zu verbindenden Disciplinen umfaßt*" (Was ist Philos.?). Vgl. JANET, Princ. de mét. et de psychol. I, 3 ff., 130 ff.; E. DE ROBERTY, Qu'est-ce que la philos.? Rev. philos. 53, p. 225 ff. Vgl. Metaphysik, Psychologismus, Problem, Wissenschaftslehre.

Philosophie der Geschichte s. Sociologie.

Philosophiegeschichte bedeutet: 1) den Proceß des Entstehens und des Wandels der Lösungen der philosophischen Probleme, 2) die Darstellung dieses Processes, der Lehren der Philosophen in ihrem inneren Zusammenhange und in ihrer Abhängigkeit vom Cultur-Milieu (s. d.) und den philosophierenden Persönlichkeiten. Wenn auch in der Geschichte der Philosophie eine strenge Gesetzmäßigkeit nach Art der Naturgesetze nicht besteht (schon wegen des Persönlichkeitsfactors), so weist sie doch einen gewissen Rhythmus in der Art der Behandlung der Probleme auf und läßt, wie alle geistige Entwicklung, ein Gesetz der „*Entwicklung in Gegensätzen*" (s. d.) erkennen. Die Philosophiegeschichte gliedert sich in eine Reihe von Perioden, die aber nicht streng gegeneinander abzugrenzen sind. Innerhalb jeder Periode finden wir Einseitigkeiten, Gegensätze und Vermittlungen. Die Einseitigkeit der Betrachtungsweise treibt, besonders wenn sie extrem wird, zu den gegensätzlichen Einseitigkeiten und beide zu Vermittlungsversuchen, die aber nicht abschließend sind, so daß sich, auf höherer Stufe und mit manchen sicheren Errungenschaften, der Proceß wiederholt. Solche Einseitigkeiten, Gegensätze sind: Empirismus als Sensualismus—Rationalismus, Dogmatismus—Skepticismus, Objectivismus—Subjectivismus, Naturalismus—Theosophie, Evolutionismus—Seinsstandpunkt, Actualismus—Substantialismus, Dualismus—Monismus, Continuitätslehre—Atomismus, Pantheismus—Pluralismus, Spiritualismus—Materialismus, Parallelismus—Wechselwirkungstheorie u. s. w. Alle Denkmittel wollen verwertet, alle Standpunkte berücksichtigt, alle Problemstellungen versucht werden.

Nach TENNEMANN ist die Geschichte der Philosophie „*die Darstellung der Bestrebungen der Vernunft, die Wissenschaft, welche der Vernunft als Ideal vorschwebt, zustande zu bringen, in ihrem Zusammenhange; oder die pragmatische Darstellung der allmählich fortschreitenden Bildung der Philosophie, als Wissenschaft*" (Gr. d. Gesch. d. Philos. S. 7). Eine vernünftige Notwendigkeit findet in der Philosophiegeschichte F. AST (Gr. d. Gesch. d. Philos. 1807). Besonders ist es aber HEGEL, welcher die Philosophiegeschichte von einer streng logischen Gesetzmäßigkeit beherrscht glaubt. Er meint: „*Dieselbe Entwicklung*

des Denkens, welche in der Geschichte der Philosophie dargestellt wird, wird in der Philosophie selbst dargestellt, aber befreit von jener geschichtlichen Äußerlichkeit, rein im Elemente des Denkens" (Encykl. § 14). Er meint, „*daß die Aufeinanderfolge der Systeme der Philosophie in der Geschichte dieselbe ist, als die Aufeinanderfolge in logischer Ableitung der Begriffsbestimmungen der Idee*" (Philos. d. Gesch. I, 43 ff.). In allen Zeiten gibt es nur eine Philosophie, die sich dialektisch (s. d.) entwickelt (l. c. III, 690). Die letzte Philosophie ist „*das Resultat aller früheren; nichts ist verloren, alle Principien sind erhalten*" (l. c. S. 685). „*Der Werkmeister aber dieser Arbeit von Jahrtausenden ist der eine lebendige Geist, dessen denkende Natur es ist, das, was er ist, zu seinem Bewußtsein zu bringen und, indem dies so Gegenstand geworden, zugleich schon darüber erhoben und eine höhere Stufe in sich zu sein. Die Geschichte der Philosophie zeigt an den verschieden erscheinenden Philosophien teils nur eine Philosophie auf verschiedenen Ausbildungsstufen auf, teils, daß die besondern Principien, deren eines einem System zugrunde lag, nur Zweige eines und desselben Ganzen sind. Die der Zeit nach letzte Philosophie ist das Resultat aller vorhergehenden Philosophien und muß daher die Principien aller enthalten; sie ist darum, wenn sie anders Philosophie ist, die entfaltetste, reichste und concreteste*" (Encykl. § 13). Die Philosophiegeschichte ist die „*Geschichte von dem Sich-selbst-finden des Gedankens*" (Gesch. d. Philos. S. 15), „*die Geschichte der Entdeckung der Gedanken über das Absolute, das ihr Gegenstand ist*" (l. c. S. 12; vgl. FEUERBACH, WW. II, 6 f.). Gegen Hegel u. a. E. ZELLER (Philos. d. Griech. I⁴, 9 ff.). Nach SCHOPENHAUER hat die Philosophie zwei Perioden: „*Die erstere war die, wo sie, Wissenschaft sein wollend, am Satz vom Grunde fortschritt und immer fehlte, weil sie am Leitfaden des Zusammenhangs der Erscheinungen.*" „*Die zweite Periode der Philosophie wird die sein, wo sie, als Kunst auftretend, nicht den Zusammenhang der Erscheinungen, sondern die Erscheinung selbst betrachtet, die Platonische Idee, und diese im Material der Vernunft, in den Begriffen, niederlegt und festhält*" (Neue Paralipom. § 20). Nach G. SPICKER ist die Geschichte der Philosophie „*die continuierliche Ergänzung der einseitig gefaßten unendlichen Idee*" (K., H. u. B. S. 163). Nach RENAN hat die Philosophiegeschichte keine regelmäßige Entwicklung, schon wegen der Individualität der Denker (Philos. Fragm. S. 205). Nach P. RÉE ist die Philosophiegeschichte die „*Geschichte der fehlgeschlagenen Versuche, die Probleme der Philosophie zu lösen*" (Philos. S. 241). — Von neueren Auffassungen der Philosophiegeschichte sei die culturgeschichtliche von WINDELBAND angeführt. Nach ihm ist die Philosophiegeschichte „*der Proceß, in welchem die europäische Menschheit ihre Weltauffassung und Lebensbeurteilung in wissenschaftlichen Begriffen niedergelegt hat*" (Gesch. d. Philos. S. 8). Drei Factoren liegen dieser Geschichte zugrunde. Der erste ist der pragmatische. Es ist „*der Fortschritt in der Geschichte der Philosophie in der Tat streckenweise pragmatisch, d. h. durch die innere Notwendigkeit der Gedanken und durch die ‚Logik der Dinge' zu verstehen*" (l. c. S. 10). Dazu kommt der culturgeschichtliche Factor: „*Aus den Vorstellungen des allgemeinen Zeitbewußtseins und aus den Bedürfnissen der Gesellschaft empfängt die Philosophie ihre Probleme wie die Materialien zu deren Lösung*" (ib.). Der individuelle Factor ist sehr bedeutsam, weil die Hauptträger der Philosophie „*sich als ausgeprägte, selbständige Persönlichkeiten erweisen, deren eigenartige Natur nicht bloß für die Auswahl und Verknüpfung der Probleme, sondern auch für die Ausschleifung der Lösungs-*

begriffe in den eigenen Lehren, wie in denjenigen der Nachfolger maßgebend gewesen ist" (l. c. S. 11). Die philosophiegeschichtliche Forschung hat: „*1) genau festzustellen, was sich über die Lebensumstände, die geistige Entwicklung und die Lehren der einzelnen Philosophen aus den vorliegenden Quellen ermitteln läßt; 2) aus diesen Tatbeständen den genetischen Proceß in der Weise zu reconstruieren, daß bei jedem Philosophen die Abhängigkeit seiner Lehren von denjenigen der Vorgänger, teils von den allgemeinen Zeitideen, teils von seiner eigenen Natur und seinem Bildungsgange begreiflich wird; 3) aus der Betrachtung des Ganzen heraus zu beurteilen, welchen Wert die so festgestellten und ihrem Ursprunge nach erklärten Lehren in Rücksicht auf den Gesamtertrag der Geschichte der Philosophie besitzen.*" „*Hinsichtlich der beiden ersten Punkte ist die Geschichte der Philosophie eine philologisch-historische, hinsichtlich des dritten Moments ist sie eine kritisch-philosophische Wissenschaft*" (l. c. S. 12). Nach DEUSSEN ist die Geschichte der Philosophie „*die Geschichte einer Reihe von Gedanken über das Wesen der Dinge*" (Allgem. Gesch. d. Philos. S. 1).

Die Litteratur der Werke über Philosophiegeschichte bei ÜBERWEG-HEINZE, Gr. d. Gesch. d. Philos. I[9], S. 9 ff. Hier seien erwähnt: J. J. BRUCKER, Historia critica philos. 1742/44; TIEDEMANN, Geist der speculat. Philos. 1791/97; FÜLLEBORN, Beitr. zur Gesch. d. Philos. 1791/99; J. G. BUHLE, Lehrb. d. Gesch. d. Philos. 1796/1804; Gesch. d. neuern Philos. 1800/5; DÉGÉRANDO, Histoire comparée des systèmes de philos. 1804; W. G. TENNEMANN, Gesch. d. Philos. 1798/1819; H. RITTER, Gesch. d. Philos. 1829/53; HEGEL, Vorles. üb. d. Gesch. d. Philos. 1833/36; A. SCHWEGLER, Gesch. d. Philos. im Umriß 1848; J. E. ERDMANN, Gr. d. Gesch. d. Philos. 1866, 4. A. 1896; A. STÖCKL, Lehrb. d. Gesch. d. Philos. 1870; WINDELBAND, Gesch. d. Philos. 1892, 2. A. 1900; Gesch. d. neuen Philos. 2 A. 1899; ÜBERWEG-HEINZE, Gr. d. Gesch. d. Philos. 9. A. (Bd. II, 8. A.), 1901/3; J. BERGMANN, Gesch. d. Philos. 1892/93; J. REHMKE, Gr. d. Gesch. d. Philos. 1896; K. FISCHER, Gesch. d. neuen Philos. 1854 ff.; R. FALCKENBERG, Gesch. d. neuern Philos. 3. A. 1898; H. HÖFFDING, Gesch. d. neuern Philos. 1894/96; vgl. über den Begriff der Philosophiegeschichte: REINHOLD, Fülleborns Beitr. zur Gesch. d. Philos. I, 1791, S. 29 ff.; GROHMANN, Üb. d. Begriff d. Gesch. d. Philos. 1797. Vgl. Scholastik.

Philosophische Construction besteht nach W. ROSENKRANTZ „*in dem Hervorbringen des Besondern aus dem abstract Allgemeinen (des Wirklichen aus den Gründen seiner Möglichkeit) durch das innere Denken in innerer Anschauung*" (Wissensch. d. Wiss. I, 38). Vgl. Construction.

Philosophische Methoden s. Philosophie, Dialektik, Ontologismus Methode.

Philosophische Probleme s. Problem, Philosophie.

Philosophische Terminologie s. Einleitung des Buches.

Philosophischer Empirismus (SCHELLING) s. Empirismus.

Philosophischer Glaube = Glaube (s. d.) an das Übersinnliche (JACOBI); nach ANCILLON besteht er „*in der unmittelbaren Wahrnehmung der Existenzen, welche den Sinnen verborgen und verschlossen sind, die sich uns aber im Innern offenbaren, und zwar mit einer notgedrungenen Überzeugung ihrer Objectivität*" (Glaub. u. Wiss. II, 41 f.).

Philosophus: So heißt ARISTOTELES bei den Scholastikern (vgl. THOMAS, Sum. th. I, 1, 1).

Phlegmatisch s. Temperament.

Phobien s. Zwangsvorstellung.

Phonismen: Gehörshallucinationen.

Phoronomie (φορά, Bewegung): Bewegungslehre, Lehre von den Gesetzen der Bewegung (s. d.). Nach KANT ist sie der Teil der Naturwissenschaft, welcher *„die Bewegung als ein reines Quantum, nach seiner Zusammensetzung, ohne alle Qualität des Beweglichen, betrachtet“* (Met. Anf. d. Naturwiss. S. XX).

Phosphene: subjective Lichtempfindungen.

Phosphoristen heißen die Anhänger einer schwedischen romantischen Philosophie und Litteratur *(„den nya Skolan“)* nach der Zeitschrift *„Phosphorus“* (1810/13). Zu ihnen gehören ATTERBOOM, PALMBLAD, HAMMARSKÖLD u. a. (vgl. ÜBERWEG-HEINZE, Gr. d. Gesch. d. Philos. IV[9], 505 f.).

Photismen: Gesichtshallucinationen, auf inneren Reizen beruhende Licht- und Farbenempfindungen.

Phrenologie (φρήν, φρένες; Ausdruck von SPURZHEIM): Lehre von den geistigen *„Organen“*, Eigenschaften und Dispositionen (z. B. Orts-, Farben-, idealer Sinn, Zerstörungstrieb u. s. w.) in ihrer Beziehung zu den Formen (Ausbuchtungen u. dgl.) des Schädels (Kraniologie, Kranioskopie). Die Lehre als System *(„Organologie“)* ist von F. J. GALL (der 27 geistige Organe kennt) begründet (Anatomie et physiol. du système nerveux 1810/20), von SPURZHEIM, C. G. CARUS, G. v. STRUVE, SCHEVE u. a. weitergebildet. Vgl. MEIER, Die Phrenologie 1844; COMBE, Syst. of Phrenology[5], 1843; CHOULANT, Vorlesungen üb. d. Kranioskop. 1844; Gesch. u. Wesen d. Phrenol. 1847; G. SCHEVE, Phrenolog. Bilder[3], 1874; Katech. d. Phrenol.[7], 1884, u. a.; vgl. MAASS, Vers. üb. d. Leidensch. I, 422 ff.; BIUNDE, Empir. Psychol. II, 385 ff.; SCHOPENHAUER, W. a. W. u. V. I. Bd., S. 109; LADD, Phys. Psychol. p. 239 ff.; CALDERWOOD, Mind and Brain C. 4 u. a. Vgl. Localisation.

Phylogenese: Stammesentwicklung. Vgl. Biogenetisches Grundgesetz.

Physical Realism s. Realismus (TH. H. CASE).

Physik (φυσική, physica) bedeutete früher Naturwissenschaft (s. d.) und Naturphilosophie (s. d.) überhaupt, jetzt nur einen Teil der Naturwissenschaft, nämlich die Lehre von den molaren und molecularen Bewegungen im Unterschiede von den atomistischen Vorgängen in der Chemie, die Theorie der Gesetze der Naturphänomene als solcher. Als regulatives (s. d.) Princip dient die mechanistische (s. d.), bei Neueren (OSTWALD u. a.) die energetische (s. d.) Naturauffassung; beide sind quantitativer (s. d.) Art, insofern sie das Sinnlich-Qualitative auf feste mathematische Verhältnisse bringen und so, vom Individuell-Subjectiven der Erkenntnis abstrahierend, objective Gesetzmäßigkeit gewinnen, ohne damit schon eine Wissenschaft vom *„An-sich“* (s. d.) der Wirklichkeit zu geben, die erst (wenigstens versuchsweise) in die Metaphysik (s. d.) gehört.

Im Altertum bedeutet die *„Physik“* die Philosophie der Natur, der äußeren und der inneren (menschlichen, seelischen) überhaupt (s. Philosophie). So bei

ARISTOTELES, nach welchem sie die Lehre vom *φυσικόν* ist: *ἡ δὲ τοῦ φυσικοῦ περὶ τὰ ἔχοντ' ἐν ἑαυτοῖς κινήσεως ἀρχήν ἐστιν* (Met. XI 7, 1064a 16; VI 1, 1026a 13; s. Natur, Physisch). — Die Scholastiker unterscheiden *„physica corporis"* und *„animae"*. — F. BACON versteht unter Physik die Lehre von den Naturprocessen (s. Naturphilosophie). *„Inquisitio . . . efficientis et materiae et latentis processus et latentis schematismi, (quae omnia cursum naturae et communem et ordinarium, non leges fundamentales et aeternas respiciunt) constituat physicam"* (Nov. Organ. II, 9). *„Physica ea tractare, quae penitus in materia mersa sunt et mobilia; . . . in natura supponere existentiam tantum et motum"* (De dignit. I, 3, 4). HOBBES erblickt in der Physik angewandte Mathematik (De hom. X, 5). DESCARTES bestimmt die Physik als jenen Teil der Philosophie, *„in qua inventis veris rerum materialium principiis generatim examinatur, quomodo totum universum sit compositum, deinde speciatim, quaenam sit natura huius terrae omniumque corporum, quae ut plurimum circa eam inveniri solent . . . Deinde quoque singulatim naturam plantarum, animalium et praecipue hominis examinare debet, ut ad alias scientias inveniendas, quae utiles sibi sunt, idoneus reddatur"* (Princ. philos., praef.) — also Naturwissenschaft und Anthropologie. Nach GASSENDI ist die *„physica"* oder *„physiologia"* *„sermo quidam et ratiocinatio circa rerum naturam"* (Philos. Epic. synt. II, introd. p. 373). Nach LOCKE befaßt sich die Physik mit den Eigenschaften und Wirkungen der Körper und Seelen (Ess. IV, ch. 21, § 2). NEWTON (Natur. philos. princ. math.) und LEIBNIZ (Erdm. p. 146) verstehen unter der Physik die experimentale Wissenschaft von den Körpern. CHR. WOLF definiert: *„Physica est scientia eorum, quae per corpora possibilia sunt"* (Ontolog. § 59). — KANT rechnet die Physik (Naturlehre) zur materialen Philosophie (Grundleg. zur Met. d. Sitt., Vorr.). Nach SCHLEIERMACHER ist die Physik die *„Ethik des Unbeseelten"* (Dial. S. 149). Nach VACHEROT ist die Physik *„la science de la nature intime des choses, telles que l'expérience externe ou interne nous les révèle"* (Mét. III, 211). E. v. HARTMANN erklärt: *„Physik ist die Lehre von den Veränderungen und Wandlungen der Energie und von ihrer Zerlegung in Factoren und Summanten"* (Weltansch. d. mod. Phys. S. 1). Vgl. C. H. WINDISCHMANN, Begriff der Physik 1802; WUNDT, Log. II², 1; Syst. d. Philos.². — *„Speculative Physik"*: Naturphilosophie der SCHELLINGschen Richtung. — Vgl. Mechanik, Bewegung, Dynamismus, Kraft, Materie, Atom, Axiom.

Physikotheologie (*φύσις, θεολογική*; Ausdruck von DERHAM): Theologie auf Grund der Natur, aus deren Zweckmäßigkeit auf das Dasein Gottes geschlossen wird, durch den physikotheologischen oder teleologischen (s. d.) Beweis. Physikotheologie ist nach KANT *„der Versuch der Vernunft, aus den Zwecken der Natur . . . auf die oberste Ursache der Natur und ihre Eigenschaften zu schließen"* (Krit. d. Urt. II, § 85).

Physikotheologischer Beweis s. Teleologischer Beweis.

Physiognomik (*φύσις, γνωμική*): Lehre oder Kunde, aus der Physiognomie, dem Habitus der Gesichtszüge auf den Charakter, die geistige Eigenart eines Individuums zu schließen. Diese Kunst stützt sich auf die Beziehungen, die zwischen Gefühlen, Affecten und Ausdrucksbewegungen (s. d.) bestehen, und auf die Spuren, welche jene im Antlitze hinterlassen. Ansätze zur Physiognomik schon bei ARISTOTELES (Anal. pr. II, 28; De part. an. II, 7 squ.),

CICERO (De legib. I, 9), QUINTILIAN (Instit. orat. XI, 3), PLINIUS (Histor. natural. XI, 37), SENECA (De ira II, 35), GALENUS (Opp. 1561, I, 641 f.; IV, 12 f.), ALBERTUS MAGNUS. Physiognomische Werke von: MICHAEL SAVONAROLA (Speculum physiogn.), J. B. PORTA (De humana physiogn. 1580; Physiognomia coelestis 1603), AL. ACHILLINI (De principiis physiogn. 1503), CAMPANELLA (De sensu rer. II, 31), GOCLEN (Physiogn. 1625), CLARAMONTIUS (De coniectando 1625), J. J. ENGEL (Id. zu ein. Mimik 1785/86), besonders LAVATER (Physiognom. Fragm. 1775/78), nach welchem Physiognomik die Fähigkeit ist, durch das Äußerliche des Menschen sein Inneres zu erkennen. Ähnlich G. E. SCHULZE (Psych. Anthropol. S. 74). Ferner sind hier zu erwähnen C. G. CARUS (Symbol. d. menschl. Gestalt 1853), CH. BELL (Essays on anatomy of expression 1806), HUSCHKE (Mimices et physiognomices fragmenta 1821), DUCHENNE, GRATIOLET, LEMOINE, PIDERIT, CH. DARWIN, HUGHES u. a. Vgl. F. BACON (De dignit. II); MICHELET, Anthropol. u. Psychol. S. 216 ff.; L. DUMONT, Vergnüg. u. Schmerz S. 277 ff.; FÜLLEBORN, Abr. ein. Gesch. u. Litterat. d. Physiognom., Beitr. VIII, 1 ff. — Vgl. Ausdrucksbewegungen.

Physiokratie: Herrschaft der Natur. Physiokratismus: jene wirtschaftliche Theorie, nach welcher der Ackerbau allein productiv oder doch die eigentliche Quelle des Nationalreichtums ist (LOCKE, QUESNAY, TURGOT u. a.).

Physiologen (φυσιόλογοι) oder *„Physiker“* (φυσικοί) heißen bei ARISTOTELES (Met. I 5, 869 b 14) die ionischen (s. d.) Naturphilosophen.

Physiologie (φύσις, λόγος): früher Naturlehre (Physik, s. d.), jetzt (seit HALLER): Wissenschaft von den Functionen der Organismen, von den Lebensfunctionen in ihrer Abhängigkeit von der Constitution des physischen Organismus. Vgl. Biologie, Leben, Lebenskraft, Vitalismus, Organismus. Vgl. SIGWART, Log. II², 506 ff., 566 ff.; WUNDT, Log. II, 2²; PREYER, Elem. d. allgem. Physiol. 1883; VERWORN, Allgem. Physiol.²; DU PREL, Monist. Seelenlehre S. 110.

Physiologische Psychologie (Ausdruck schon bei F. W. HAGEN, Studien im Gebiete d. physiol. Psychol. 1847) s. Psychologie.

Physiologische Zeit s. Zeit, Reactionszeit.

Physiologischer Druck entsteht nach HERBART, *„wenn die begleitenden Zustände, welche im Leibe den Veränderungen in der Seele entsprechen sollen, nicht ungehindert erfolgen können; daher denn das Hindernis als solches auch in der Seele gefühlt wird, eben weil die Bestimmungen beider zusammengehören“*. Physiologische Resonanz entsteht, *„indem die begleitenden leiblichen Zustände schneller verlaufen oder sich stärker ausbilden, als nötig wäre, um bloß den geistigen Bewegungen kein Hindernis zu verursachen“* (Lehrb. zur Psychol.³, S. 37).

Physiologisches Unbewußtes s. Unbewußt.

Physis (φύσις von φύεσθαι = nasci): Natur (s. d.), Veränderung (s. d.).

Physisch (φυσικόν): natürlich (s. d.), naturgesetzlich, körperlich (s. d.). Das Physische im engeren Sinne wird vom Psychischen (s. d.) unterschieden; im weiteren Sinne umfaßt es auch die niedere Form des Psychischen und bedeutet dann den Gegensatz zum Geistigen (s. d.), Ethischen (s. d.), zu dem,

was dem freien Willen und der Vernunft angehört; auch zum Metaphysischen (s. d.).

ARISTOTELES versteht unter dem *φυσικόν* alles Natürliche (s. d.), d. h. was das Princip seiner Bewegung in sich hat. *Φυσικῶς* wird dem *λογικῶς* gegenübergestellt (De gener. et corrupt. I 2, 316a 11; Phys. II 7, 198a 23). Ähnlich THOMAS (1 gener. 3). — Nach FECHNER ist körperlich alles, *„was als Object äußerer sinnlicher Wahrnehmung faßbar ist oder einem solchen Objecte zukommt, in ein solches Object fällt"* (Zend-Av. I, S. XIX). HARMS definiert: *„Physisch ist alles, was nach allgemeinen Gesetzen stets in derselben Weise mit Notwendigkeit aus den bewegenden Kräften der Dinge entsteht."* Ethisch ist, *„was aus Willenskräften in unendlichen Modificationen nach Gesetzen frei geschieht"* (Log. S. 1). E. v. HARTMANN erklärt: *„Physisch ist jede Kraftäußerung, die eine Veränderung in der objectiv-realen Welt hervorbringt; materiell aber heißt nur eine solche Anordnung bestimmter Kraftäußerungen, durch welche die subjectiv-ideale Erscheinung einer stofflichen Raumerfüllung im Bewußtsein eines wahrnehmenden Beobachters hervorgerufen wird"* (Mod. Psychol. S. 366). Nach WITTE ist physisch *„jedes Phänomen, welches seiner ganzen Natur nach nur mittelbares Object äußerer Empfindung oder Wahrnehmung sein kann"* (Wes. d. Seele S. IV). Nach H. CORNELIUS sind die *„physischen Vorgänge"* nichts anderes als *„die gesetzmäßigen Zusammenhänge, denen wir unsere Empfindungen einordnen"* (Einl. in d. Philos. S. 311). R. AVENARIUS, E. MACH u. a. setzen keinen Gegensatz des Physischen und des Psychischen (s. d.).

Pietät (pietas): Frömmigkeit, ehrfürchtige Scheu, liebevolle Pflege. Vgl. Recht.

Plastide: Elementarorganismus, Zelle. Plastidule sind nach E. HAECKEL lebendige, empfindende, organische Moleküle (Perigenes. d. Plastidul., Ges. popul. Vortr. II, 47).

Plastische Natur (*„plastic nature"*): Bildende, gestaltende, innere Kraft. Eine *„vis plastica"* nimmt F. M. VAN HELMONT an (Princ. philos. 6, 7; 8, 4), ferner R. CUDWORTH: *„There is a plastic nature under him [God], which, as an inferior and subordinate instrument, doth drud gingly execute that part of his providence, which consists in the regular and orderly motion of matter"* (True intell. syst. I, 3, 37).

Platonische Liebe s. Liebe.

Platonismus: die Philosophie PLATOS, besonders die Lehre von den Ideen (s. d.) als Urbilder der Dinge, der ethische Idealismus (s. d.), die Lehre vom Angeborenen (s. d.) der Erkenntnis (s. a. Anamnese), überhaupt die Auffassung der Sinnenwelt als Abglanz der wahren, der Seinswelt, der idealen Wirklichkeit. Platoniker sind mehr oder weniger die Vertreter (eines Teiles) der Akademie (s. d.), die Neuplatoniker (s. d.), einige Mystiker des Mittelalters, später GEORGIOS GEMISTHOS PLETHON, MARSILIUS FICINUS (Platonische Akademie, von Cosmo dem Mediceer in Florenz begründet), BESSARION, PICO VON MIRANDOLA, LEO HEBRAEUS u. a., dann die englischen Platoniker (Schule von Cambridge): SAMUEL PARKER, TH. GALE, H. MORE, R. CUDWORTH u. a. — Dem *„Platonismus"* als dualistischer Metaphysik und rationalistischer Erkenntnislehre stellt E. LAAS seinen Positivismus (s. d.) entgegen. A. RIEHL versteht unter *„Platonismus"* *„das Bestreben, unter einem*

und auf Grund ebendesselben Princips zu einer ethischen Lebensauffassung und zur Erklärung der Dinge zu gelangen" (Philos. Krit. II, 2, 17).

Pleroma (*πλήρωμα*) heißt bei dem Gnostiker (s. d.) VALENTINUS das Reich göttlich-geistiger Fülle, Lebendigkeit, die kraftdurchwirkte Seinswelt im Gegensatz zum Kenoma (*κένωμα*), der stofflichen Leere.

Plurale Urteile: Mehrheitsurteile (vgl. SIGWART, Log. I², 205 ff.).

Pluralismus (von plures): Vielheitsstandpunkt, die metaphysische Auffassung der Wirklichkeit als eine Vielheit gesonderter, selbständiger Wesen (Individualismus). Der absolute (extreme) Pluralismus nimmt die Scheidung der Wesen voneinander als eine absolute. Je nach der Art der Wirklichkeitselemente ist der Pluralismus materialistisch (Atomismus, s. d.) oder spiritualistisch (Monadologie, s. d.) oder dualistisch (s. d.).

„*Pluralisten*" stammt von CHR. WOLF. — KANT bemerkt: „*Dem Egoismus kann nur der Pluralismus entgegengesetzt werden, d. i. die Denkungsart, sich nicht als die ganze Welt in seinem Selbst befassend, sondern als einen bloßen Weltbürger zu betrachten und zu verhalten*" (Anthropol. I, § 2). Vgl. Individualismus, Vielheit, Monaden.

Pneuma (*πνεῦμα*): Hauch, ätherisches Feuer, Lebensgeist. Daß der Organismus Luft aufnimmt, wird von HIPPOKRATES an zu physiologischen Theorien verwertet. Nach ARISTOTELES ist im Blute eine luftartige Substanz (*ἀναθυμίασις*), in den Arterien ein *πνεῦμα* als Träger von Empfindungs- und Bewegungsimpulsen. Das Pneuma im Organismus wird durch die Adern verbreitet und bewirkt den Pulsschlag und das Atmen. Pneuma nennen die Stoiker die Gott-Natur ihrer kraftstofflichen, alles durchdringenden Wesenheit wegen. Das Pneuma ist ein Sich-selbst-bewegendes: *εἶναι τὸ ὂν πνεῦμα κινοῦν ἑαυτὸ πρὸς ἑαυτὸ καὶ ἐξ αὐτοῦ, ἢ πνεῦμα ἑαυτὸ κινοῦν πρόσω καὶ ὀπίσω· πνεῦμα δὲ εἴληπται διὰ τὸ λέγεσθαι αὐτὸ ἀέρα εἶναι κινούμενον* (Stob. Ecl. I 17, 374). Es ist ein *πῦρ τεχνικόν, πνεῦμα νοερόν καὶ πυρῶδες* ohne feste Gestalt, das sich in alles, was es will, verwandeln kann (l. c. I 2, 66; Diog. L. VII, 156; Plut., Epit. I, 6, Dox. 292 a). Unsere Seele (s. d.) ist ein Ausfluß des Pneuma, *τὸ συμφυὲς ἡμῖν πνεῦμα* (Diog. L. VII, 156). Das *πνεῦμά πως ἔχον* ist „*die eigentümliche Strömung der sich selbst und darum auch den Menschen bewegenden Seelenkraft*" (STEIN, Ps. d. Stoa I, 122). Als Lebenskraft faßt das Pneuma GALEN auf, der ein *πνεῦμα ψυχικόν* (im Gehirn und in den Nerven), *πνεῦμα ζωτικόν* (im Herzen), *πνεῦμα φυσικόν* (in der Leber) unterscheidet (vgl. Verworn, Allg. Physiol. S. 11). — Das „*Buch der Weisheit*" bestimmt die Weisheit (s. d.) Gottes als weltverbreiteten Geist (*πνεῦμα*), *πνεῦμα κυρίου, ἅγιον πνεῦμα* (vgl. ÜBERWEG-HEINZE, Gr. d. Gesch. d. Philos. I⁹, 354). Als Lebenskraft und Organ der Empfindung faßt das Pneuma PHILO (IV, 304) auf, der es auch mit dem hebräischen „*ruach*" (Geist) identificiert. Im Neuen Testament wird das *πνεῦμα* zum geistigen Wesen. Das „*Pneumatische*" steht über dem „*Psychischen*" (1. Kor. 15, 35 f.). *Πνεῦμα ἅγιον* ist der Heilige Geist. Die Patristiker sprechen von einem pneumatischen Leib (s. Ätherleib). Pneumatiker heißen bei VALENTINUS und ORIGENES die vom Geiste des wahren, christlichen Glaubens Erfüllten im Unterschiede von den heidnischen Hylikern und den Psychikern. CLEMENS ALEXANDRINUS unterscheidet im Menschen das *πνεῦμα σαρκικόν* von der Vernunft (Strom. VI, 6, 52; VII, 12, 79). Der

Pneuma-Begriff hat auch in der Psychologie des Tatian (Or. ad Gr. 4) seine Stelle. IRENAEUS unterscheidet *πνοὴ ζωῆς* und *πνεῦμα ζῳοποιοῦν*, das Ewige im Menschen (SIEBECK, G. d. Ps. I 2, 363). Nach TERTULLIAN ist die Seele (s. d.) ein *πνεῦμα*, weil sie als Hauch (flatus) atmet (De an. 10 f., 18). Nach HILARIUS liegt das Pneuma der vegetativen, empfindenden, fühlenden Seelentätigkeit zugrunde (De trin. X, 14). In der Theorie der *„Lebensgeister“* (s. d.) und des *„spiritus corporeus“* im Mittelalter (*„pneuma oder spiritus corporalis“*: HUGO VON ST. VICTOR, De an. II, 9) (und noch später) lebt der Pneuma-Begriff weiter.

Pneumatik (pneumatica): Geisteslehre, Geisterlehre, auch Pneumatologie. *„Psychologia et theologia naturales nonnumquam pneumaticae nomine communi insigniuntur“* (CHR. WOLF, Philos. rational. § 79). *„Pneumatologie oder Geisterlehre“*: FEDER (Log. u. Met. S. 315) u. a. = Psychologie (s. d.). Nach CRUSIUS ist sie *„die Wissenschaft von dem notwendigen Wesen eines Geistes und von denen Unterschieden und Eigenschaften, welche sich daraus a priori ergeben“* (Entwurf der notw. Vernunftwahrh. § 424). — G. CLASS nennt Pneumatologie die höhere Psychologie.

Pneumatiker (*πνεῦμα*, Geist) heißen bei den Gnostikern die Geistmenschen, welche nicht wie die Hyliker (*ὕλη*, Materie) sinnlichen, wie die Psychiker nur seelischen, sondern geistigen Charakters im Sinne der Fähigkeit wahrhafter Erkenntnis des Göttlichen sind.

Pneumatische Sensation: Wahrnehmung eines geistigen Wesens, fremden Ich (ROSMINI, Psicol. § 99).

Pneumatologie s. Pneumatik.

Poëtik (*ποιητική*): Theorie der Dichtkunst. Vgl. ARISTOTELES, Poët., HORAZ (Epist. ad Pison.), BOILEAU, OPITZ, GOTTSCHED, BREITINGER u. a.

Ποιεῖν: gestalten, im Unterschiede vom *πράττειν*, handeln. ARISTOTELES (poietische Philosophie). Vgl. Praktisch.

Polarität: das Auseinandertreten einer Einheit, Kraft in zwei Pole, entgegengesetzte Richtungen der Tätigkeit. Die Lehre von den Gegensätzen (s. d.) im Weltgeschehen schon bei HERAKLIT u. a. — Die durchgängige Polarität des an sich indifferenten Absoluten in Natur (s. d.) und Geist (s. d.) lehrt SCHELLING (s. Indifferenz, Identitätslehre, Gott). ESCHENMAYER erklärt: *„Es gefiel Gott wohl, ein Geisterreich zu ordnen und demselben ein Naturreich gegenüberzustellen, beide aber durch ein Drittes zu vermitteln“* (Gr. d. Naturphilos. S. 24 ff.). Nach HEGEL ist der Gedanke der Polarität *„die Bestimmung des Verhältnisses der Notwendigkeit zwischen zwei verschiedenen, die eines sind, insofern mit dem Setzen des einen auch das andere gesetzt ist. Diese Polarität schränkt sich nur auf den Gegensatz ein; durch den Gegensatz ist aber auch die Rückkehr aus dem Gegensatz als Einheit gesetzt, und das ist das Dritte“* (Naturphilos. S. 31). Nach GIOBERTI ist die Polarität ein Gesetz alles außer Gott Existierenden, sie folgt aus der *„legge di eterogeneità“* der Welt (Protol. II, 547 ff.). EMERSON bemerkt: *„Polarität oder Wirkung und Rückwirkung treffen wir in jedem Teile der Natur an, in Finsternis und Licht, in heiß und kalt, in Ebbe und Flut, im männlichen und weiblichen Geschlechte . . .“* *„Wie die Welt, so zeigt auch ein jeder ihrer Teile diese Zweiheit.“* *„Ein unvermeidlicher Dualismus durchschneidet die Natur, so daß ein jegliches Ding nur eine Hälfte darstellt und ein anderes Ding zu seiner Ergänzung voraussetzt“* (Essays, Aus-

gleichungen S. 13 f.). R. HAMERLING erklärt: *„Polarität ist das Auseinandergehen einer und derselben Wesenheit in zwei entgegengesetzte, aber unzertrennliche Qualitäten, Kräfte, Richtungen, die man Pole nennt"* (Atomist. d. Will. I, 208). *„Nach dem Gesetze des Ausgleichs, der Compensation, suchen und ziehen die entgegengesetzten Pole einander an, aber um sich auszugleichen, um sich selbst zu vernichten"* (l. c. I, 214).

Politik (*πολιτική*, politica): 1) Staats-, Gesellschaftswissenschaft; 2) Staatskunst. — Über den Staat schrieben schon PLATO, ARISTOTELES (*πολιτική* im weiteren Sinn = Ethik und Staatslehre, Politik im engeren Sinne; vgl. Eth. Nic. I, 1; X, 10; Rhetor. I, 2) u. a. (s. Rechtsphilosophie, Sociologie). — Von der Politik bemerkt HOBBES: *„Politica et ethica, i. e. scientia iusti et iniusti, aequi et iniqui, demonstrari a priori potest, propterea quod principia, quibus iustum et aequum et contra iniustum et iniquum quid sint cognoscimus i. e. iustitiae causas, nimirum leges et pacta ipsi fecimus"* (De hom. IX, 5). Nach HUME befaßt sich die Politik mit den Menschen in ihrer socialen Vereinigung (Treat., Einl. S. 3). CHR. WOLF definiert: *„Politica est ea philosophiae pars, in qua homo consideratur tanquam vivens in republica seu statu civili"* (Philos. rational. § 65). Eine *„filosofia di Polit."* schrieb ROSMINI. Nach RATZENHOFER ist Politik die *„Dynamik der socialen Kräfte"* (Posit. Eth. S. 306; vgl. Wesen u. Zweck d. Politik). Vgl. Rechtsphilosophie.

Polyidéisme s. Monoidéisme.

Polylemma s. Dilemma.

Polymathie (*πολυμαθία*): Vielwisserei, Gelehrsamkeit. HERAKLIT betont: *πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει* (Diog. L. IX, 1; vgl. Procl. in Tim. p. 31).

Polytheismus: eine Form der Religion (s. d.) als Entwicklung aus ursprünglichem Animismus (s. d.).

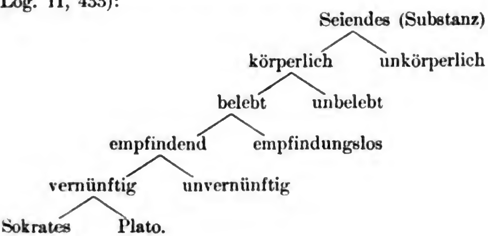
Polytomie s. Einteilung.

Polyzetesis (*πολύ, ζήτησις*): Fehler der (unlogischen) Vielfragerei, auch als Trugschluß (s. d.) benutzt.

Popularphilosophie heißt diejenige Richtung der Aufklärungsphilosophie (s. d.), welche die Lehren der Philosophie und Wissenschaft in gemeinverständlicher klarer Form zu verbreiten strebt. So besonders J. J. ENGEL, ABBT, GARVE, BASEDOW, MENDELSSOHN u. a.

Porisma (*πόρισμα*): Zusatz, Folgesatz (*„consectarium"*, *„corollarium"*). Porismatisch: gefolgert. Poristik: Lehre von der Conclusion (s. d.).

Porphyrischer Baum („*κλῖμαξ*", *„arbor Porphyriana"*) heißt die (auf PORPHYR) zurückgehende Tafel der verschiedenen Grade von Allgemeinheit (vgl. BAIN, Log. II, 433):



Position: Setzung (s. d.), Bejahung (s. d.), Annahme (s. d.). Vgl. Setzung.

Positionale Charaktere nennt R. AVENARIUS die Wahrnehmungscharaktere. Die ‚Seele' ist das ‚Positional', die Setzungsform der ‚Wahrnehmung'. Diese ist der Setzungscharakter eines Aussageinhaltes als ‚wahrgenommen'. Der Positionalcharakter des ‚Gedankens' ist die ‚Vorstellung' (Krit. d. r. Erf. II, 79).

Positiv: setzend (gesetzt), bejahend, feststehend. Positive Urteile s. Affirmativ.

Positive Ethik s. Ethik, Positivismus.

Positive Philosophie nennt SCHELLING seine spätere (die *„negative Philosophie"* ergänzende), auf *„Positives"*, d. h. hier auf Offenbarung des Göttlichen, Irrationales (von der Vernunft nicht allein Erfaßbares) im Mythus, in der Religion sich stützende, theosophische Lehre. Sie geht auf das *„Positive"*, auf *„das, was gesetzt, was versichert, was behauptet wird"*, auf Existenz, die rein logisch nicht zu erfassen ist (WW. I 10, 125 f.). Vgl. die Werke K. FISCHERS und E. v. HARTMANNS über Schelling.

Positivismus (Ausdruck von COMTE) heißt allgemein der *„Gegebenheitsstandpunkt"*, d. h. diejenige Richtung der Philosophie und Wissenschaft, welche vom Positiven, Gegebenen, Erfaßbaren ausgeht, nur in diesem bezw. dessen exacter *„Beschreibung"* (s. d.) das Forschungsobject erblickt, jede Metaphysik transcendenter (s. d.) Art perhorresciert und alle Begriffe von Übersinnlichem, von Kräften, Ursachen, ja sogar oft der apriorischen Denkformen (Kategorien, s. d.) aus der Wissenschaft *„eliminieren"* will. An Stelle der Ursachen der Phänomene (Dinge an sich u. dgl.) sollen nur die Coëxistenzen, das räumlich-zeitliche Zusammen, die *„Abhängigkeiten"* (s. d.) der Erscheinungen (Erfahrungsinhalte, Erlebnisse, *„Elemente"*, Empfindungen u. dgl.) begrifflich und (möglichst) mathematisch formuliert werden. Hierbei wird die Notwendigkeit der Ergänzung der äußeren für die Philosophie durch die innere Erfahrung (s. d.) in der Regel nicht berücksichtigt, wie auch dem Kriticismus (s. d.) zuweilen nur geringe Rechnung getragen wird.

Eine Wendung zum Positivismus findet sich schon bei den Kyrenaïkern (s. Subjectivismus), Epikureern (s. Sensualismus) und den *„Empirikern"* (s. d.) des Altertums. Ferner im Empirismus (s. d.) überhaupt, auch (teilweise) im BERKELEYschen Idealismus (s. d., besonders aber bei HUME (s. Erfahrung, Erkenntnis, Object). Dieser erklärt: *„Es gibt ja keine wichtigere Forderung für einen wahrhaften Philosophen als die, daß er das ungezügelte Verlangen, nach Ursachen zu forschen, unterdrückt und, wenn er eine Lehre auf eine genügende Anzahl von Beobachtungen aufgebaut hat, sich damit zufrieden gibt, sobald er sieht, daß eine weitere Untersuchung ihn in dunkle und ungewisse Speculationen führen muß"* (Treat. I, sct. 4, S. 24). Nach D'ALEMBERT (Disc. prél.) und TURGOT (vgl. Encyclop., *„Existence"*) erkennen wir nur die Relationen, nicht die Ursachen der Dinge. — Positivistisch ist die Philosophie L. FEUERBACHS (s. Natur, Wirklichkeit). Der Begründer des Positivismus als System ist AUG. COMTE. *„Positiv"* ist ihm so viel wie wirklich, gewiß, genau bestimmt, relativ. Die positive Philosophie und Wissenschaft ist das letzte (dritte) Stadium in der Entwicklung der Wissenschaft (s. d.) nach der *„loi des trois états":* 1) theologisches Stadium, in welchem man alles aus übernatürlichen, göttlichen

Willenskräften ableitet, 2) **metaphysisches** Stadium, in welchem die Phänomene aus abstracten (Kraft-) Begriffen deduciert werden, 3) **positives** Stadium, in welchem man die Regelmäßigkeit und Coëxistenz, die festen Gesetze der Phänomene, Tatsachen selbst, rein empirisch, ohne metaphysische Denkzutaten, das Wie statt des Warum erforscht. Die positive Philosophie betrachtet die Theorien „*comme ayant pour objet la coordination des faits observés*“ (Cours de philos. posit. I, leç. I, p. 5). „*Tous les bons esprits reconnaissent aujourdhui que nos études réelles sont strictement circonscrites à l'analyse de phénomènes pour découvrir leurs lois effectives, c'est-à-dire leurs relations constantes de succession ou de similitude, et ne peuvent réellement concerner leur nature intime ni leur cause, ou première ou finale, ni leur mode essentiel de production*“ (l. c. I, leç. 28). Die Wissenschaft (s. d.) muß „*voir pour prévoir*“, will die Tatsachen beherrschen, verwerten, in den Dienst der socialen Humanität stellen. Die Sociologie (s. d.) ist die höchste in der Hierarchie der Wissenschaften (s. d.). Die Philosophie (s. d.) ist die Systematisation der Einzelwissenschaften. Die Metaphysik (s. d.) ist abzulehnen. Die positivistische Ethik (s. d.) ist altruistisch (s. d.). Die positive Religion (s. d.) treibt den „*Cultus der Menschheit*“. (Vgl. Discours sur l'esprit positif 1844; Discours sur l'ensemble du positivisme 1848; Système de politique posit. 1851/54; Catéchisme positiviste 1852; Synthèse subjective I: Syst. de Log. posit. 1856; J. RIG, La philos. posit. 1881; G. E. SCHNEIDER, Einl. in d. posit. Philos. 1880; vgl. die Zeitschrift; Philos. posit. 1867/83.) Von Einfluß auf Comte gewesen ist SAINT SIMON, besonders als Sociologe (s. d.). Französische Positivisten sind ferner: P. LAFITTE (Cours de philos. prem. 1889), E. LITTRÉ (Fragm. de philos. pos. 1876), E. DE ROBERTY (L'inconnaissable 1889; vgl. Sociologie), H. TAINE (vgl. Ästhetik; De l'intelligence 1870), E. RENAN (Dial. et fragm. philos. 1876). In England: J. ST. MILL (teilweise); ferner im Sinne Comtes: F. HARRISON, R. CONGREVE, EDW. SPENCER BEESLY, J. H. BRIDGES; vgl. auch die Zeitschr. „*The Positivist Review*“ (1893 ff.); dann: HUXLEY (Essays 1892; Collect. Ess. 1893/94; Science and Culture 1881), CLIFFORD (Seeing and Think. 1879; Lectur. and Ess. 1879); teilweise H. SPENCER, ferner LEWES, welcher von der „*Elimination of the metempirical elements*“ spricht (Probl. II, 265). Auch P. CARUS (Primer of Philos. 1896). In Italien: CATTANEO, FERRARI, SICILIANI, VILLARI, ARDIGO, MORSELLI u. a. In Ungarn: (teilweise) K. BÖHM, FR. BARATH. In Böhmen: MASARYK. In Polen: JAN SNIADECKI, DOM. SZULC, J. OCHOROWICZ, F. BOGACKI. In Rußland: P. LAWROW, MICHAJLOWSKIJ, LESSEWICZ, TROIZKIJ. In Rumänien: B. CONTA. — Zu den deutschen Positivisten und Halb-Positivisten gehören: E. DÜHRING, als Vertreter einer „*Wirklichkeitsphilosophie*“ (s. d.; vgl. Log. S. 75); E. LAAS: Positivismus ist die Philosophie, die zur Grundlage nur positive Tatsachen der Wahrnehmung, der Logik) nimmt und über die Correlation von Object (s. d.) und Subject nicht hinausgeht (Ideal. u. Posit. III, 5, 407); die positivistische Ethik ist psychologisch-genetisch (Ideal. u. Pos. II); auch NIETZSCHE (teilweise). Ferner TH. ZIEGLER, W. BENDER, F. TÖNNIES, C. GÖRING, DILTHEY (Einl. in d. Geisteswiss. I, 501, 512), JODL, A. RIEHL teilweise: „*In der wissenschaftlichen Forschung ist der Positivismus, der Weg der Erfahrung, an seinem Platze; wo aber die Lebensweisheit, welche nicht Wissenschaft ist, sondern Kunst, dem Willen neue Ziele entdeckt, hat alle bisherige Erfahrung keine entscheidende Stimme*“ (Zur Einf. in d. Philos. S. 192 f.). Positivisten im erkenntnistheoretischen Sinne des reinen Empirismus (s. d.) sind R. AVENARIUS,

E. MACH. — Als positive Wissenschaft, d. h. als eine von allen religiösen und metaphysischen Voraussetzungen unabhängige Wissenschaft (im Sinne der *„Gesellschaft für ethische Cultur"*), lehrt die Ethik W. STERN (Krit. Grundleg. d. Eth. als posit. Wissensch. 1897; Allgem. Princip. d. Eth. 1901). Positive Ethik gibt auch RATZENHOFER; sie ist positiv, *„indem sie das Sein-sollende der Natur des Menschen und der Socialgebilde, fußend auf den Naturgesetzen, entnimmt"* (Posit. Eth. S. 22). Er lehrt überhaupt einen *„monistischen Positivismus"* (l. c. Vorw.). Vgl. Agnosticismus, Erfahrung, Empfindung, Element (Mach), Relativismus, Sociologie.

Possest (Kann-Ist) nennt NICOLAUS CUSANUS die Gottheit (s. d.) als Einheit von Möglichkeit und Wirklichkeit.

Possibilität (possibilitas): Möglichkeit (s. d.).

Post hoc: das Nacheinander, das nicht schon ein propter hoc: durcheinander, nicht schon ein Causalverhältnis (s. d.) ist, wie es die falsche Induction (s. d.) leicht bestimmt. Dazu bemerkt FR. SCHULTZE: *„Jedes post hoc ist . . . gleich dem propter hoc und umgekehrt. Nur ist stets zu fragen: Liegt hier ein einzelgültiges oder ein allgemeingültiges post hoc vor? Je nachdem liegt auch nur ein einzelgültiges oder ein allgemeingültiges propter hoc vor"* (Philos. der Nat. II, 300).

Posthypnotisch s. Hypnose.

Postprädicamente s. Prädicamente.

Postulat (postulatum, *αἴτημα*): Forderung, Denkforderung, Voraussetzung eines Etwas, dessen Gültigkeit nicht zu beweisen ist, bewiesen werden kann, wohl aber notwendig, zur Begreiflichkeit und Möglichkeit von Tatsachen der Erfahrung, gesetzt werden muß (Logische, ethische, religiöse Postulate). Im a priori (s. d.) des Erkennens und Handelns (in den Axiomen) liegen Postulate vor, deren Bestätigung an und in der Erfahrung erwartet wird (z. B. Postulat der Begreiflichkeit der Erfahrung, der Universalität des Causalgesetzes, der Constanz des Seins u. s. w.).

Vom Postulat (*αἴτημα*) als einer nicht beweisbaren Voraussetzung spricht ARISTOTELES (Anal. post. I 10, 76b 31; ähnlich THOMAS, 1 anal. 19a), im mathematischen Sinne EUKLID. Nach MICRAELIUS ist *„postulatum"* *„sententia non natura nota, sed quam geometria sibi concedi petit et postulat"* (Lex. philos. p. 874 f.). Nach CHR. WOLF ist *„postulatum"* eine *„propositio practica indemonstrabilis"* (Philos. rational. § 269).

KANT formuliert auf Grundlage der Lehre vom Apriori (s. d.) des Erkennens drei *„Postulate des empirischen Denkens überhaupt"*. Postulat wird hier nicht im mathematischen Sinne genommen (Krit. d. r. Vern. S. 216). *„Nun heißt ein Postulat in der Mathematik der praktische Satz, der nichts als die Synthesis enthält, wodurch wir einen Gegenstand uns zuerst geben und dessen Begriff erzeugen . . . So können wir demnach mit ebendemselben Rechte die Grundsätze der Modalität postulieren, weil sie ihren Begriff von Dingen überhaupt nicht vermehren, sondern nur die Art anzeigen, wie er überhaupt mit der Erkenntniskraft verbunden wird"* (l. c. S. 216 f.). Die Postulate des Denkens sind: *„1) Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich."* *„2) Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich."*

„3) *Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existiert) notwendig*" (Kr. d. r. Vern. S. 202). — Postulat der praktischen Vernunft ist „*ein a priori gegebener, keiner Erklärung seiner Möglichkeit (mithin auch keines Beweises) fähiger, praktischer Imperativ*". „*Man postuliert also nicht Sachen oder überhaupt das Dasein irgend eines Gegenstandes, sondern nur eine Maxime (Regel) der Handlung eines Subjects. — Wenn es nun Pflicht ist, zu einem gewissen Zweck (dem höchsten Gut) hinzuwirken, so muß ich auch berechtigt sein, anzunehmen: daß die Bedingungen da sind, unter denen allein diese Leistung der Pflicht möglich ist, obzwar dieselben übersinnlich sind und wir (in theoretischer Rücksicht) kein Erkennen derselben zu erlangen vermögend sind*" (Verkünd. d. nah. Abschl. ein. Tract. z. ew. Fried. S. 87 f.). Es ist „*das höchste Gut, praktisch, nur unter der Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele möglich; mithin diese als unzertrennlich mit dem moralischen Gesetz verbunden, ein Postulat der reinen praktischen Vernunft, worunter ich einen theoretischen, als solchen aber nicht erweislichen Satz verstehe, sofern er einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt*" (Krit. d. prakt. Vern. S. 147). Ethische Postulate sind die Freiheit des Willens (s. d.), die Unsterblichkeit (s. d.) der Seele, die Existenz Gottes (s. Moralbeweis) (Definitionen des Postulates bei Fries, Syst. d. Log. S. 293; Bachmann, Syst. d. Log. S. 480, u. a.). — Herbart stellt vier psychologische Postulate auf: 1) „*Gegensatz und Ausschließungskraft der Vorstellungen untereinander.*" 2) „*Anhaftung des Begriffs der Negation an diejenigen Vorstellungen, welche als Bilder gesetzt werden sollen.*" 3) „*Anhaftung neuer Position oder des Seins an die Bilder als Bilder.*" 4) „*Auffindung dieses Seins der Bilder in der Reihe des übrigen, das da sei und abgebildet werde, zum Behuf der Subsumtion*" (Hauptp. d. Met. S. 81 ff.).

Nach E. Laas sind Postulate „*notwendige Voraussetzungen für irgend eine durch praktische oder theoretische Nützlichkeit empfohlene Vorstellung oder Verfahrungsweise*" (Ideal. u. Positiv. III, 249 f.; Kants Analog. d. Erfahr. S. 175 ff.). Nach Volkelt postuliert das Denken seine Verknüpfungen der Vorstellungen wie auch seinen Inhalt als transsubjectiv (s. d.) (Erfahr. u. Denk. S. 187 ff., 190). Postulate sind nach Sigwart „*Sätze, welche weder weiter zu begründen und abzuleiten noch als unmittelbar und notwendig gewiß anzunehmen möglich ist*" (Log. I², 412). Ein Postulat ist es, „*daß das Seiende als notwendig erkennbar, d. h. nach allgemeinen Gesetzen bestimmt sei*" (l. c. S. 421), ferner, daß „*unser wirkliches Tun sich einem einheitlichen Zwecke unterordnen lasse*" (l. c. II², 19). Die Erkenntnispostulate sind Gesetze, welche der Verstand sich selbst in der Erforschung und denkenden Bearbeitung der Natur gibt, sie sind apriorisch, „*weil keine Erfahrung ausreicht, sie in ihrer unbedingten Allgemeinheit uns zu offenbaren*" (l. c. II, 22 f.; ähnlich Riehl, Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. Bd. 1, S. 365 ff.). Nach Wundt sind die logischen Denkgesetze zugleich Postulate des Denkens (Log. I², 561 f.). Das „*Postulat von der Begreiflichkeit der Erfahrung*" ist die Forderung, „*daß alles, was Gegenstand unserer Erfahrung wird, in einem durchweg begreiflichen Zusammenhang sich befinde*" (l. c. S. 89 f.). Nach J. Schultz sind die mathematisch-logischen Axiome „*Forderungssätze*", welche auf vererbten Associationsgewohnheiten beruhen, die in der Form von Trieben sich geltend machen (Psychol. d. Axiome, 1899).

Postulieren (postulare, *αἰτεῖν*): fordern, voraussetzen, setzen (s. d.), annehmen. Vgl. Postulat.

Potentialität: der Potenz-Charakter.

Potenz (potentia, *δύναμις*): Möglichkeit (s. d.), Kraft (s. d.), Vermögen (s. d.).

Potenzen nennt SCHELLING die bestimmten Verhältnisse des Objectiven und Subjectiven, Realen und Idealen, in welchen das Absolute (s. Gott) in der Natur und im Geiste auftritt. „*Jede bestimmte Potenz bezeichnet eine bestimmte quantitative Differenz der Subjectivität und Objectivität*" (WW. I 4, 134). „*Die absolute Identität ist nur unter der Form aller Potenzen*" (l. c. S. 135; vgl. WW. I 6, 210 ff.). „*Deswegen, weil Natur und ideelle Welt jede in sich einen Punkt der Absolutheit hat, wo die beiden Entgegengesetzten zusammenfließen, muß auch jede in sich wieder, wenn nämlich jede als die besondere Einheit unterschieden werden soll, die drei Einheiten unterscheidbar enthalten, die wir in dieser Unterscheidbarkeit und Unterordnung unter eine Einheit Potenzen nennen, so daß dieser allgemeine Typus der Erscheinung sich notwendig auch im besondern und als derselbe und gleiche in der realen und idealen Welt wiederholt*" (Id. zur Philos. d. Nat. S. 78). Erste (Natur)-Potenz (A) ist die Schwere (Materie), zweite das Licht (A^2), dritte der Organismus (A^3). — Später setzt Schelling in Gott eine „*unmittelbare Potenz*" des unbegrenzten Seins, das durch den göttlichen Willen Gesetzte und zu Realisierende (WW. I 10, 277 ff.). „*Gott ist wesentlich, seiner Natur nach, der das Unbegrenzte sein Könnende*" (l. c. S. 279; vgl. S. 286). ESCHENMAYER erklärt: „*Die drei Potenzen der geistigen Seite sind: Denken, Fühlen und Wollen, für die Lebensseite: Reproduction, Irritabilität und Sensibilität, für die Naturseite: Schwere, Wärme und Licht*" (Gr. d. Naturphilos. S. 5). Nach HEGEL ist eine Stufe des Naturprocesses „*die Macht der andern, und das ist gegenseitig; hierin liegt der wahre Sinn der Potenzen*" (Naturphilos. S. 43). — Nach G. SPICKER ist die Potenz in Gott „*gleichsam latente, ungeäußerte Kraft, wie sie vorausgesetzt werden muß, ehe sie creativ wurde*" (Vers. eines neuen Gottesbegr. S. 162).

Präcis: abgemessen, genau, bestimmt ist ein logisch-wissenschaftlich gebildeter Begriff, eine richtige, fehlerfreie Definition (s. d.). KANT erklärt: „*Die extensive Größe der Deutlichkeit, sofern sie nicht abundant ist, heißt Präcision*" (Log. S. 93).

Prädesignat sind nach W. HAMILTON „*propositions, having their quantity expressed by one of the signs of quantity*".

Prädestination ist die von Theologen angenommene göttliche Vorherbestimmung der Menschen sei es zum Guten, sei es zum Bösen, zur Seligkeit oder zur Verdammnis (Prädamnation), verbunden mit der Präscienz (Vorherwissen) Gottes. So nach den Pelagianern, deren Lehre AUGUSTINUS berichtet: „*Praesciebat Deus, qui futuri essent sancti et immaculati per liberae voluntatis arbitrium et ideo eos ante mundi constitutionem in ipsa sua praescientia, qua tales futuros esse praescivit, elegit*" (De praed. 10). Er selbst führt die Gnadenwahl auf einen uns verborgenen Grund in Gott zurück (De civ. Dei XII, 27; XIV, 28; XV, 1; XXI, 12). Erneuerer dieser Lehre ist der Mönch GOTTSCHALK: „*Deus incommutabilis ante mundi constitutionem omnes electos suos incommutabiliter per gratuitam gratiam suam praedestinavit ad vitam aeternam*" (bei Stöckl, I, 26 ff.). Nach THOMAS ist die Prädestination „*quaedam ratio ordinis aliquorum in salutem aeternam in mente divina exsistens*" (Sum. th. I, 2 c),

directio in finem, quem vult Deus rei dilectae" (Quodl. 11, 3, 3c). CALVIN erhebt die Prädestinationslehre zum Dogma. Nach LEIBNIZ sind die Verworfenen nicht unbedingt, sondern nur wegen ihrer von Gott erkannten Unbußfertigkeit verdammt (Theod. I B, § 81).

Prädeterminismus heißt die (metaphysische und theologische) Ansicht, daß alle menschlichen Willensacte, Handlungen von Ewigkeit durch Gott determiniert, bestimmt seien. So lehren AUGUSTINUS (s. Willensfreiheit), ANSELM, der die Präscienz Gottes betont (De concord. praesc. qu. 1, 4, 7), die Motakallimûn, nach welchen alles in der Welt bestimmt ist „*ex certa voluntate, intentione et gubernatione*" (bei Maimonid., Doct. perplex. III, 17), LUTHER: „*Deus praescit et praeordinat omnia*" (De serv. arbitr. 158), CALVIN. Nach LEIBNIZ hat Gottes Präscienz keinen determinierenden Einfluß auf die Weise unseres Handelns (Theod. I B, § 42 ff.). Vgl. Willensfreiheit.

Prädicabilien (praedicabilia, *κατηγορούμενα*) sind 1) „*modi praedicandi*"; 2) abgeleitete Verstandesbegriffe, im Unterschiede von den Prädicamenten (s. d.). Nach THEOPHRAST (vgl. PRANTL, G. d. L. I, 395) und PORPHYR (Isagoge) gibt es ihrer fünf: *γένος* (Gattung), *εἶδος* (Art), *διαφορά* (Unterschied), *ἴδιον* (Eigenschaft), *συμβεβηκός* (Zufälliges, Zustand) (genus, species, differentia, proprium, accidens). Die Frage nach der Realität dieser Allgemeinbegriffe gab Anlaß zum Universalienstreit (s. d.). — KANT versteht unter den „*Prädicabilien des reinen Verstandes*" die „*reinen aber abgeleiteten Verstandesbegriffe*" (Krit. d. r. Vern. S. 97, Kraft u. s. w., s. Kategorien; vgl. KRUG, Handb. d. Philos. I, 278 ff.).

Prädicamente (praedicamenta) = Kategorien (s. d.). Postprädicamente (*τὰ μετὰ τὰς κατηγορίας*, Philopon., vgl. Prantl, G. d. L. I, 651) heißen die von ARISTOTELES den Kategorien (s. d.) hinzugefügten Begriffe: „*opposita, prius, simul, motus, habere*" (Categ. 10 f.). Anteprädicamente fügt ABAELARD hinzu (vgl. Prantl, G. d. L. II, 169).

Prädicat (*κατηγόρημα*: ARISTOTELES; praedicatum: BOËTHIUS, Introd. ad categ. Opp., 1546, p. 562) ist das Wort im Satze, welches die Aussage (praedicatio) darstellt. Prädicatsbegriff ist der im Urteil mit dem Subjecte, als Bestimmung desselben, verknüpfte Begriff; er sagt eine Tätigkeit, ein Leiden, einen Zustand oder eine Eigenschaft des Subjects (bezw. den Mangel dieser) aus. — Die Stoiker definieren: *ἔστι δὲ κατηγόρημα τὸ κατά τινος ἀγορευόμενον ἢ πρᾶγμα συντακτὸν ὀρθῇ πτώσει πρὸς ἀξιώματος γένεσιν* (Diog. L. VII 1, 64). — A. MARTY erklärt: „*Man unterscheidet am besten drei Klassen von Prädicaten: reale, nichtreale und solche, die in dieser Hinsicht unbestimmt* (*ἀόριστα*) *sind. Ein reales Prädicat kann nur Realem zukommen; so: zwei Fuß groß, viereckig, rot, hart, liebend, hassend, urteilend. Ein Nichtreales kann nur Nichtrealem zukommen, und wird der betreffende Name zum Namen eines Realen hinzugefügt, so modificiert er ihn zum Namen eines Nichtrealen; so die Termini: nichtexistierend (fehlend), gewesen . . . Ein ἀόριστον dagegen kann sowohl Realem als Nichtrealem zukommen; nur bereichert es das Reale, zu dem es hinzukommt, den nicht um eine reale Bestimmung; so: nichtrot, nichteckig, Nicht-Mensch. Aber auch: beurteilt, geliebt, geboten, verboten, Tatsache, glaublich, gut . . . gleich, ähnlich . . . existierend*" (Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos. 19. Bd., S. 33 f.). Vgl. SIGWART, Log. I², 25 ff., 62). Vgl. Copula, Negation, Satz, Urteil, Quantification.

Prädication: Aussage (s. d.). In ihr kommt nach H. CORNELIUS ein Wiedererkennen zum Ausdruck (Psychol. S. 68 ff.). Vgl. Identitätsurteile (ANTISTHENES; dazu STÖCKL I, 135 ff,).

Präexistenz: früheres Dasein, Existenz der (menschlichen) Seele schon vor dem irdischen Dasein in einer andern Form, sei es in Gott als Potenz, sei es als reine Seele, sei es in einer andern individuellen Verleiblichung.

In Verbindung mit der Seelenwanderung (s. d.) lehrt die Präexistenz der Buddhismus. So auch PYTHAGORAS und EMPEDOKLES (s. Seelenwanderung). Nach PLATO war die Seele vor der Geburt des Menschen leibfrei im Reiche der Ideen (s. d.). Die Anamnese (s. d.) weist darauf hin. *Καὶ κατ' ἐκεῖνόν γε τὸν λόγον, ὦ Σώκρατες, εἰ ἀληθής ἐστιν, ὃν σὺ εἴωθας θαμὰ λέγειν, ὅτι ἡμῖν ἡ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις τυγχάνει οὖσα, καὶ κατὰ τοῦτον ἀνάγκη που ἡμᾶς ἐν προτέρῳ τινὶ χρόνῳ μεμαθηκέναι ἃ νῦν ἀναμιμνῃσκόμεθα· τοῦτο δὲ ἀδύνατον, εἰ μὴ ἦν που ἡμῶν ἡ ψυχὴ ἐν τῷδε τῷ ἀνθρωπίνῳ εἴδει γενέσθαι· ὥστε καὶ ταύτῃ ἀθάνατόν τι ἔοικεν ἡ ψυχὴ εἶναι* (Phaed. 72 E; Phaedr. 247, Gorg. 523, Rep. 614, Meno 86 A). Die Präexistenz der Seelen lehrt das *„Buch der Weisheit“* (*ἀγαθὸς ὢν ἦλθον εἰς σῶμα ἀμίαντον*, I, 20), PHILO, PLOTIN (Enn. IV, 3, 5 squ.), NUMENIUS, NEMESIUS (*Περὶ φύσ.* 2), ORIGENES (gegen sie: AENEAS VON GAZA; TERTULLIAN, De an. 24; GREGOR VON NYSSA, De creat. hom. 28; AUGUSTINUS), der Talmud, die Kabbalâ, LEIBNIZ (Monadol. 72), CHR. WOLF (Psychol. rational. § 706), SCHELLING, SCHUBERT (Gesch. d. Seele S. 617, 654), LINDEMANN (Lehre vom Mensch. S. 223), J. H. FICHTE (Anthropol. S. 331; Zur Seelenfr. S. 8), J. REYNAUD. Gegner ist u. a. LOTZE (Med. Psychol. S. 163). Nach andern, z. B. nach VOLKMANN, ist nur der Beginn des Seelenlebens dem Moment der Geburt vorzusetzen (Lehrb. d. Psychol. I⁴, 183). Vgl. BRUCH, Die Lehre von d. Präexist. 1859; F. LAUDOWICZ, Wesen u. Urspr. d. Lehre von d. Präex. 1898. Vgl. Seelenwanderung, Creatianismus, Traducianismus.

Präformation: Vorausbildung, Vorgestaltung von physischen Organen oder von psychischen Gebilden. Im 17. Jahrhundert lehren LEEUWENHOEK, SVAMMERDAM, MALPIGHI die Vorausbildung sämtlicher Teile des Organismus, nur verkleinert, im Ei (*„Ovulisten“*) oder Samen (*„Animalculisten“*). *„Einschachtelungstheorie“*, während im 18. Jahrhundert FR. WOLF (Theor. generat. 1759) die Theorie der *„Epigenese“* aufstellt, wonach die Organisation aus bloßen Anlagen durch Neubildung entsteht. Die Ansicht der Präformation hat LEIBNIZ (Theod. I. Vorw. § 28; vgl. Evolution), auch BONNET (Considérat. sur les corps organ. 1762). GOETHE nimmt eine *„Prädelineation“* oder *„Prädetermination“* an, eine stufenweise stattfindende Erzeugung neuer Organe aus vorhandenen. Gegenwärtig wird versucht, die Gegensätze der Präformations- und Epigenese-Theorie zu überwinden. — KANT stellt dem *„Präformationssystem der reinen Vernunft“* das *„System der Epigenesis der reinen Vernunft“* gegenüber, wonach *„die Kategorien von seiten des Verstandes die Gründe der Möglichkeit aller Erfahrung überhaupt enthalten“* (Krit. d. r. Vern. S. 682). Bezüglich der Organismen ist der Epigenesis-Lehre (System der generischen im Gegensatz zu dem der individuellen Präformation) Recht zu geben (Krit. d. Urt. § 81). — Nach BENEKE sind die Erkenntnisfunctionen in der Seele nicht präformiert, wohl aber prädeterminiert, so auch die Formen des

sittlichen und Ästhetischen (Lehrb. d. Psychol. § 10; Log. II, 271). Vgl. Anlagen.

Pragmatisch (πρᾶγμα, Handlung): zum Handeln gehörig, praktisch-nützlich, auf den inneren Zusammenhang der Handlungen gehend (*„pragmatische Geschichtschreibung“*, geschichtlicher *„Pragmatismus“*). KANT nennt pragmatisch (zur Wohlfahrt dienend) die Klugheits-Imperative (Grundleg. zur Met. d. Sitt. 2. Abschn.). *„Das praktische Gesetz aus dem Bewegungsgrunde der Glückseligkeit nenne ich pragmatisch“* (Krit. d. r. Vern. S. 611). Pragmatischer Glaube (s. d.) ist ein Glaube von zufälliger Überzeugungskraft (l. c. S. 623 ff.). Pragmatologie nennt HILLEBRAND die *„Theorie von der objectiven Freiheit“*, welche die Logik, Ethik, Ästhetik umfaßt (Phil. d. Geist. I, S. V f.).

Pragmatischer Glaube s. Glaube.

Prakrit: Natur, Urmaterie (Upanishads).

Praktisch (von πρᾶξις, Handlung): auf das Tun, Handeln bezüglich; zum Handeln gehörig, passend, tauglich; der Willenstätigkeit in ihrer äußeren Richtung, nicht dem Erkennen, Erkenntnisgebiet als solchem angehörend, nicht *„theoretisch“* (s. d.). Praktische Disciplinen (Wissenschaften) sind Wissenschaften, die zum Object in erster Linie Willenshandlungen haben (Medicin, Technik, Pädagogik); die praktische Philosophie bestimmt das Wesen des Praktischen im allgemeinen und in seinen Grundformen (Ethik, Rechts-, Social-, Geschichtsphilosophie). Praktische Vernunft ist die Vernunft (s. d.), soweit sie das (sittliche) Handeln normiert.

Die Unterscheidung theoretischer (s. d.) und praktischer Wissenschaft schon bei PLATO: *ταύτῃ τοίνυν συμπάσας ἐπιστήμας διαίρει, τὴν μὲν πρακτικὴν προσειπών, τὴν δὲ μόνον γνωστικήν* (Polit. 258 E). ARISTOTELES unterscheidet die ἐπιστήμη πρακτική von der θεωρητική und der Technik (s. d.) und Kunst, der ποιητική (Met. VI 1, 1025 b 18). Er spricht von ζωὴ πρακτική (Eth. Nic. 98 a 3) und von πρακτικοί (l. c. 95 b 22; Met. II 1, 993 b 23), auch von der praktischen Vernunft (s. d.) — WILHELM VON CONCHES bemerkt: *„A practica ascendendum est ad theoreticam“* (bei Stöckl I, 217). *„Practicum“* ist nach THOMAS, *„quod ordinatur ad operationem“* (De trinit. 2, 1, 1 ad 4). — MICRAELIUS erklärt: *„Practica versatur circa ea, quae possunt sese aliter atque aliter habere: et ob id in illa requiritur electio cum recta ratione“* (Lex. philos. p. 889 f.). — Nach KANT ist praktisch alles, was mit der freien Willkür zusammenhängt (Kr. d. prakt. Vern. S. 608; vgl. De mundi sens. sct. II, § 9). Praktisch-möglich ist *„alles, was als durch einen Willen möglich . . . vorgestellt wird“*. Praktisch-notwendig ist alles, was als durch einen Willen notwendig vorgestellt wird. *„Ist der die Causalität bestimmende Begriff ein Naturbegriff, so sind die Principien technisch-praktisch; ist er aber ein Freiheitsbegriff, so sind diese moralisch-praktisch“* (Krit. d. Urt., Einl.). Vgl. Praktische Philosophie, Theoretisch.

Praktisch-gut (KANT) s. Gut.

Praktische Grundsätze sind Maximen (s. d.) des (sittlichen) Handelns, nach KANT *„Sätze, welche eine allgemeine Bestimmung des Wollens enthalten, die mehrere praktische Regeln unter sich hat“* (Krit. d. prakt. Vern. S. 21).

Praktische Idee nennt HERBART das unmittelbare Urteil, welche über ein rein geistig aufgefaßtes Willensverhältnis gefällt wird (WW. II, 352 Es gibt ihrer fünf (s. Ideen).

Praktische Philosophie ist die Philosophie des Praktischen (s. d. der Willenshandlungen in ihren ethisch-socialen Formen und Werten.

Die praktische Philosophie teilen die Aristoteliker ein in *φρόνησις* (Ethik *οἰκονομική*, *πολιτική* (Eth. Eudem. I, 8; über PLATO, ARISTOTELES s. praktisch Die Scholastiker unterscheiden von der *„scientia theoretica“* die *„scienti practica“* (vgl. THOMAS, Sum. th. I, 1, 4). — *„Practical philosophy“* (practic philosophia) bei F. BACON für die operative Physik (s. d.). Nach CHR. THO MASIUS ist die praktische Philosophie die Wissenschaft vom glückseligen Lebe (Einleit. in d. Sittenlehre 1692; Ausüb. d. Sittenl. 1696). CHR. WOLF definiert *„Scientia practica est scientia locomotivam facultatem vel etiam cognoscitivam determinandi ad actus externos vel internos voluntati et noluntati conformite exequendos vel omittendos“* (Philos. pract. § 2). *„Philosophia practic universalis est scientia affectiva practica dirigendi actiones liberas per regula generalissimas“* (l. c. § 3). Sie zerfällt in Ethik, Oekonomik, Politik. — Nach KANT ist alle Erkenntnis praktisch, die aussagt, *„was sein soll“* (Log. S. 135 Die Sittlichkeit (s. d.) ist das *„absolut Praktische“* (l. c. S. 136). Praktisch Philosophie *κατ᾽ ἐξοχήν* ist die Ethik (ib.); *„alle praktischen Sätze, die dasjenige was die Natur enthalten kann, von der Willkür als Ursache ableiten, gehören insgesamt zur theoretischen Philosophie als Erkenntnis der Natur; nur die jenigen, welche der Freiheit das Gesetz geben, sind dem Inhalte nach specifisch von jenen unterschieden. Man kann von den ersteren sagen: sie machen den praktischen Teil einer Philosophie der Natur aus, die letzteren aber gründen allein eine besondere praktische Philosophie“* (Üb. Philos. überh. S. 144) *„Praktische Sätze also, die dem Inhalte nach bloß die Möglichkeit eines vor gestellten Objects (durch willkürliche Handlung) betreffen, sind nur Anwendungen einer vollständigen theoretischen Erkenntnis und können keinen besondern Tei einer Wissenschaft ausmachen“* (l. c. S. 145). — Nach PLATNER zeigt di *„contemplative“* Philosophie, was der Mensch denken, die *„praktische“*, wie e handeln soll (Log. u. Met. S. 4). — Nach BOUTERWEK heißt die Philosophi praktisch, *„wenn sie zu ihrem Gegenstande die menschlichen Handlungen wählt, denen die Vernunft . . . einen Wert zuspricht“* (Lehrb. d. philos. Wissensch II, 3).

HERBART nennt die Ethik (s. d.) *„praktische Philosophie“*. Diese ist *„eine Lehre vom Tun und Lassen, von den unter Menschen zu treffenden Einrichtungen, vom geselligen und bürgerlichen Leben“* (Lehrb. zur Einleit.[5], S. 143; vgl. Encykl. d. Philos. S. 349 ff.). Nach ALLIHN ist die Aufgabe der praktischen Philosophie *„die Aufstellung dessen, was absolut gefällt und absolut mißfällt, in den einfachsten Ausdrücken“* (Grundl. d. allg. Eth. S. 21). — Nach L. KNAPP ist die praktische Philosophie die *„Erkenntnis der praktischen Phantasmen“*. Irrtümer (Syst. d. Rechtsphilos. S. 41). Sie zerfällt in Rechts- und Moralphilosophie (ib.). Nach WUNDT ist die wissenschaftliche Untersuchung praktisch, *„sobald sie sich mit menschlichen Willkürhandlungen und den geistigen Schöpfungen, die aus solchen hervorgehen, beschäftigt“* (Eth.[2], S. 6).

Praktische Vernunft s. Vernunft.

Prämissen (prämissae, *προτάσεις, λήμματα*): die Vordersätze des Schlusses

(s. d.). Vgl. ARISTOTELES, Anal. post. I 12, 77a 37; Top. VIII 1, 156b 21; SIGWART, Log. I², 424.

Präscienz: Vorherwissen Gottes. Vgl. Prädeterminismus, Prädestination.

Präsent (praesens): gegenwärtig, anschaulich gegeben. Nach HELMHOLTZ ist präsent dasjenige Empfindungsaggregat, das gerade zur Perception kommt (Vortr. u. Red. II⁴, 226). Präsentabilien sind die ganze Gruppe von Empfindungsaggregaten, welche durch eine gewisse Gruppe von Willensimpulsen in einer bestimmten Zeit herbeizuführen sind (ib.).

Präsentation (*„presentation“*, engl.): Vorstellung (s. d.), Anschauung, primäre Vergegenwärtigung, Erfassung eines Inhalts im Bewußtsein, im Unterschiede von der Erinnerungsvorstellung (*„representation“*). Nach A. BAIN ist *„presentation“* (oder *„intuition“*) *„the cognition of an object present to view, in all its circumstantials and definite relationships in space and in time“* (Ment. and Mor. Sc. p. 95). H. SPENCER unterscheidet präsentative, repräsentative, präsent-repräsentative, re-repräsentative Erlebnisse (Psychol. II, § 423). *„Presentation“* und *„representation“* unterscheidet u. a. HODGSON (Philos. of Reflect. I, 261 ff.). Nach BALDWIN umfaßt die *„presentation“* *„sense-perception“* und *„self-consciousness“* (Handb. of Psychol. I², ch. 6, p. 80 f.). Nach J. WARD steht jede *„presentation“* in Relation zum Subject und zu andern *„presentations“* (Encycl. Brit. XX, p. 41; vgl. p. 44 ff.). Vgl. Repräsentation, Presentationism.

Präsenzzeit s. Zeit.

Prästabilierte Harmonie s. Harmonie.

Prästabilismus: Standpunkt der Lehre von der prästabilierten Harmonie (s. d.). KANT nennt so auch die Ansicht, nach welcher die oberste Weltursache jedem Organismus die Anlage verliehen hat, mittelst deren er *„seinesgleichen hervorbringt und die Species sich selbst beständig erhält“* (Krit. d. Urt. § 81). Vgl. Evolution, Präformation.

Präsumtion (praesumtio): Voraussetzung aus Wahrscheinlichkeitsgründen, die bei der Beurteilung einzelner Fälle als Regel zugrunde gelegt wird (vgl. BACHMANN, Syst. d. Log. S. 305).

Praxis (πρᾶξις): Handlung (s. d.), praktische (s. d.) Tätigkeit, Wirksamkeit im Gegensatze zur Theorie (s. d.).

Preperception (engl.): Beeinflussung der sinnlichen durch die intellectuelle Aufmerksamkeit.

Prepologia: Anstandslehre, bei BAUMGARTEN ein Teil der Philosophie, wie die Emphaseologie, die Ausdruckslehre.

Presentationism nennt W. HAMILTON den *„natural realism“* (s. d.).

Prima philosophia s. Philosophie.

Primalitäten (primalitates) nennt CAMPANELLA das, wodurch ein Wesen seine Wesenheit erhält. *„Primalitas est, unde ens primitus essentiatur“* (Univ. philos. II, 2, 1). Aus den Primalitäten entstehen die Principien. *„Proprincipien“* sind *„ens“* und *„non-ens“*. Die Primalitäten des *„ens“* (Seienden) sind: Macht (potentia), Weisheit (sapientia), Liebe (amor); die des *„non-ens“* (Nichtseins): Unmacht (impotentia), Unweisheit (insipientia), Haß (inamor) (l. c. II, 2, 2). In Gott sind die Seins-Primalitäten unendlich. Vgl. Princip.

Primär: erster, wesentlicher, ursprünglicher Art. Die Psychologie (JODL u. a.) unterscheidet primäre und secundäre (tertiäre) Bewußtseinsvorgänge (s. d.) (vgl. GLOGAU, Abr. d. philos. Grundwiss. I, 202). Primary attention nennt LADD die primitive Aufmerksamkeit, die erste Form psychischer Betätigung. Primäre Qualitäten s. Qualitäten.

Primat: Vorrang, z. B. der praktischen Vernunft (s. d.) vor der theoretischen (KANT u. a.), des Willens (s. d.) vor dem Intellecte (SCHOPENHAUER u. a.). — KANT erklärt: *„Unter dem Primate zwischen zweien oder mehreren durch Vernunft verbundenen Dingen verstehe ich den Vorzug des einen, der erste Bestimmungsgrund der Verbindung mit allen übrigen zu sein. In engerer, praktischer Beurteilung bedeutet es den Vorzug des Interesses des einen, sofern ihm . . . das Interesse der andern untergeordnet ist“* (Krit. d. prakt. Vern. S. 144). Die reine praktische Vernunft hat das (den) Primat vor der theoretischen, weil sie das, was diese nicht zu erkennen und zu beweisen vermag, die Ideen und Ideale (s. d.), als Objecte des Glaubens sicherstellt. Auch J. G. FICHTE lehrt das Primat der praktischen Vernunft, insofern alles im Dienste der Pflicht, des Sittlichen steht (Syst. d. Sittenlehre S. 113: *„Alles geht aus vom Handeln, und vom Handeln des Ich“*). Vgl. Ethik, Sittlichkeit.

Primitiv: am Anfang der Entwicklung stehend (primitiver Mensch, primitives Bewußtsein u. dgl.).

Princip (principium, *ἀρχή*): Anfang, Ausgangspunkt, Ursprung, Grund, Voraussetzung. Princip ist alles, woraus das Dasein eines Etwas ursprünglich ableitbar, begreiflich ist, woraus etwas hervorgegangen ist, sich entwickelt hat. Realprincipien sind die Grundlagen, die *„Urgründe“* der Dinge (metaphysische Principien, s. Principien), Idealprincipien die Grundvoraussetzungen, Grundsetzungen des Denkens (der Denkinhalte), Erkennens, Handelns (theoretische und praktische Principien formaler und materialer Art).

Nach PLATO muß die Philosophie bis zu letzten *(„ersten“)*, ursprünglichen, unableitbaren Sätzen, Principien (*ἀρχαί*, Phaedr. 101 E; vgl. 107 B) zurückgehen. Vom Princip der Bewegung, *ἀρχὴ κινήσεως*, spricht Plato (Phaedr. 245 D); *ἀρχὴ γενέσεως* (Tim. 28 B, 29 E); Beweisgrund *ἀρχὴ ἀποδείξεως* (Phaedr. 245 C). ARISTOTELES versteht unter *ἐπιστημονικαὶ ἀρχαί* (Top. I 1, 100b 18) die selbstgewissen Anfänge, Grundlagen des Erkennens (s. Rationalismus). Das Princip ist die *πρώτη τῶν αἰτίων* (De gener. et corr. I 7, 324 a 27), das, woraus etwas ist oder wird oder erkannt wird: *πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γιγνώσκεται· διὸ ἥ τε φύσις ἀρχὴ καὶ τὸ στοιχεῖον καὶ ἡ διάνοια καὶ προαίρεσις καὶ οὐσία καὶ τὸ οὗ ἕνεκα* (Met. V 1, 1012 b 34 squ.: vgl. Principien). Die Stoiker unterscheiden Elemente und (ewige) Principien: *διαφέρειν δέ φασιν ἀρχὰς καὶ στοιχεῖα· τὰς μὲν γὰρ εἶναι ἀγενήτους καὶ ἀφθάρτους, τὰ δὲ στοιχεῖα κατὰ τὴν ἐκπύρωσιν φθείρεσθαι· ἀλλὰ καὶ ἀσωμάτους εἶναι τὰς ἀρχὰς καὶ ἀμόρφους, τὰ δὲ μεμορφῶσθαι* (Diog. L. VII 1, 134).

ALBERTUS MAGNUS erklärt: *„Principium est nomen significans essentiam“* (Sum. th. I, 41, 1). *„Primum principium (Urprincip) est, quod esse non habet ab alio, sed a se ipso, et facit debere esse in omnibus, quae sunt“* (l. c. II, 3, 1). Nach THOMAS ist Princip alles, *„a quo aliquid procedit quocumque modo“* (Sum. th. I, 33, 1 c), *„quod est primum aut in esse rei . . . aut in fieri rei . . .*

aut in rei cognitione" (5 met. 1 b). Es ist zu unterscheiden: „*principium activum, passivum, agens, finale, circa quod, ex quo* (= ἀρχὴ περὶ ὅ τε καὶ ἐξ οὗ", Aristoteles, Anal. post. I 32, 88 b 27) (1 anal. 43 m). — Nach GOCLEN ist Princip „*primum, unde aliquid aut est, aut fit, aut cognoscitur*" (Lex. philos. p. 870). Nach MICRAELIUS ist Princip „*a quo aliud procedit, seu est origo processionis alterius, unde aliquid emanat*" (Lex. philos. p. 894). Es gibt: „*principia logica*" oder „*technica (cognoscendi)*", „*realia*" oder „*essendi*". Die Erkenntnisprincipien sind „*ratio quaedam, per quam tanquam per se totam innotescit aliud*" (Lex. philos. p. 894). — Nach HOBBES werden die Principien der Wissenschaft constructiv aufgestellt: „*Principia sunt artis sive constructionis, non autem scientiae et demonstrationis.*" Nach CHR. WOLF ist Princip „*quod in se continet rationem alterius*" (Ontolog. § 866; s. Grund); so auch BAUMGARTEN (Met. § 307). BERKELEY versteht unter „*principles*" Grundsätze, Elemente des Erkennens (Principl., Einl. IV); HUME sowohl allgemeine Sätze, Einsichten als auch die realen Gründe von Erscheinungen (vgl. Treat., übers. von Lipps, Einl. S. 1). REID versteht unter „*principles*" Grundannahmen des „*Gemeinsinnes*" (s. Principien). CONDILLAC erklärt: „*Principe est synonyme de commencement*" (Log. II, 6). DESTUTT DE TRACY meint: „*Les seuls vrais principes, ce sont les faits*" (El. d'idéol. IV, p. 22). Nach J. BENTHAM ist „*principle*" „*applied to any thing which is conceived to serve as a fondation or beginning to any series of operation in the present case*" (Introd. I, ch. 1, p. 3).

KANT nennt „*Erkenntnis aus Principien*" diejenigen, wodurch das Besondere im Allgemeinen begrifflich erkannt wird (Krit. d. r. Vern. S. 265). Principien sind „*synthetische Erkenntnisse aus Begriffen*", „*comparative*" Principien allgemeine, aber nicht letzte Sätze (l. c. S. 266). Die „*Kritik der reinen Vernunft*" (s. d.) sucht die Kategorien (s. d.) nach Principien auf. Subjectives Princip des Erkennens ist die transcendentale Apperception (s. d.). KRUG versteht unter den „*obersten Principien der philosophischen Erkenntnis*" „*Gründe und Grundsätze, welche unmittelbar oder durch sich selbst gewiß . . . sind*" (Fundamentalphilos. S. 48; Handb. d. Philos. I, 36 ff.). Die Principien werden postuliert (Handb. d. Philos. I, 37). Es gibt Real- und Idealprincipien (l. c. S. 37 ff.), Material- und Formalprincipien (l. c. S. 39 ff.). Oberstes Materialprincip der philosophischen Erkenntnis ist der Satz: „*Ich bin tätig*" (l. c. S. 40); oberstes Formalprincip die Forderung absoluter Harmonie in aller Tätigkeit des denkenden Ich (l. c. S. 42). FRIES erklärt Princip als „*höchstes Allgemeines in unsern Vorstellungen, welches nicht wieder in anderer Hinsicht ein Besonderes sein kann*" (Syst. d. Log. S. 268). ESCHENMAYER definiert: „*Princip ist, was ein ganzes System von Begriffen zur Einheit verknüpft*" (Psychol. S. 106). Nach HILLEBRAND ist Princip „*der Begriff, insofern er in seiner Allgemeinheit sich zugleich als sein eigener Grund construiert*" (Philos. d. Geist. II, 89). Nach BACHMANN ist Princip „*das Erste jeder Art für irgend eine Reihe, insofern sie daraus entspringt und sich aus ihm herleiten läßt*" (Syst. d. Log. S. 478 f.). K. ROSENKRANZ erklärt: „*Als Princip ist die Idee die Existenz ihrer selbst als der unmittelbaren Einheit des Begriffs und seiner Realität.*" „*Sie ist Princip, weil sie nicht aus anderem, nur aus sich selber hervorgeht*" (Syst. d. Wissensch. S. 119 ff.). Nach HERBART sind Principien „*diejenigen Begriffe oder Verbindungen von Begriffen, welche zu Anfangspunkten im Philosophieren dienen können*" (Lehrb. zur Einl.[5], S. 53). L. GEORGE bemerkt: „*Die Urteilsbildung über einen Gegenstand, welche es zu einem vollständigen Begriff*

von demselben bringt, gibt die Erkenntnis des Princips" (Lehrb. d. Psychol. S. 504). Nach VOLKMANN sind Principien jene Erkenntnisse, „*von welchen man bei Lösung des Problems auszugehen hat*" (Lehrb. d. Psychol. I[4], 3). Vgl. Principien, Ursprung.

Princip der Dynamogenesis (BALDWIN): „*Jeder organische Reiz wirkt dahin, Veränderungen in den Bewegungen hervorzurufen*" (Entwickl. d. Geist. S. 153).

Princip der Einfachheit (Simplicitätsprincip): Annahme möglichst weniger, einfacher Principien, Gesetze, Regeln des Naturgeschehens. „*Principia non sunt multiplicanda praeter necessitatem.*" Das Simplicitätsprincip in Anwendung auf die Natur bei GALILEI (Opp. XIII, p. 154) u. a. Vgl. Lex parsimoniae.

Princip der Gegenwirkung s. Wirkung.

Princip der geschlossenen Naturcausalität s. Parallelismus (psychophysischer).

Princip der kleinsten Action oder des kleinsten Kraftmaßes („*Loi de la moindre action*", MAUPERTUIS): Die Änderungen, die in der Natur oder in der Psyche statthaben, gehen mit der möglichst kleinen Tätigkeitsmenge, Kraftstärke vor sich, die größtmögliche Wirkung wird mit dem geringsten Aufwand an Kraft zu erzielen gesucht (Ökonomieprincip, s. d.). Das Princip ist schon angedeutet bei SPINOZA, LEIBNIZ (Erdm. p. 147). VOLTAIRE erklärt: „*La nature agit toujours par les voies les plus courtes*" (Oeuvr. I, p. 163). MAUPERTUIS' „*loi de la moindre action*" besagt, es sei, wenn in der Natur eine Veränderung stattfindet, die zu dieser Veränderung angewandte Tätigkeit die möglichst kleine (Essai de cosmolog. 1750). Die Action nähert sich immer mehr der möglichst großen Ökonomie. Dieses Princip erfährt seine Weiterbildung von L. EULER, LAGRANGE (als „*Princip der größten oder kleinsten lebendigen Kraft*", Mécan. analyt. II, sct. III, 6), JACOBI (Vorles. üb. Dynam. S. 45), W. HAMILTON, GAUSS („*Princip des kleinsten Zwanges*", WW. V, 25), psychologisch von R. AVENARIUS („*Princip des kleinsten Kraftmaßes*", s. Ökonomie), E. MACH (s. Ökonomie; vgl. dagegen P. STERN, Probl d. Gegebenh. S. 18 ff.), DU PREL, PORTIG, LOMBROSO, FERRERO (L'inertie mentale et la loi du moindre effort, Revue philos. 1894), G. VILLA (Einl. in d. Psychol S. 447), W. R. B. GIBSON (The principle of least action as a psychological principle, Mind 1900), H. JÄGER (Das Princip des kleinsten Kraftmaß. in d Ästhet., Vierteljahrsschr. f. Philos. 5. Bd., S. 415 ff.; schon bei HEMSTERHUIS Sur les désirs; vgl. Ästhetik), G. SIMMEL: „*Princip des kleinsten moralischen Zwanges, d. h. die Tatsache, daß der Zwang, der unsern Willen ursprünglich durch äußere Macht beherrschte, sich allmählich in autonomen Willen verwandelt die Widerstände, welche in uns jener Macht entgegenwirken, werden so oft gebrochen, bis sie sich überhaupt nicht mehr erheben*" (Einl. in d. Moralwiss. I, 58 Vgl. JAMES, Princ. of Psychol. II, 188, 239 f. — Vgl. Ökonomie.

Principia demonstrandi: Beweisgründe. Vgl. Beweis.

Principialcoordination s. Empiriokriticismus.

Principien, logische, erkenntnistheoretische (REID u. a.), s. Rationalismus.

Principien, metaphysische (ἀρχαί): Anfänge, Seinsgrundlagen, Urgründe der Dinge, aus welchen sie hervorgehen. Die metaphysische Principienlehre löst das mythologische (s. d.) Denken ab. Als Princip der Dinge gilt bald ein bestimmter Stoff, bald ein Stoff schlechthin, bald ein Formales, Geistiges.

Das Wasser als Princip tritt schon bei HOMER auf: Ὠκεανός, ὅσπερ γένεσις πάντεσσι τέτυκται (Iliad. XIV, 246, 201; vgl. Plato, Crat. 402). Dann bei THALES: Ἀρχὴν δὲ τῶν πάντων ὕδωρ ὑπεστήσατο (Diog. L. I 1, 27). Aus Wasser, zu Wasser wird alles: ἐξ ὕδατος γάρ φησι πάντα εἶναι καὶ εἰς ὕδωρ πάντα ἀναλύεσθαι (Stob. Ecl. I 10, 290). Denn das Leben erwächst aus Feuchtem: στοχάζεται δ' ἀεὶ ἐκ τούτου, ὅτι πάντων τῶν ζῴων ἡ γονὴ ἀρχή ἐστιν, ὑγρὰ οὖσα . . . δεύτερον, ὅτι πάντα φυτὰ ὑγρῷ τρέφεται καὶ καρποφορεῖ, ἀμοιροῦντα δὲ ξηραίνεται· τρίτον, ὅτι καὶ αὐτὸ τὸ πῦρ τὸ τοῦ ἡλίου καὶ τῶν ἄστρων ταῖς τῶν ὑδάτων ἀναθυμιάσεσι τρέφεται καὶ αὐτὸς ὁ κόσμος (l. c. I 10, 292); διὸ καὶ τὴν γῆν ἐφ' ὕδατος ἀπεφαίνετο εἶναι, λαβὼν ἴσως τὴν ὑπόληψιν ταύτην ἐκ τοῦ πάντων ὁρᾶν τὴν τροφὴν ὑγρὰν οὖσαν καὶ αὐτὸ τὸ θερμὸν ἐκ τούτου γιγνόμενον καὶ τούτῳ ζῶν . . . διά τε δὴ τοῦτο τὴν ὑπόληψιν λαβὼν ταύτην, καὶ διὰ τὸ πάντων τὰ σπέρματα τὴν φύσιν ὑγρὰν ἔχειν, τὸ δ' ὕδωρ ἀρχὴν τῆς φύσεως εἶναι τοῖς ὑγροῖς (Aristot., Met. I 3, 983b 20 squ.). Nach ANAXIMENES ist Princip die Luft: οὗτος ἀρχὴν ἀέρα εἶπε (Diog. L. II, 2, 3; Stob. Ecl. I 10, 296; Aristot., Met. I 3, 984a 5). Die Luft ist beseelt: οἷον ἡ ψυχὴ ἡ ἡμετέρα ἀὴρ οὖσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει (Stob. Ecl. I 10, 296). Auch DIOGENES VON APOLLONIA hält die Luft für das vernünftige Princip der Dinge. Dieses ist μέγα καὶ ἰσχυρόν καὶ ἀΐδιόν τε καὶ ἀθάνατον καὶ πολλὰ εἰδός, hat νόησις, beherrscht alles, πάντα καὶ κυβερνᾶσθαι καὶ πάντων κρατεῖν, ist allem immanent, ἐν παντὶ ἐνεῖναι (Simpl. in Arist. Phys. 152, 22). Auch nach IDAEUS AUS HIMERA ist die Luft Princip (Sext. Empir. adv. Math. IX, 360). HERAKLIT bestimmt das Urwesen als (vernünftiges) „*Feuer*", das bald erlischt, bald neu sich entzündet: κόσμον τόνδε τὸν αὐτὸν ἁπάντων οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα (Clem. Alex., Strom. V, 559). Ἐκ πυρὸς τὰ πάντα συνεστάναι καὶ εἰς τοῦτο ἀναλύεσθαι (Diog. L. IX 1, 7; Aristot., Met. I 3, 984a 7; Stob. Ecl. I 10, 304). Wasser und Erde sind πυρὸς τροπαί (vgl. Logos, Welt). Als Feuer faßt das materielle Princip der Dinge auch HIPPASUS auf. ANAXIMANDER nennt als Princip das Apeiron (s. d.), ANAXAGORAS die Homöomerien (s. d.) und den „*Geist*" (s. d.), EMPEDOKLES die Elemente (s. d.), DEMOKRIT die Atome (s. d.) und das „*Leere*" (s. Raum), die Eleaten das Sein (s. d.), die Pythagoreer ein Formprincip, die Zahl (s. d.), PLATO die Ideen (s. d.) und die „*Materie*" (s. d.). ARISTOTELES stellt als formale Principien auf: Form (εἶδος), Stoff (ὕλη), Ursache (αἰτία), Zweck (οὗ ἕνεκα), die er auch auf zwei, Form (s. d.) und Materie (s. d.), zurückführt (τὰ αἴτια λέγεται τετραχῶς, ὧν μίαν μὲν αἰτίαν φαμὲν εἶναι τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι, . . . ἑτέραν δὲ τὴν ὕλην καὶ τὸ ὑποκείμενον, τρίτην δὲ ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, τετάρτην δὲ τὴν ἀντικειμένην αἰτίαν ταύτῃ, τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τἀγαθόν, τέλος γὰρ γενέσεως καὶ κινήσεως πάσης τοῦτ' ἐστίν, Met. I, 3; vgl. V, 2; VIII, 4; Phys. II, 3). Die Stoiker kennen zwei Principien: das Tätige (τὸ ποιοῦν) und das Leidende (τὸ πάσχον) (Diog. L. VII, 134), ersteres ist das alles durchdringende göttliche Pneuma (s. d.), letzteres die Materie (s. d.). — Nach PLUTARCH gibt es ein gutes und ein böses Princip

(De Isi et Osir. 45; so schon im Parsismus, auch bei den Ägyptern). PLOTIN leitet alles aus dem „*Einen*“ (s. d.) ab. GALEN fügt zu den vier Aristotelischen Principien noch das *δι' οὗ* (Mittelursache) hinzu (De usu part. corp. hum. VI, 13).

PARACELSUS bestimmt als Principien der Materie „*sulphur, sal, mercur*“ (Meteor. p. 72 ff.). Nach PATRITIUS ist im Urprincip alles potentiell enthalten (Panarch. I, p. 1 ff.; IV, 7 f.), es ist „*Un-omnia*“ (l. c. VII, p. 12 ff.). TELESIUS lehrt zwei Principien, Grundkräfte: Wärme und Kälte; erstere wirkt verdünnend, belebend, letztere zieht zusammen, läßt erstarren; beide sind unkörperlich (De nat. rer. I, p. 2 ff.). Auch CAMPANELLA betrachtet Wärme und Kälte als Principien, Grundkräfte (De sensu rer. III, 5; Univ. philos. I, 9, 12). Nach J. B. VAN HELMONT wirkt in jedem Dinge ein „*principium vitale et seminale*“ (Caus. et init. rer. nat. p. 33 f.). NICOLAUS TAURELLUS nimmt als Principien Gott und die Natur an (Philos. triumph.). Als Naturprincipien betrachtet RÜDIGER: Leben (Seele), Äther (Licht), Luft (auch Erde) (Physica divina, 1716). — SCHELLING bestimmt als Seinsprincipien (im Absoluten): „*1) das blinde, für sich grenzen-, darum auch verstandlose Sein: wir wollen dies auch das reale Princip nennen; 2) das ihm entgegengesetzte, welches die Ursache der Begrenzung, des Maßannehmens und eben dadurch der Erkennbarkeit, mit einem Wort des Subjectivwerdens jenes ersten ist; wir wollen dieses das ideale Princip nennen*“ (WW. I 10, 242; vgl. Apeiron: Pythagoreer, Plato). Aus dem Zusammenwirken zweier entgegengesetzter Principien geht erst das Erkennbare wie das Erkennende hervor (l. c. S. 246). — Über Seinsprincip im weiteren Sinne vgl. Gott, Pantheismus, Materialismus, Spiritualismus, Monismus, Identitätslehre, Dualismus, Materie, Kraft, Sein, Wille (BÖHME).

Principium inseparabilium et inconjungibilium: Princip fester, denknotwendiger Fundamentalsätze (z. B.: Jede Substanz muß irgendwann sein) (CRUSIUS).

Priori, A s. A priori.

Priorität: Zuerstsein, Vorrang.

Privation (privatio, *στέρησις*): Beraubung, Mangel, eine Art der Negation (s. d. u. Beraubung). Vgl. SIGWART, Log. I^2, 167.

Privative Merkmale: Prädicate, die das Fehlen von (natürlichen) Merkmalen ausdrücken. Vgl. SIGWART, Log. I^2, 365.

Proärese (*προαίρεσις*): Vorsatz (s. d.), Entschluß (s. d.). Vgl. ARISTOTELES, Eth. Nic. III 4, 1111 b 4 squ.; III 4, 1112 a 15; III 4, 1113 a 11.

Probabel (probabilis): wahrscheinlich (s. d.). Probabilität: Wahrscheinlichkeit (s. d.). Probabilitätsurteile: Wahrscheinlichkeitsurteile.

Probabilismus: Wahrscheinlichkeitsstandpunkt: 1) theoretisch = eine Art des Skepticismus (s. d.), 2) praktisch, ethisch: subjectives, nicht streng normiertes ethisches Verhalten, das Handeln schon nach demjenigen Motiv, welches als hinreichend gut erscheint. Nach KANT ist Probabilismus der Grundsatz, „*daß die bloße Meinung, eine Handlung könne wohl recht sein, schon hinreichend sei, sie zu unternehmen*“ (Relig. S. 202).

Probatio: Beweis (s. d.). Probatio circularis: Zirkelbeweis (s. d.).

Problem (*πρόβλημα*, *„Vorwurf"*, Hingestelltes) ist eine der Beantwortung harrende Frage, eine Forschungsaufgabe. Die Art der Problemstellung ist von großer Wichtigkeit für die Entwicklung des wissenschaftlichen und philosophischen Denkens. Die philosophischen Probleme (s. unten) gehen aus dem Streben des Denkens, Einheit und Zusammenhang seiner Inhalte zu erzielen, und aus dem Bedürfnisse des (gemütvollen) Wollens nach Einheit und Festigkeit des Wertens hervor. Die Kunst der Problemstellung beginnt eigentlich mit SOKRATES, wird von PLATO, ARISTOTELES (vgl. Problem.) u. a. weiter ausgebildet (s. Aporem). — Nach MICRAELIUS ist *„problema" „propositio habens interrogationem, adeoque perquisitio rerum dubiarum et coniectura, qua ea, quae magis remotiora sunt in natura, quodam mentis acumine magis, quam certa indagine explorantur"* (Lex. philos. p. 902; vgl. LEIBNIZ, Nouv. Ess. IV, ch. 2, § 7). KANT erklärt: *„Probleme (problemata) sind demonstrable, einer Anweisung bedürftige Sätze oder solche, die eine Handlung aussagen, deren Art der Ausführung nicht unmittelbar gewiß ist"* (Log. S. 175). — Nach HEYMANS entstehen Probleme in der Wissenschaft, *„so oft gegebene Erscheinungen mit allgemeinen Sätzen, welche uns evident erscheinen, in Widerspruch geraten"* (Ges. u. Elem. d. wiss. Denk. S. 7). — Die philosophischen Probleme lassen sich auf folgende Hauptfragen zurückführen: I. Theoretische: 1) Erkenntnisprobleme (s. d.); 2) metaphysische Probleme (s. d.): a. ontologisches, b. kosmologisches Problem. II. Praktische (ethische): 1) Sittlichkeitsursprung; 2) Wertprobleme (s. d.). Besondere philosophische Probleme sind u. a.: das Causalitäts-, Außenwelts-, Ich-, Seelen-, Wechselwirkungs-, Freiheits-, Gottes-, Unsterblichkeitsproblem. Nach HÖFFDING gibt es vier Hauptprobleme: *„I. Das Problem von der Natur des Bewußtseinslebens (das psychologische Problem), II. das Problem von der Gültigkeit der Erkenntnis (das logische Problem), III. das Problem von der Natur des Daseins (das kosmologische Problem) und IV. das Wertungsproblem (das ethisch-religiöse Problem)"* (Philos. Probl. S. 3; vgl. Gesch. d. neuern Philos. I). Vgl. FLÜGEL, Die Probleme d. Philos. 1876 und die Einführungen in die Philosophie von PAULSEN, KÜLPE, H. CORNELIUS, JERUSALEM, WUNDT, EISLER u. a.

Problematisation (Problemstellung) und Deproblematisation (Problemlösung) sind nach R. AVENARIUS Momente jedes Erkenntnisprocesses, im Fortschritte vom Unbekannten zum Bekannten in *„Abhängigkeit"* von Änderungen im *„System C"* (s. d.), nämlich von der *„Vitaldifferenz"* (s. d.) bezw. deren Aufhebung (Krit. d. rein. Erf. II, 776 ff.).

Problematisch: fraglich, ungewiß, zweifelhaft, unentschieden. KANT nennt einen Begriff problematisch, *„der keinen Widerspruch enthält, der auch als eine Begrenzung gegebener Begriffe mit anderen Erkenntnissen zusammenhängt, dessen objective Realität aber auf keine Weise erkannt werden kann"* (Krit. d. r. Vern. S. 235). Vgl. Noumenon, Zweifel.

Problematische Naturen nennt GOETHE Charaktere, die *„keiner Lage gewachsen sind, in der sie sich befinden, und denen keine genug tut; daraus entsteht der ungeheure Widerstreit, der das Leben ohne Genuß verzehrt"* (Sprüche in Prosa II, 127).

Problematische Urteile: S kann (nicht) P sein, S ist möglicherweise, vielleicht (nicht) P, sind nach KANT Urteile, *„wo man das Bejahen oder*

Verneinen als bloß möglich (beliebig) annimmt“ (Krit. d. r. Vern. S. 92; Log. S. 169 f.). Vgl. SIGWART, Log. I², 229 ff.

Proceß (processus, Fortschritt, Hervorgehen): zusammenhängender, gesetzmäßig ablaufender Vorgang; auch Verfahren, Methode („*processus ad impossibile*“, „*processus compositionis et resolutionis*“: THOMAS, Sum. th. I. II, 14, 5 c). — HEGEL bestimmt die „*Idee*“ (s. d.), die objective Vernunft, welche die absolute Wirklichkeit ist, als dialektischen (s. d.) Proceß der Entwicklung durch eine Reihe von Momenten (s. d.) hindurch vom An-sich (s. d.) bis zum absoluten Geist (s. d.). Der „*ewige göttliche Proceß*“ ist „*ein Strömen nach zwei entgegengesetzten Richtungen, die sich schlechthin in einem begegnen und durchdringen*“ (Naturphilos. S. 41). Nach HILLEBRAND ist der Proceß „*das Selbstbewußtsein der ewigen Realität des Geistes in der unendlichen Reihe der realen geistigen Singularitäten*“ (Philos. d. Geist. II, 268). Gott ist (wie nach Hegel) Resultat des geistigen Processes, „*aber nicht als erst werdendes, sondern als ein ewig seiendes und damit ewig hypostasiertes Resultat*“ (ib.). Nach O. CASPARI hat ein Proceß nur im Endlichen statt, das All ist ewig und vollkommen (Zusammenh. d. Dinge S. 100). Nach SCHUBERT-SOLDERN ist Proceß „*die durch den Inhalt bestimmte continuierliche Folge von Daten*“ (Gr. ein. Erk. S. 149). Jeder Begriff, jedes Ding ist ein Proceß (ib.).

BENEKE versteht unter Proceß „*alle Entwicklungen, alles Geschehen*“. „*Grundproceß*“ ist „*dasjenige Geschehen, welches sich für mehrere andere als das ihnen gemeinsam zum Grunde liegende einfache ergibt*“ (Lehrb. d. Psychol.³, § 19). Vier seelische Grundprocesse gibt es: 1) „*Von der menschlichen Seele werden, infolge von Eindrücken oder Reizen, die ihr von außen kommen, sinnliche Empfindungen gebildet*“ (l. c. § 22). — 2) „*Der menschlichen Seele bilden sich fortwährend neue Urvermögen an*“ (l. c. § 24). — 3) „*Alle Entwicklungen unseres Seins sind in jedem Augenblicke unseres Lebens bestrebt, die in ihnen beweglich gegebenen Elemente gegeneinander auszugleichen*“ (l. c. § 26). Alles von der Seele fest Erworbene erhält sich und wird zu „*Angelegtheiten*“ (l. c. § 27). — 4) „*Gleiche Gebilde der menschlichen Seele und ähnliche nach Maßgabe der Gleichheit ziehen einander an oder streben, miteinander nähere Verbindungen einzugehen*“ (l. c. § 35).

Processio (oder „*egressus*“): Hervorgang, z. B. „*eductio principalis a suo principio*“ (THOMAS, 1 sent. 13, 1, 1 c), insbesondere des Heil. Geistes aus Gott (vgl. ALBERTUS MAGNUS, Sum. th. I, 31; PETRUS LOMBARDUS, Sentent. I, 14, 1). — Bei SCOTUS ERIUGENA bedeutet „*processio*“ die Entfaltung der Welt aus Gott mittelst der „*causae primordiales*“ (De divis. nat. III, 17; 25). „*In suis theophaniis incipiens apparere, veluti ex nihilo in aliquid dicitur procedere*“ (l. c. III, 19). NICOLAUS CUSANUS spricht von der „*processio ab unitate*“ (De doct. ignor. I, 9).

Processus illicitus s. Wille.

Product: Erzeugnis (physische, psychische Producte).

Production: Erzeugung, Hervorbringung (vgl. CHR. WOLF, Ontolog. § 690).

Productiv: erzeugungsfähig, schöpferisch, z. B. productive Phantasie (s. d.).

Progreß (progressus): Fortschritt (s. d.), besonders von der Bedingung zum Bedingten. Progressive Methode: die deductive (s. d.), vom Allgemeinen zum Besondern schreitende Methode. Progressus in infinitum: Fortschritt zum Unendlichen (s. d.). Vgl. Sorites.

Prohäresis s. Proäresis, Wahl.

Project ist nach SIGWART *„die Vorstellung eines Künftigen“* als möglicher Gegenstand eines Wollens (Klein. Schrift. II, 120). Ähnlich A. HÖFLER.

Projection (projicere, hinauswerfen, hinausverlegen) der Empfindung: *„Hinausverlegung“* des Empfindungsinhaltes (des Tast- und Gesichtssinnes) nach außen, in den Raum, Körper, als Qualität eines solchen. Die Projection besteht psychisch in einer eigenartigen Association der Empfindungsinhalte des Gesichtssinnes mit denen des Tastsinnes, im Allgemeinen in dem Vorgang der Synthese (s. d.) von Empfindungsinhalten zu einer räumlichen, zu einer Körpervorstellung, nicht in einer wirklichen Hinausverlegung eines innerlichen, subjectiven Zustandes in einen objectiven, außerhalb des Bewußtseins und des Psychischen gelegenen, transcendenten Raum. Die Projection ist von der Localisation (s. d.) zu unterscheiden.

Über das *„Aufrechtsehen“*, welches bald physikalisch, bald physiologisch, bald psychologisch erklärt wird (Projicierung der Eindrücke in der Richtung der sie erzeugenden Strahlen nach außen, Umkehrung des Bildes, Berichtigung durch den Tastsinn, Orientierung durch Muskel- oder Bewegungsempfindungen u. dgl.) vgl.: TELESIUS (De nat. rer. VII, p. 297 f.), DESCARTES (Dioptr. VI, 10), CONDILLAC (Trait. d. sensat. III, 3, § 15 f.), BERKELEY (Theory of vision 93ff.), PRIESTLEY, REID, PLATNER (Neue Anthropol. § 385), GASSENDI, NEWTON, HARTLEY, J. MÜLLER (Zur vgl. Psychol. 671), FRIES (Anthropol. § 40), E. REINHOLD (Psychol. § 122), TOURTUAL, LOTZE (Med. Psychol. § 316 ff.), BAIN, LEWES, VOLKMANN, DROBISCH (Empir. Psychol. § 47), ULRICI (Leib und Seele S. 178), J. H. FICHTE (Psychol. I, 352), SCHOPENHAUER (Üb. d. Sehen), WUNDT (Grdz. d. physiol. Psychol. I[4]), HELLPACH (Grenzwiss. d. Psychol. S. 148) u. a.

Nach HOBBES beruht die Projection auf der Hinausverlegung der Empfindung in die Richtung, von welcher der Reiz das Bewußtsein zur Reaction gegen dasselbe veranlaßt (De corp. C. 25, 2; De hom. XI, 1; Leviath. 1; vgl. Empfindung: PROTAGORAS). SPINOZA bemerkt: *„Si humanum corpus affectum est modo, qui naturam corporis alicuius externi involvit, mens humana idem corpus externum ut actu existens, vel ut sibi praesens contemplabitur, donec corpus afficiatur affectu, qui eiusdem corporis existentiam vel praesentiam secludat“* (Eth. II, prop. XVII—XVIII). CONDILLAC beantwortet die Frage: *Comment le sentiment peut-il s'étendre au delà de l'organe qui l'éprouve et qui le limite?“* so: *„Mais en considérant les propriétés du toucher, on eût reconnu qu'il est capable de découvrir et d'apprendre aux autres sens à rapporter leurs sensations aux corps qui y sont répandus“* (Trait. de sensat. I, ch. 11, § 1; II, ch. 7, § 16; IV, ch. 8, § 2). Nach REID fügt das Bewußtsein zu jeder Empfindung die Vorstellung der Lage hinzu (Inquir. VI, 8). Das *„Gesetz der excentrischen Empfindung“* formuliert zuerst TETENS: *„Wir setzen eine jede Empfindung in das Ding hin, in dessen gleichzeitigen Empfindungen sie wie ein Teil in einem Ganzen enthalten ist. Kurz, jede Empfindung wird dahin gesetzt, wo wir sie empfinden“* (Philos. Vers. I, 415). — ESCHENMAYER meint: *„Jeder physische Eindruck, der eine bestimmte Sinnesart afficiert, erscheint als eine*

specifische Fraction, die sich nie zur Einheit erheben kann. Die Seele muß daher den Bruch als verschieden von der Einheit, d. h. außer dem Gemeinsinn befindlich, wahrnehmen und mithin den Ort seines Eindrucks außerhalb des Gehirns wie das Farbenspiel jenseits des Prisma, setzen" (Psychol. S. 38 f.). SCHOPENHAUER erklärt die Projection durch unbewußte Schlüsse (s. Object), ähnlich HELMHOLTZ (s. Inductionsschluß); in anderer Weise wird sie erklärt von HEGEL, J. MÜLLER (Lehrb. d. Physiol. II, 268), E. H. WEBER (Wagners Handwörterb. III 2, 482), FORTLAGE (Psychol. II, 337), LOTZE (Med. Psychol. S. 368), HAGEMANN (Psychol. S. 50), A. LANGE, E. v. HARTMANN (Philos. d. Unbew.[3], S. 270), VOLKMANN (Lehrb. d. Psychol. II[4], 125), A. MAYER (Monist. Erk. S. 31 f.) u. a. CZOLBE spricht von der Projection des „*Bewußtseinsraumes*" und von der „*excentrischen Erscheinung*" (Gr. u. Urspr. d. menschl. Erk. S. 219). Nach LAZARUS findet die Projection unter Anleitung des Muskelgefühles statt (Leb. d. Seele II[2], 116). SERGI erklärt sie durch Annahme eines „*recurrierenden Nervenstroms*" (Psychol.). — ÜBERWEG betont: „*Eine eigentliche Projection nach außen hin . . . ist nicht denkbar*". „*Die Empfindung ist ja nicht ein Ding, welches hinausgeworfen wird und jenseits des Organismus bestehen könnte*" (Welt- u. Lebensansch. S. 322). Die Projection im eigentlichen Sinne des Wortes leugnet C. STUMPF (Entsteh. d. Raumvorst. S. 190). RIEHL erklärt: „*Unsere Gesichtswahrnehmungen sind einfach da, wo sie erscheinen*" (Philos. Krit. II 2, 56). Die sog. Projection der Bilder ist nichts als „*die Association derselben mit gleichzeitigen Empfindungen des Tastsinnes*" (l. c. S. 58). Ähnlich JODL (Lehrb. d. Psychol. S. 553), welcher bemerkt: „*Jeder sichtbare leuchtende Punkt der Außenwelt hat seinen entsprechenden Bildpunkt auf der Netzhaut, und dieser wird auf seinen entsprechenden leuchtenden Punkt zurückbezogen*" (Lehrb. d. Psychol. S. 325). Externalisation ist „*jener Vorgang, durch welchen ein Empfindungsphänomen an irgend einen Punkt des den Leib umgebenden Raumes verlegt wird*" (l. c. S. 553). SCHUPPE betont: „*Der Raum, welchen die Empfindungsinhalte erfüllen, kann nicht als außerseelische Wirklichkeit ,an sich' existieren; wie sollte es die Seele machen, im Acte der Projection ihre Empfindungen aus sich heraus in ihn hinein zu befördern*" (Log. S. 13 ff.). Auch R. WAHLE bestreitet die Projection als Act. „*Es existiert einfach, im Anschlusse an die Leibesflächen, eine Flächenwelt*" (Das Ganze d. Philos. S. 266 f.). Die Extensität ist eine ursprüngliche Eigenschaft der Vorstellungen (l. c. S. 209 ff.). W. JAMES leugnet gleichfalls die „*excentric projection*" (Princ. of Psychol. II, 31 ff., 42; vgl. LADD, Phys. Psychol. p. 385, 387 u. a. englische u. französ. Psychologen). Auch die Gefühle deuten auf einen Gegenstand als Ursache des gegebenen Bewußtseinszustandes (Wille zum Glaub. S. 90). — Nach ZIEHEN ist excentrische Projection „*die Tatsache, daß, wenn ein Reiz nicht auf Nervenendigungen wirkt, sondern auf den Nervenstamm, die ausgelöste Empfindung regelmäßig in die peripheren Ausbreitungen des Nerven verlegt wird*" (Leitfad. d. physiol. Psychol.[2], S. 56). Vgl. SIGWART, Log. II[2], 71; J. SOCOLIU, Grundprobl. d. Philos. S. 183 ff. Vgl. Object, Wahrnehmung.

Projection, erkenntnistheoretische: Übertragung von Bestimmtheiten des Ich (s. d.), des Innenseins auf die Objecte der Sinneswahrnehmung (= Introjection, s. d.). TEICHMÜLLER betont: „*Von uns selbst, wo alles im Bewußtsein klar ist, geht die Erkenntnis der Natur aus; denn nichts ist uns näher als wir selbst, da wir die ganze Natur erst uns gegenüber erhalten*

wenn wir unsere Anschauungen projicieren oder sie aus unseren Begriffen erschließen" (Neue Grundleg. S. 202). — AARS versteht unter „*Projectionsbegriffen*" Begriffe objectiver Existenz, welche die Bewußtseinsgrenze übersteigen (Zur psychol. Anal. d. Welt 1900: Projectionsphilosophie).

Projectionsbahnen sind die Verbindungen des Großhirns mit anderen Teilen des Centralnervensystems (vgl. HELLPACH, Grenzwiss. d. Psychol. S. 63).

Prokopē (*προκοπή*): Fortschritt (s. d.).

Prolegomena (*προλεγόμενα*): Vorbemerkungen, Einleitung zu einer Wissenschaft. Vgl. KANT, Prolegomena zu einer jeden künft. Metaphys. 1783.

Prolepsis (*πρόληψις*, anticipatio, Vorwegnahme) heißt bei den Stoikern der aus der Wahrnehmung unmittelbar hervorgehende, natürliche, unwillkürlich gebildete, ursprüngliche Begriff (*ἔστι δ' ἡ πρόληψις ἔννοια φυσικὴ τῶν καθόλου*, Diog. L. VII 1, 54). Die Prolepsis ist eine „*obscura intelligentia*", ein „*fundamentum scientiae*" (CICERO, De legib. I, 9 f.). „*Notionem appello, quod Graeci tum ἔννοιαν tum πρόληψιν dicunt: ea est insita et ante percepta cuiusque formae cognitio*" (Top. 7, 31). EPIKUR hingegen versteht unter Prolepsis eine Allgemeinvorstellung als Erinnerung an gleichartige Wahrnehmungen desselben Gegenstandes, welche besonders bei dem Namen des Objects auftaucht: *Τὴν δὲ πρόληψιν λέγουσιν οἱονεὶ κατάληψιν ἢ δόξαν ὀρθὴν ἢ ἔννοιαν ἢ καθολικὴν νόησιν ἐναποκειμένην, τουτέστι μνήμην τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος, οἷον τὸ τοιοῦτόν ἐστιν ἄνθρωπος· ἅμα γὰρ τῷ ῥηθῆναι ἄνθρωπος εὐθὺς κατὰ πρόληψιν καὶ ὁ τύπος αὐτοῦ νοεῖται προηγουμένων τῶν αἰσθήσεων . . . οὐδ' ἂν ὠνομάσαμέν τι μὴ πρότερον αὐτοῦ κατὰ πρόληψιν τὸν τύπον μαθόντες* (Diog. L. X, 33, 51); *πρόληψιν δὲ ἀποδιδῶσιν ἐπιβολήν ἐπί τι ἐναργὲς καὶ ἐπὶ τὴν ἐναργῆ τοῦ πράγματος ἐπίνοιαν* (Clem. Alex. II, 4; Sext. Empir. adv. Math. VII, 211; vgl. L. STEIN, Psychol. d. Stoa II, 234, 250). — CLEMENS ALEXANDRINUS bezeichnet den Glauben als *πρόληψις διανοίας* (Strom. II, 4, 17). Im Sinne der Epikureischen Lehre definiert GASSENDI: „*Nomine anticipationis praenotionisve intelligo comprehensionem animi, opinionemve quandam congruam, sive mentis intelligentiam menti defixam, existentemque quasi memoriam monumentumve eius rei, quae extrorsum saepius apparuerit*" (Syntagma I, 3). LEIBNIZ bemerkt: „*Les Stoiciens appellent ces principes prolepses, c'est-à-dire des assumtions fondamentales, ou ce qu'on prend pour accordé par avance*" (Nouv. Ess., Préf., Gerh. V, 42). Vgl. Angeboren.

Propädeutik (*προπαιδευτική*): Vorbereitung, Vorbildung, Vorübung. Von manchen wird die Logik (s. d.) als Propädeutik der Philosophie aufgefaßt.

Proportionalität s. Ästhetik.

Proposition (propositio): Satz (s. d.), Urteil (s. d.). Propositio maior, minor: Ober-, Untersatz eines Schlusses (s. d.). Propositio mentalis: inneres Urteil im Unterschiede vom sprachlich formulierten (WILHELM VON OCCAM, PIERRE D'AILLY u. a., vgl. Prantl, G. d. L. III, 339; IV, 111). Vgl. Verbum mentis.

Proprincipien (proprincipia) nennt CAMPANELLA das Seiende und Nicht-Seinde („*ens, non ens*", Univ. philos. II, 2, 2). Vgl. Primalitäten.

Proprium (*ἴδιον*): Eigenheit, Eigenschaft (s. d.), Besonderheit.

Prosyllogismus: Vorschluß, ist in einer Schlußkette (s. d.) der Schluß, dessen Conclusion (s. d.) in dem folgenden Schlusse Prämisse (s. d.) ist. Prosyllogistisch (regressiv) s. Schlußkette.

Protensiv: der Dauer nach. Protensivität: Dauercharakter, zeitliche Ausdehnung der Empfindungen. „*Protensive*" bei KANT (Krit. d. r. Vern. S. 611), MAASS (Vers. üb. d. Einbildungskr. S. 74) u. a.

Protologie s. Philosophie (GIOBERTI).

Proton Pseudos (*πρῶτον ψεῦδος*, erste Lüge): Grundirrtum, falsche Grundvoraussetzung als Quelle anderer Irrtümer. Vgl. ARISTOTELES, Anal. pr. II 18, 66a 16.

Protoplast: die Welt als *μακράνθρωπος* gedacht (PLATO). Vgl. Mikrokosmus.

Pselaphesie (Tastsinn) und Contactsinn unterscheidet DESSOIR innerhalb der Haptik (s. d.).

Pseudomenos s. Lügner.

Pseudoskopische Erscheinungen: Täuschungen des Gesichtssinnes, des Augenmaßes. Vgl. Sinnestäuschungen.

Psittacismus („*Psittacisme*", LEIBNIZ): Nachahmung, Wiederholung des Gehörten, Mißbrauch der Worte, sinnloses Reden. Vgl. L. DUGAS, Le Psittacisme et la Pensée symbol. 1896; RENOUVIER, Nouv. Monadol. p. 238.

Psychaden: geistige Kräfte als Einheiten organischer Wesen, unsterblich, aber ohne Erinnerung an frühere Existenzformen, vervollkommnungsfähig, den Atomen des Anorganischen nicht ungleichartig: FR. SCHULTZE, Vergleich. Seelenkunde 1892/97.

Psyche s. Seele.

Psycheometrie (CHR. WOLF) s. Psychophysik.

Psychiatrie: Seelenheilkunde. Vgl. Psychosen.

Psychik: psychisches Getriebe, psychischer Proceß.

Psychiker s. Pneumatiker.

Psychisch (*ψυχή*, Seele): seelisch, geistig (s. d.). Das Psychische ist das, was als Eigenschaft, Zustand, Tätigkeit der Seele (s. d.) gilt, und der Begriff des Psychischen ist verschieden je nach dem Seelenbegriffe, ferner je nach der erkenntnistheoretischen oder metaphysischen Auffassung des Physischen, Körperlichen (s. d.). Das Psychische gilt bald als vom Physischen principiell verschieden und selbständig, bald als abhängig vom Physischen, als Begleiterscheinung, Product desselben, oder eines Unbewußten (s. d.), bald sind Psychisches und Physisches zwei (real oder phänomenal) verschiedene Attribute, Seiten, Daseinsweisen, Betrachtungsweisen einer Wesenheit; das Psychische wird charakterisiert: als Bewußtseinsvorgang, oder als auf ein Object gerichteter Act, oder als rein Actuales (s. d.), als Proceß, oder als „*inneres*," rein zeitliches Geschehen, oder als Lebensfunction — alles im Gegensatze zum Physischen. Wir bestimmen das Psychische 1) als Eigensein (nicht als Erscheinung, s. d.), 2) als unmittelbares Erlebnis eines Subjectes, d. h. als Bewußtseinsvorgang (als solcher), als Innensein eben derselben Wesenheit, die vom Standpunkte äußerer

Erfahrung (s. d.) als physisch sich darstellt. Die Erfahrungsinhalte samt ihren „*Formen*“ (s. d.), soweit sie vom Subject abhängig sind bezw. dieses constituieren, sind das Psychische, Geistige im Unterschiede von dem, was unter Abstraction vom Subject und mit Beziehung auf das Nicht-Ich, auf objective, vom Ich unabhängige Gesetzmäßigkeit bezogen wird, während das Psychische das ist, was auf der Gesetzmäßigkeit des Ich, der Seele (s. d.) beruht.

Über ältere Unterscheidungen des Psychischen und Physischen vgl. Hylozoismus, Dualismus, Materialismus, Spiritualismus, Monismus, Identitätsphilosophie, Leib, Seele.

Als Gegenstand besonderer innerer Erfahrung (des „*inneren Sinns*“, s. d.), als bloß zeitlicher, nicht räumlicher Art, bestimmt das Psychische KANT (WW. II, 648) und mit ihm viele Psychologen (HERBART, BAIN u. a.). — Nach LOTZE ist das Psychische unvergleichbar mit dem Physischen (Mikrok. I, 39, 166; Med. Psychol. S. 22 ff.). Nach WITTE ist psychisch „*jedes Phänomen, welches ganz und unmittelbar Object innerer . . . Wahrnehmung sein kann*“ (Wesen d. Seele S. III). Nach SCHUPPE unterscheiden sich die psychischen Prädicate (Denken, Fühlen, Wollen) deutlich von der räumlichen Welt (obgleich auch diese zum Bewußtsein gehört). „*Die psychischen Tätigkeiten . . . sind nur directes Object des Bewußtseins und können überhaupt nicht ohne ein Object existieren*“ (Log. S. 139; s. unten Brentano). STUMPF unterscheidet das Psychische vom Physischen; nur ersteres ist Bewußtsein (Leib u. Seele, S. 27 f.). Das Psychische, meint er, ließe sich „*ganz wohl als eine Anhäufung von Energien eigener Art ansehen, die ihr genaues mechanisches Äquivalent hätten*“ (l. c. S. 24). Nach RABIER haben die psychischen Tatsachen keine Ausdehnung, sind nicht direct meßbar, sind von Bewußtsein begleitet u. s. w. (Psychol. p. 20 ff.). Nach G. GLOGAU sind die psychischen (inneren) Zustände intensive Größen, unräumlich, nicht sinnlich wahrnehmbar (Gr. d. Psychol. S. 1 f.). Nach W. JERUSALEM bilden die psychischen Phänomene eine eigenartige Klasse von Vorgängen, verschieden von den Objecten der Naturwissenschaft (Lehrb. d Psychol.[3], S. 5). Sie sind „*substratlos*“, als reine Vorgänge, Ereignisse gegeben (l. c. S. 3), werden nur auf eine einzige Art erlebt, sind nicht sinnlich wahrnehmbar (l. c. S. 1, 3; Urteilsfunct. S. 10). Sie sind „*Lebensvorgänge*“ (l. c. S. 6). L. BUSSE betont die Unvergleichlichkeit des Physischen und des Psychischen. Dem Geistigen ist alles Räumliche durchaus fremd (Geist u. Körp. S. 44 f.). — Nach F. BRENTANO sind psychisch alle „*Phänomene, welche intentional (s. d.) den Gegenstand in sich enthalten*“ (Psychol. I, 116). „*Jedes psychische Phänomen ist durch das charakterisiert, was die Scholastiker . . . die intentionale (auch wohl mentale) Inexistenz eines Gegenstandes genannt haben . . . Jedes enthält etwas als Object in sich*“ (l. c. S. 115). Die Empfindungsinhalte sind, als von den psychischen Acten verschieden, physisch (l. c. S. 104). Den psychischen Phänomenen kommt außer der intentionalen auch eine wirkliche Existenz zu, da die innere Wahrnehmung (s. d.) unmittelbare Wahrheit enthält (l. c. S. 120). Ähnlich A. HÖFLER: 1) Die psychischen Erscheinungen sind Gegenstand der unmittelbaren oder inneren Wahrnehmung. 2) In jeder psychischen Erscheinung lassen sich unterscheiden der psychische Act und sein Inhalt (Gegenstand). 3) Alle psychischen Erscheinungen sind teils Vorstellungen, teils haben sie solche zur Grundlage. 4) Die psychischen Erscheinungen sind zur Einheit des Bewußtseins vereinigt. 5) Sie sind unräumlich (Psychol. S. 3 f.; vgl. HUSSERL, Log. Unt. II, 353 ff.).

— Nach CZOLBE hingegen (u. a.) sind die psychischen Vorgänge zwar unkörperlich, aber nicht unräumlich (Grenz. u. Urspr. d. menschl. Erk. S. 214).

Von verschiedenen Philosophen wird das Wesen des Psychischen im Bewußtsein (s. d.) erblickt. So erklärt FR. ZIEGLER: Alles Psychische ist Bewußtseinsphänomen (Das Gefühl[2], S. 20). ZIEHEN betont: *„Alles, was unserem Bewußtsein gegeben ist, und nur dieses ist psychisch.“ „Psychisch und bewußt sind für uns zunächst identisch“* (Leitfad.[2], S. 3 f.; vgl. über den [nur relativen] Unterschied [im Sinne der Immanenzphilosophie] des Physischen und Psychischen: Psychophysiol. Erk. u. Üb. d. allgem. Bezieh. zw. Gehirn u. Seelenleb. 1902). SERGI erklärt: *„Je dis que le phénomène est de caractère physique, quand il n'arrive pas à la conscience de l'être sentant Quand il est connu de lui, il a le caractère psychique“* (Psychol. p. 11). *„Le caractère psychique consiste dans la conscience de la fonction placée au centre même de production“* (l. c. p. 12). — Dagegen lehrt z. B. E. v. HARTMANN ein unbewußt (s. d.) Psychisches. Zugleich betont er, das Psychische sei nicht An-sich-sein, sondern ideelles, phänomenales Sein (so schon KANT, vgl. auch DREWS, Das Ich, S. 190; dagegen: WUNDT, DILTHEY, Einl. in d. Geisteswiss. I, 502) u. a. Nach LIPPS sind die psychischen Acte nicht im Bewußtsein gegeben. — LEWES erklärt: *„Every psychical phenomenon is the product of two factors, the subject and the object“* (Probl. I, 122).

Die Abhängigkeit des Psychischen vom Materiellen betonen die Materialisten (s. d.). So auch E. DÜHRING: *„Nicht bloß das Bewußtsein, sondern jede Lebensregung beruht auf Functionen, die ohne Nahrung für ihr Spiel gleich der Flamme erlöschen . . . Die Bewußtseinserscheinungen selbst aber beruhen Element für Element auf den Wirkungen besonderer Teile des Gehirns“* (Wert. d. Leb.[3], S. 47). Nach MEYNERT, A. FOREL (Gehirn u. Seele S. 23), FR. EXNER (Entwurf z. e. phys. Erklär. d. psych. Erschein.), HUXLEY, RIBOT u. a. ist das Psychische (Bewußtsein, s. d.) nur Begleiterscheinung (*„Epiphänomen, surajouté“*) der physiologischen Processe. H. KROELL sieht in den Seelenerscheinungen nur einen Teil der allgemeinen, durch das Nervensystem modificierten Kraftstoffumformungen (die Seele im Lichte d. Monism. S. 10). OSTWALD vermutet, *„daß es sich bei den geistigen Vorgängen um die Entstehung und Umwandlung einer besonderen Energieart handelt“*, die er *„geistige Energie“* nennt (Vorles. üb. Naturphilos.[2], S. 377 f.). Das Bewußtsein ist *„eine Eigenschaft einer besondern Art der Nervenenergie“* (l. c. S. 393). — H. BENDER erklärt die Entstehung des Bewußtseins dadurch, *„daß gewisse rein mechanische Wirkungen einzelner Atome oder Atomverbindungen, wenn die letzteren in wechselseitige dynamische Beziehung geraten, sich gegenseitig zu einer höheren Wesenseinheit ergänzen“* (Zur Lös. d. metaphys. Probl. S. 127; vgl. D. FR. STRAUSS, Der alte u. d. neue Glaube S. 211).

Die Identitätsphilosophie (s. d.) betrachtet das Psychische als *„Innensein“* der Dinge. FECHNER: *„Was dir auf innerem Standpunkt als dein Geist erscheint, der du selbst Geist bist, erscheint auf äußerem Standpunkt dagegen als dieses Geistes körperliche Unterlage“* (Elem. d. Psychophys. I, 4; II, 526; Tagesans. S. 251 u. ö.). Ähnlich lehren H. SPENCER (vgl. Psychol. I, § 177), TAINE, FR. SCHULTZE (Philos. d. Nat. II, 346: psychisch und physisch = *„nur zwei verschiedene Ausdrücke für dieselbe eine Bewußtseinswelt“*), HÖFFDING (Psychol. C. 2, § 8), JODL (Lehrb. d. Psychol. S. 57, 74), WUNDT (Grdz. d. physiol. Psych. II[4], Schluß). Das Psychische ist nicht ein eigenes Seinsgebiet neben dem Physischen, sondern es ist das Subjective der einen, einheitlichen Erfahrung (s. d.) in seiner

Unmittelbarkeit, der Erfahrungsinhalt in seiner Abhängigkeit vom Bewußtseinssubject. Auch RIEHL vertritt die Identitätslehre (Philos. Krit. II 2, 24). *„Das psychische Geschehen ist das nicht-energetische Geschehen in der Natur“* (Zur Einf. in d. Philos. S. 158, gegen OSTWALD). Vgl. FOUILLÉE, Ps. d. id.-forc.

Auf einen Unterschied bloß der Betrachtungsweisen führen den Unterschied von psychisch und physisch mehrere Philosophen zurück, die teilweise zugleich die *„Abhängigkeit“* (s. d.) der psychischen von der physischen Reihe betonen. Nach LIPPS ist psychisch und physisch ein *„Gegensatz der Betrachtungsweisen“*. *„Derselbe Ton ist ein physisches und ein psychisches Phänomen“* (Gr. d. Log. S. 13; vgl. Zeitschr. f. Psychol. 25. Bd., S. 161 ff.). — Nach R. AVENARIUS ist die principielle Unterscheidung eines Physischen und eines Psychischen ein Truggebilde der *„Introjection“* (s. d.). *„Die ‚volle Erfahrung‘ ist erhaben über den Dualismus von Physischem und Psychischem“* (Vierteljahrsschr. f. wissenschaftl. Philos. 19. Bd., S. 15). Das Psychische ist nichts als das *„amechanische“*, *„mehr-als-mechanische“* Bedeutung habende Geschehen (l. c. S. 4; Weltbegr. S. 26 ff.). Psychisch ist eine Erfahrung nur insofern, als sie von einer bestimmten Änderung des *„System C“* (s. d.) *„abhängig“* (s. d.) ist (Viertelj. S. 16 f.); ohne diese Relation ist sie physisch (vgl. relativ). So auch R. WILLY, CARSTANJEN, J. KODIS, W. HEINRICH u. a. — Nach KÜLPE ist die Eigenschaft des Psychischen *„die Abhängigkeit der Erlebnisse von erlebenden Individuen“* (Gr. d. Psychol. S. 2; vgl. Psychologie). — E. MACH bestreitet jede Wesensverschiedenheit zwischen Physischem und Psychischem (Anal. d. Empfind.[4], S. V). Die *„Empfindungen“* sind die gemeinsamen *„Elemente“* (s. d.) der physischen und psychischen Erlebnisse, die lediglich in der verschiedenen Art der Verbindung dieser Elemente, in deren Abhängigkeit voneinander bestehen (ib.). *„Psychisch“* sind Elemente in ihrer Abhängigkeit von den Elementen des eigenen Leibes (l. c. S. 12 ff.). *„In der sinnlichen Sphäre meines Bewußtseins ist jedes Object zugleich physisch und psychisch“* (l. c. S. 36). — Die Immanenzphilosophie (s. d.) verlegt den Unterschied des Psychischen und Physischen in das Bewußtsein selbst. Monistisch lehrt auch J. SOCOLIU, Grundprobl. d. Philos. S. 39 ff. — L. DILLES erklärt: *„Psychisch nennen wir das, was nicht in der äußeren Erfahrung vorkommt, was wir nicht in unsere Raumesvorstellung verlegen, obwohl dasjenige, was wir dahin verlegen, das von uns danach physisch Genannte, ebensosehr nur psychisch ist“* (Weg zur Met. S. 154).

MÜNSTERBERG bestimmt (wie die Neokantianer u. a., s. d.) das Physische als *„das für mehrere actuelle Subjecte gemeinsam gültige Object“* des Bewußtseins überhaupt (Grdz. d. Psychol. I, 74). Gegenüber dem ausgedehnten Physischen ist das Psychische das Unräumliche (l. c. S. 69). *„In dem vorgefundenen Object nennen wir psychisch, was nur einem Subject erfahrbar ist, psychisch, was mehreren Subjecten gemeinsam erfahrbar gedacht werden kann“* (l. c. S. 72). Das Psychische ist nichts Wirkliches, sondern ein *„Abstractionsproduct“*, ein Begriffliches (l. c. S. 57, 391), es ist vom Subject losgelöst, ist nicht das wahrhaft wirkliche Geistige (s. d.), sondern ein abstractes, künstliches, incausales, vom Physischen abhängiges Gebilde (s. Causalität). — Nach R. GOLDSCHEID (wie nach SCHUBERT-SOLDERN, ZIEHEN u. a.) kann Psychisches nicht aus Physischem erklärt werden (Zur Eth. d. Gesamtwill. I, 10). Das Psychische ist uns gegeben *„als Bewußtseinstätigkeit, gebunden an einen Bewußtseinsinhalt“*. *„Wir können also die Bewußtseinstätigkeit nicht

anders erklären als auf Grund des Bewußtseinsinhaltes, den Bewußtseinsinhalt nicht anders als auf Grund der Bewußtseinstätigkeit“ (l. c. S. 11). Das Psychische können wir allerdings nicht an sich vom Physischen ableiten, das erst durch unsere Psyche für uns existiert, empirisch aber „*Psychisches nur aus Physischem, Physisches nur aus Psychischem herleiten, resp. correcter Psychisches nur aus Psychophysischem und umgekehrt*“ (l. c. S. 11 f., 16). — Daß auch das Psychische als solches nicht „*gegeben*“ ist, betont P. STERN (Probl. d. Gegebenh. S. 23 u. ff.).

Die biologische (s. d.) Bedeutung der psychischen Vorgänge betonen NIETZSCHE (s. Bewußtsein), G. SIMMEL, O. SCHNEIDER: „*Alle psychischen Erscheinungen . . . sind nur besondere Mittel zur Arterhaltung*“ (Menschl. Wille S. 39), JERUSALEM (Lehrb. d. Psychol.[3], S. 4), UNOLD (Gr. d. Eth. S. 63 f.) u. a. — M. PALÁGYI betont: „*Nicht das macht die vitalen Erscheinungen zu psychischen Erscheinungen, daß sie bloß in der Zeit und nicht auch im Raume wären: erst dadurch sind Erscheinungen psychisch, daß die vitalen Vorgänge (die raumzeitlich sind) einen ewigen, also außerräumlichen und außerzeitlichen Sinn enthalten*“ (Log. auf d. Scheidewege S. 297 f.). Vgl. Seele, Geistig, Identitätslehre, Parallelismus u. s. w.

Psychische Analyse: Zerlegung von Bewußtseinsinhalten durch die Aufmerksamkeit (A. MEINONG u. a.). Vgl. Analyse.

Psychische Arbeit s. Arbeit. Nach HÖFFDING gibt es einen psychischen Energiebegriff, „*indem überall, wo eine psychische Erscheinung auftritt, eine psychische Arbeit verrichtet wird, da eine solche Erscheinung — soweit wir zu ergründen vermögen — stets eine Synthese voraussetzt. Die psychische Arbeit, in der die Synthese besteht, ist um so größer, je mehr die einzelnen Elemente qualitativ verschieden sind, und je ferner sie zeitlich voneinander liegen*“ (Philos. Probl. S. 32). — Vgl. V. HENRI, Travail psychique et physique, Année psychol. III, 1897, p. 232 ff.

Psychische Atome: letzte, qualitativ verschiedene psychische Elemente: MÜNSTERBERG (Psychological Atomism, Psychol. Review VII, 1 ff.). Vgl. Atomismus, Psychologie.

Psychische Causalität s. Causalität. Vgl. LIPPS, Zeitschr. f. Psychol. 25. Bd., S. 161 ff.

Psychische Energie s. Energie. Vgl. SCHMIDKUNZ, Suggest. S. 208 ff.

Psychische Größe s. Größe.

Psychische Präsenzzeit s. Zeit.

Psychogenesis (Psychogonie, ψυχή, γένεσις): Werden, Entwicklung der Seele beim Kinde (PREYER u. a.), des Bewußtseins überhaupt (vgl. DESSOIR. Doppel-Ich S. 43). Vgl. Kinderpsychologie.

Psychognosis: Seelenkunde, Seelenkunst (praktische, künstlerische). Als Seelenkunst unterscheidet von der Seelenphysik die „*Psychognosis*“ DESSOIR (Arch. f. system. Philos. III, 374). „*Psychognostik*“ s. (angewandte) Psychologie.

Psychograph: Name eines von den Spiritisten benutzten Apparates, der angeblich durch „*Spirits*“ (s. d.) in Tätigkeit versetzt wird.

Psychographie: descriptive Psychologie (s. d.).

Psycholatrie: Verehrung von Geistern Verstorbener (vgl. M. MÜLLER, Urspr. u. Entwickl. d. Relig. S. 132).

Psychological Hedonism nennt SIDGWICK die Ansicht, daß actuelle eigene Lust und Unlust Motiv des Handelns sei, was er bestreitet, da es auch uninteressiertes Handeln gibt (Meth. of Eth.[3], I, 4).

Psychologie (*ψυχή, λόγος*): Seelenkunde, Wissenschaft von der Seele (s. d.), von den seelischen, psychischen Tatsachen und deren Gesetzmäßigkeit. Gegenstand der (empirischen) Psychologie ist das Psychische (s. d.), d. h. die Gesamtheit der unmittelbaren Erlebnisse, der Bewußtseinsvorgänge als solcher, in ihrem causalen Zusammenhange und in ihrer Beziehung zum erlebenden Subject, in ihrer empirischen Unterschiedenheit von den physischen Phänomenen, ohne Ableitung aus einer hypothetischen Seele als unbekanntem Träger des Bewußtseins, wohl aber mit Heranziehung der Einheit des Bewußtseins als Quelle für die Erklärung des Zusammenhangs der Erlebnisse untereinander. Die Psychologie hat die complexen psychischen Gebilde (durch psychologische Analyse) in Momente, Factoren, Elemente zu zerlegen, die psychischen Verbindungen aus der Vereinigung der Elemente, das Auftreten dieser aus den Verbindungen, schließlich aus der (causal-activen) Bewußtseinseinheit zu erklären, wobei sie die Aufstellung psychologischer Gesetze versucht. Der Tatbestand des Psychischen wird durch entsprechende psychologische Methoden (s. d.) bearbeitet. Die psychologische Analyse (s. d.) abstrahiert zwar die Elemente aus dem Bewußtseinsganzen, diese Elemente haben keine selbständig-concrete Existenz, aber als Momente, Teilmöglichkeiten sind sie doch im Bewußtseinsganzen enthalten und sie werden durch die psychologische Abstraction nicht wesentlich qualitativ alteriert, nie aber eliminiert, während die physikalische Analyse gerade vom Qualitativen der Erfahrung völlig abstrahiert. Die empirische Psychologie ist eine selbständige Disciplin, kein Teil der Physiologie (der Naturwissenschaft überhaupt), auch nicht der Metaphysik. Mit ersterer steht sie durch die physiologische Psychologie und die Psychophysik (s. d.) in Verbindung; indem sie das Psychische unter erkenntnistheoretisch-metaphysischen Voraussetzungen untersucht und deduciert, wird sie philosophische Psychologie als Ergänzung, Abschluß der empirischen. Die Psychologie ist die allgemeinste Geisteswissenschaft (s. d.), zugleich eine Basis oder Hülfsquelle der übrigen Geisteswissenschaften, auch der Philosophie, ohne, wie der extreme Psychologismus (s. d.) glaubt, selbst schon Philosophie (Erkenntniskritik, Ethik u. s. w.) zu sein, da ihr das normative, werdende, kritisierende Moment fehlt und da sie, als Specialwissenschaft, einseitig ist. Die Psychologie gliedert sich in Individualpsychologie und Völkerpsychologie. Angewandte Psychologie findet sich in der Pädagogik, Ästhetik, Religionsphilosophie, Sociologie, Psychiatrie u. s. w.

Der Methode nach sind historisch zu unterscheiden: empirische, rationale oder speculative Psychologie. Dem Standpunkte der Richtung nach: intellectualistische (s. d.), voluntaristische (s. d.) Psychologie; Vermögens-, Associations-, Apperceptions- (Actions-) Psychologie; spiritualistische, materialistische, identitätsphilosophische, monistische, dualistische Psychologie; Psychologie als Seelentheorie, Psychologie *„ohne Seele"*; substantialistische, actualistische Psychologie; Einheits-, atomistische (s. d.) Psychologie; Psychologie des inneren Sinnes (s. d.),

der *„inneren“* Wahrnehmung, der unmittelbaren Erfahrung, der functionellen Beziehung (Abhängigkeit, s. d.).

Der Terminus *„Psychologie“* ist erst seit CHR. WOLF gebräuchlich. Früher sagte man dafür *περὶ ψυχῆς*, de anima u. dgl. später Pneumatologie (s. d.). *„Psychologia“* zuerst bei MELANCHTHON (in dessen Vorlesungen), GOCLEN (als Titel eines Buches 1590) und CASMANN (Psychol. anthropol. 1594). Vgl. J. EBERT, Vernunftlehre S. 10.

Die antike Psychologie ist metaphysisch, Lehre von der Seele (s. d.), forscht nach der Lebenskraft (s. d.), nach Seelenvermögen (s. d.), hat auch einzelne gute empirische Beobachtungen (über Empfindung, Wahrnehmung, Gedächtnis u. s. w.). Ansätze zu einer Psychologie finden sich in den Upanishads, bei HOMER, HESIOD, den ionischen Naturphilosophen, den Pythagoreern, Eleaten, Atomistikern, bei HIPPOKRATES (s. Temperament), bei SOKRATES, PLATO (Phaed., Phaedr., Tim., Republ.). Das erste System der Psychologie findet sich bei ARISTOTELES (*περὶ ψυχῆς* = de anima, *περὶ αἰσθήσεως, περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως, περὶ ὕπνου* u. a.; vgl. BRENTANO, Psychol. d. Aristotel.). Bei ihm kommt die Empirie, Beobachtung schon mehr zur Geltung. Weiteres psychologisches Material bei THEOPHRAST (De sens.), den Stoikern (vgl. L. STEIN, Psychol. d. Stoa I u. II), Epikureern, Neuplatonikern (vgl. A. RICHTER, Die Psychol. d. Plotin, Neuplat. Stud. H. IV), bei GALENUS u. a.

Die patristische Psychologie hat zur Grundlehre *„die Ansicht von der Ewigkeit, Übersinnlichkeit und Freiheit des menschlichen Geistes“* (SIEBECK, G. d. Psychol. II 2, 360). Psychologische Bemerkungen bei CLEMENS ALEXANDRINUS, GREGOR VON NYSSA (*περὶ ψυχῆς*), NEMESIUS (*περὶ φύσεως ἀνθρώπου*), TERTULLIAN (De anima), besonders bei AUGUSTINUS (De anima, De quantitate animae, De immortal. an., De libero arbitr. u. a.). Die scholastische Psychologie leitet das Psychische aus den Operationen der Seele ab. Man vergleiche: HUGO VON ST. VICTOR (De an.), ALBERTUS MAGNUS (De natura et immortal. an.), THOMAS (Sum. theol., Opuscul., Quaest. disput.), BONAVENTURA (Itinerar. ment.), RAYMUND VON SABUNDE (Viola animae), SUAREZ (De anima) u. a.

Die Renaissancephilosophie betrachtet besonders die Seele als Lebenskraft: AGRIPPA, PARACELSUS, J. B. VAN HELMONT, SIMON PORTA (De anim. 1551) u. a. — Auf Aristoteles stützen sich teilweise ZABARELLA (De anima), MELANCHTHON (Commentar. de anima), GOCLEN *Ψυχολογία*), CASMANN (Psychol. anthropol.). — Selbständiger ist L. VIVES (De an. et vita), dessen Psychologie die Beobachtung zur Grundlage hat. *„Nulla est res alicuius vel praestabilior cognitio, quam de anima, vel iucundior, vel admirabilior“* (l. c. praef.). — MICRAELIUS: *„Psychologia est doctrina de anima“* (Lex. philos. p. 930).

Eine dualistische (s. d.) Psychologie begründet DESCARTES, der zugleich das Physiologische stark heranzieht (Princ. philos., Pass. anim., De hom.) Den Identitätsstandpunkt nimmt SPINOZA ein (Eth.), dessen Affectenlehre (s. d.) von Bedeutung ist. LEIBNIZ betont die Activität des Geistes, führt den Begriff der Apperception (s. d.) und der *„petites perceptions“* (s. d.) ein. In England tritt eine mehr empirische, analytische Psychologie des inneren Sinnes (s. d.) auf, mit der sich teilweise eine physiologische Betrachtungsweise verbindet. F. BACON (De dignit. IV, 3) eröffnet den Reigen, ihm folgen HOBBES (De hom.), besonders aber LOCKE (s. Association), der die Empfindung (sensation) als ein Element des Bewußtseins bestimmt (Ess. conc. hum. und.), BERKELEY

(Princ., besond. auch Theor. of Vision), HUME, A. SMITH, HARTLEY (Observat.), der *„Vater der Associationspsychologie“*, PRIESTLEY, ERASMUS DARWIN, JAMES MILL u. a. — Eine analytische, teilweise stark physiologische Psychologie tritt in Frankreich auf, wo der Sensualismus (s. d.) blüht: CONDILLAC (Trait. des sensat.), LA METTRIE, HOLBACH, DIDEROT, während BONNET die active Rolle der Aufmerksamkeit (s. d.) mehr würdigt. Er betont, daß *„la science de l'âme comme celle des corps, repose également sur l'observation et l'expérience“* (Ess. analyt., préf. XXVI). Die Nervenfibern und deren Bewegungen betrachtet er *„comme des signes naturels des idées“* (l. c. p. XXXII; vgl. Ess. de psychol.). — Descriptiv (teilweise auch genetisch) und vermögenspsychologisch ist die Psychologie der Schottischen Schule (s. d.), REID (Inquir.), DUGALD STEWARD (Philos. of the active and mor. pow.), TH. BROWN (Lectur.), ferner FERGUSON u. a.

Begründer der neueren Vermögenspsychologie ist CHR. WOLF, welcher empirische und rationale Psychologie unterscheidet (schon im Discurs. praelim. logicae, § 112). *„Psychologia est scientia eorum, quae per animas humanas possibilia sunt“* (Philos. rational. § 58). *„Psychologia empirica est scientia stabiliendi principia per experientiam, unde ratio redditur eorum, quae in anima humana fiunt“* (Psychol. empir. § 1). *„Principia suppeditat rationali“* (l. c. § 4). *„Psychologia rationalis est scientia praedicatorum eorum, quae per animam humanam possibilia sunt“* (Psychol. rational. § 1). *„In psychologia rationali reddenda est ratio eorum, quae animae insunt aut inesse possunt“* (l. c. § 4). Diese Unterscheidung bei THÜMING, REUSCH u. a., während BAUMEISTER (Elem. philos. recens. § 177) sie fallen läßt. BAUMGARTEN definiert: *„Psychologia est scientia praedicatorum animae generalium“* (Met. § 501). Und BILFINGER: *„Est nobis . . . psychologia scientia de anima humana, quatenus ea, quae per experientiam de illa cognovimus, ex conceptu aliquo generali possunt legitime deduci et intelligi“* (Dilucid. § 238). Gegner Wolfs ist DE CROUSAZ (De mente humana, 1726). Vom Empirismus der Engländer und Franzosen (BONNET u. a.) beeinflußt ist die (teilweise popularisierende) Psychologie bei TETENS (s. Gefühl), MENDELSSOHN (Briefe üb. d. Empf.), GARVE, EBERHARD, TIEDEMANN (Handb. d. Psychol.), SULZER, MEINERS, CAMPE, FEDER, MORITZ (Magazin zur Erfahrungsseelenk.), IRWING, G. F. MEIER: *„Die Psychologie ist die Wissenschaft von den Prädicaten der Seele, die sie mit anderen Seelen und Dingen gemein hat“* (Met. III, 7), VON CREUTZ, PLATNER (Neue Anthropol.), HEMSTERHUIS (Sur les désirs 1770; Lettres sur l'homme 1772) u. a.

KANT läßt nur eine empirische, eine Psychologie des innern Sinnes, gelten, und auch dieser spricht er den exactwissenschaftlichen Charakter ab. *„Die Metaphysik der denkenden Natur heißt Psychologie“* (Krit. d. r. Vern. S. 638). Die empirische Psychologie aber gehört zur *„angewandten Philosophie“*, ist aus der Metaphysik zu verbannen (l. c. S. 640). Aber auch von der exacten Naturwissenschaft, schon *„weil Mathematik auf die Phänomene des innern Sinnes und ihre Gesetze nicht anwendbar ist . . ., denn die reine innere Anschauung ist die Zeit, die nur eine Dimension hat“*. *„Aber auch nicht einmal als systematische Zergliederungskunst oder Experimentallehre kann sie der Chemie jemals nahe kommen, weil sich in ihr das Mannigfaltige der innern Beobachtung nur durch bloße Gedankenteilung voneinander absondern, nicht aber abgesondert aufbehalten und beliebig wiederum verknüpfen, noch weniger aber ein anderes denkendes Subject sich unseren Versuchen der Absicht angemessen von uns unterwerfen läßt,*

und selbst die Beobachtung an sich schon den Zustand des beobachteten Gegenstandes alteriert und verstellt. Sie kann daher niemals etwas mehr als eine historische, und als solche, soviel möglich systematische Naturlehre des innern Sinnes, d. i. eine Naturbeschreibung der Seele, aber nicht Seelenwissenschaft, ja nicht einmal psychologische Experimentallehre werden" (Met. Anf. d. Naturwiss., Vorr. S. X f.). „*Die Psychologie ist für menschliche Einsichten nichts mehr und kann auch nichts mehr werden, als Anthropologie, d. i. als Kenntnis des Menschen, nur auf die Bedingung eingeschränkt, sofern er sich als Gegenstand des innern Sinnes kennt*" (Üb. d. Fortschr. d. Met. III, S. 154; vgl. Üb. Philos. überh. S. 167). — Psychologien in diesem oder ähnlichem Sinne schrieben: CHR. E. SCHMID, welcher definiert: „*Unter Psychologie in weiterer Bedeutung ... wird eine philosophische Wissenschaft verstanden, worin alle Arten von Erscheinungen und Begebenheiten des menschlichen Geistes gesammelt, verglichen und philosophisch geordnet, d. h. auf Gesetze zurückgeführt werden. Diese Erscheinungen werden sowohl an und für sich, als in ihrem regelmäßigen Verhältnis zu den äußeren Phänomenen betrachtet*" (Empir. Psychol. S. 13 f.). Ferner ABEL (Einl. in d. Seelenlehre), HOFFBAUER, L. REINHOLD, JACOB (Gr. d. empir. Psychol.), E. REINHOLD (Log. u. Psychol.), MAASS, F. A. CARUS (Psychol.). FRIES, nach welchem die Psychologie („*psychische Anthropologie*") „*die Natur des menschlichen Geistes nach der innern geistigen Selbsterkenntnis*" untersucht (Psych. Anthropol. § 1). Ähnlich definiert G. E. SCHULZE (Psych. Anthropol.², § 3). — Nach BIUNDE ist die empirische Psychologie „*eine historische oder beschreibende Darstellung der Erscheinungen unseres Innern oder unserer innern Zustände und Veränderungen*", eine „*Geschichte unserer inneren Zustände und Veränderungen*" (Empir. Psychol. I 1, 9; vgl. S. 11, 16 ff.). Die empirische Psychologie „*soll die psychischen Zustände in ihrem naturgemäßen Zusammenhange darstellen, so wie sie sich einander bedingen, voraussetzen, veranlassen und verursachen*" (l. c. II, 60). Den Ansatz zu einer genetischen Psychologie macht schon CHR. WEISS (Üb. d. Wes. u. Wirk. d. menschl. Seele 1811).

Eine speculative, aus dem apriorisch bestimmten Wesen des Geistes schöpfende Psychologie tritt in den Schulen Schellings und Hegels u. a. auf. So bei SCHUBERT (Gesch. d. Seele; Lehrb. d. Menschen- u. Seelenkunde S. 1 ff.). C. G. CARUS, der die genetische Methode bevorzugt (Vorles. üb. Psychol. S. 21 ff.). Nach ESCHENMAYER ist die Psychologie die Lehre von der empirischen und speculativen „*Selbsterkenntnis*" („*empirische*" und „*reine*" Psychologie). Sie ist „*die Elementarwissenschaft oder die Stammwurzel aller Philosophie*" (Psychol. S. 2). Auch H. STEFFENS gehört hierher, der aber auch schon empirischer denkt (Üb. d. wissensch. Behandl. d. Psychol.): „*Die Psychologie als Erfahrungswissenschaft ist ein Teil der Naturwissenschaft und muß schlechthin als eine solche behandelt werden*" (l. c. S. 192). Die Psychologie muß „*einen gesetzlichen Urtypus aller psychischen Entwicklung voraussetzen*" (l. c. S. 194). Die genetische Methode ist notwendig (l. c. S. 197; vgl. S. 214). Ferner: HEINROTH (Lehrb. d. Anthropol.; Psychol. S. 4, 159), HILLEBRAND. Nach diesem enthält die Anthropologie des Geistes die Psychologie, Pragmatologie (s. d.) und Philosophie der Geschichte (Philos. d. Geist. I, S. V). Die Psychologie ist die „*Theorie des Geistes in seiner subjectiven gegebenen Daseinlichkeit*" (l. c. I, 84). Sie besteht aus der Metaphysik und der Physik der Seele (ib.). Nach LICHTENFELS ist die psychische Anthropologie „*die gesetzmäßige Darstellung der übersinnlichen Tätigkeit des Menschen als Bestimmungsgrundes der*

intellectuellen und sinnlichen" (Gr. d. Psychol. S. 14). Ähnlich ENNEMOSER (Der Geist d. Mensch. in d. Nat.), NÜSSLEIN (Gr. d. allg. Psychol.). Vgl. MUSSMANN, Lehrb. d. Seelenwissensch.; F. FISCHER, Die Naturlehre d. Seele; ESSER, Psychol.; AUTENRIETH, Ansicht. üb. Nat. u. Seelenleb.; SCHLEIERMACHER, Psychol. (WW. III, 15); J. J. WAGNER, Anthropol.; SCHEVE, Vergleichende Psychol.; CHR. KRAUSE unterscheidet empirische und metaphysische Psychologie (Vorles. üb. d. Syst. S. 79 f.; vgl. Vorles. üb. d. psych. Anthropol.). Ähnlich LINDEMANN (Die Lehre vom Mensch.), AHRENS (Cours de la psychol.), TIBERGHIEN (Psychol. 1862, 3. éd. 1872). — HEGELS Psychologie ist constructiv (s. d.), betrachtet die seelischen Vorgänge als Momente, Stufen der dialektischen Entwicklung des Geistes (vgl. Encykl.; Phänomenol.). Als Desiderat wird eine „*psychische Physiologie*" bezeichnet (Encykl. § 401). Im Geiste Hegels DAUB (Anthropol.), MICHELET (Anthropol.), SCHALLER (Psychol. I), J. E. ERDMANN: „*Der Gegenstand der Psychologie ist der subjective Geist,*" die „*dialektische Entwicklung des Begriffs des Geistes*" (Grundr. § 1, § 5). K. ROSENKRANZ gliedert die Psychologie in Anthropologie, Phänomenologie, Pneumatologie (Psychol.[3], S. 42). — Vermögenspsychologien mit teils speculativer, teils mehr empirisch-analytischer Tendenz sind die Arbeiten von: GALUPPI (Psicologia), nach welchem die Psychologie „*scienza delle facoltà dello spirito*" ist (Elem. di filos. I, 141); ROSMINI (Psicologia), V. COUSIN, nach welchem die Psychologie ist „*l'étude de la pensée et de l'esprit qui en est le sujet*" (Du vrai p. 3), W. HAMILTON: nach welchem die Psychologie ist „*the science conversant about the phenomena, or modifications, or states of the mind, or conscious-subject, or soul, or spirit, or self, or ego*" (Lect. VIII, p. 129). Die Psychologie zerfällt in Phänomenologie, Nomologie, Ontologie oder Metaphysik. Vgl. ferner HICKOK, Rational Psychol. 1848; Empir. Psychol. 1854; BAILEY, Letters on philos. of hum. mind. — In Frankreich treten teils gegen den Sensualismus, teils gegen den Materialismus (vgl. CABANIS, Trait.) auf: LAROMIGUIÈRE (Leçons), DESTUTT DE TRACY (Elem. d'idéol.), MAINE DE BIRAN, ROYER-COLLARD, JOUFFROY: „*La psychologie est la science des faits de science*" (Préf. zu Dug. Stew. 1826), der die Selbständigkeit der Psychologie betont (vgl. Mél. philos.[3]: „*La psychologie est la science du principe intelligent, de l'homme, du moi,*" l. c. p. 191). Vgl. TAINE, De l'Intellig. — COMTE bestreitet die Möglichkeit einer subjectiven, auf innerer Beobachtung (s. d.) fußenden Psychologie (Cours de philos. pos. I[2], p. 30 f.).

Gegen die Vermögenspsychologie wendet sich HERBART mit seiner metaphysisch fundierten, intellectualistischen, die Seele (s. d.) als einfaches, sich selbst erhaltendes Wesen auffassenden Psychologie, auf die er Mathematik anwendet (Statik und Mechanik der Vorstellungen, s. d.). Die Psychologie geht aus der allgemeinen Metaphysik hervor (Lehrb. zur Einl.[5], S. 67; Lehrb. zur Psychol. S. 1). Sie überschreitet, als „*Ergänzung der innerlich wahrgenommenen Tatsachen*", notwendig die Erfahrung (Psychol. als Wiss. I, § 11, 14). „*Die Psychologie hat einige Ähnlichkeit mit der Physiologie: wie diese den Leib aus Fibern, so construiert sie den Geist aus Vorstellungsreihen*" (l. c. S. 180). Sie ist „*die Lehre von den innern Zuständen einfacher Wesen*" (Encykl. S. 240). Ähnlich lehren: STIEDENROTH (Psychol.), SCHILLING (Lehrb. d. Psychol.), nach welchem die Psychologie „*das geistige Leben nach seiner Beschaffenheit und Gesetzmäßigkeit und nach seinen Gründen*" zu erforschen hat (l. c. S. 3); DROBISCH (Empir. Psychol.), WAITZ, nach welchem die Aufgabe der Psychologie besteht in der „*Darstellung des notwendigen Entwicklungsganges, den die*

Weltansicht des natürlichen Menschen nimmt und nehmen muß" (Psychol. S. 12); VOLKMANN; nach ihm ist die Psychologie „*jene Wissenschaft, welche sich die Aufgabe stellt, die allgemeinen Klassen der psychischen Phänomene aus den empirisch gegebenen Vorstellungen und dem speculativen Begriffe der Vorstellung nach den allgemeinen Gesetzen des Vorstellungslebens zu erklären*" (Lehrb. d. Psychol. I[4], 33); DRBAL (Empir. Psychol.), LINDNER (Empir. Psychol.) u. a. — Hier sind auch STEINTHAL (Einleit. in d. Psychol.) und LAZARUS (Leb. d. Seel. I[2], S. VI ff.), die Begründer der Völkerpsychologie (s. d., vgl. A. BASTIANS Schriften) zu nennen.

An Stelle der Seelenvermögen setzt BENEKE die „*Angelegtheiten*" (s. d.) und „*Grundprocesse*" (s. Proceß). Die Psychologie ist „*ganz nach der Methode der übrigen Naturwissenschaften zu behandeln*" (Lehrb. d. Psychol.[3], § 12). „*Gegenstand der Psychologie ist alles, was wir durch die innere Wahrnehmung und Empfindung auffassen*" (l. c. § 1). Noch halbspeculativ sind die Psychologien von L. GEORGE (Lehrb. d. Psychol.), ULRICI (Leib u. Seele), FORTLAGE (Syst. d. Psychol.), J. H. FICHTE (Anthropol., Psychol.); die Psychologie besteht „*in der durchgeführten, bis auf den Grund des eigenen Wesens vordringenden ‚Selbsterkenntnis' des Geistes*" (Psychol. I, 714); E. v. HARTMANN, der seine Psychologie auf das Unbewußte (s. d.) gründet. „*Wissenschaft wird die Psychologie erst dann, wenn sie zur Feststellung gesetzmäßiger Zusammenhänge fortschreitet, also über die Erfahrung zu Hypothesen fortschreitet, durch welche die Erfahrung erklärt wird. Hier läßt die Beschreibung völlig im Stich; denn Zusammenhänge werden niemals erfahren, sondern immer nur durch Ausdeutung des Erfahrenen hinzugedacht. Erlebt werden allerdings diese Zusammenhänge, aber nur unbewußt, indem die eigene unbewußt psychische Tätigkeit es ist, die sie unbewußt setzt*" (Mod. Psychol. S. 23). Die Psychologie ist diejenige Wissenschaft, „*welche die gesetzmäßige Abhängigkeit der bewußt psychischen Phänomene von dem jenseits des Bewußtseins Belegenen untersucht*" (l. c. S. 25). „*Die Psychologie ist wesentlich die Wissenschaft, welche die Ursachen und Gesetze für die Entstehung des Bewußtseins nach Form und Inhalt und für die Veränderungen des Bewußtseinsinhalts aufsucht*" (l. c. S. 30; vgl. S. 453 ff.). — In anderer Weise, empirischer, betont das Unbewußte (s. d.) LIPPS, nach welchem die Psychologie „*die Wissenschaft von dem Getriebe des seelischen Lebens überhaupt, seinen Elementen und allgemeinen Gesetzen*" ist (Grundtats. d. Seelenleb. S. 4).

An die Traditionen des 18. Jahrhunderts knüpft die Associationspsychologie (s. d.) von BAIN u. a. an. Sie tritt teilweise in physiologischer, biologischer Form auf, ist teilweise auch genetisch. — Nach J. ST. MILL ist die Aufgabe der Psychologie die Untersuchung des Zusammenhanges des Bewußtseins (Log. I, 6, C. 4, § 3), ihr Gegenstand sind die Uniformitäten der Successionen der Bewußtseinsvorgänge (l. c. I, 4, C. 1, § 3 ff.). Nach LEWES ist die Psychologie „*the science of the facts of sentience*" (Probl. III, 7). „*Psychology is the analysis and classification of the* s e n t i e n t f u n c t i o n s a n d f a c u l t i e s, *revealed to observation and induction, completed by the reduction of them to their* c o n d i t i o n s o f e x i s t e n c e, *biological and sociological*" (l. c. III, 6; vgl. p. 9 ff.). Die Psychologie ist „*the science of psychical phenomena*" (l. c. I, p. 109). Der sociale Factor der Psychologie ist zu berücksichtigen (l. c. III, 71 ff.; I, 152 ff.). Die genetische Methode betont H. SPENCER (Psychol. I, § 129). Er unterscheidet objective (biologische, physiologische) und subjective Psychologie (l. c.

I, § 56). Das Physiologische, Motorische berücksichtigt stark RIBOT. Nach ihm ist die Psychologie eine selbständige Wissenschaft (Psychol. Angl[2], p. 22 f.). Sie hat zum Object nur *„les phénomènes, leurs lois et leurs causes immédiates“*, nicht die Seele (l. c. p. 34; vgl. schon A. LANGE: *„Psychologie ohne Seele“*, Gesch. d. Material. S. 465). Die *„psychologie descriptive“* ist *„l'étude des phénomènes de conscience . . . considérés sous leurs aspects les plus généraux“* (l. c. p. 42). Associationist war früher MÜNSTERBERG (vgl. Beitr. zur exper. Psychol. H. I, S. 17 ff.), der die Abhängigkeit des Psychischen (s. d.) vom Physischen betont (s. unten). Associationistisch und physiologisch ist die Psychologie von ZIEHEN (Leitfad. d. phys. Psychol.). — E. HAECKEL betrachtet die Psychologie als Teil der Physiologie (Der Monism. S 22). Physiologisch ist die Psychologie von MAUDSLEY, auch die von SERGI: *„La psychologie s'occupe des phénomènes organiques, qui ont pour caractère prédominant la conscience de la fonction, lesquels phénomènes se produisent dans les centres de relation, et en même temps des antecédents immédiats des mêmes phénomènes conscients“* (Psychol. p. 12), teilweise auch von R. ARDIGÒ (Psicologia[3], 1882; Unità della conscienza, 1898). Über die *„Abhängigkeits“*-Psychologie s. unten.

Als Vorstufen der modernen experimentellen Psychologie sind die Arbeiten von J. MÜLLER, E. H. WEBER (Tastsinn u. Gemeingef.); Einführung des psychol. Experiments), DONDERS, DU BOIS-REYMOND, PREYER, HERING u. a. zu betrachten. Auch LOTZE (Med. Psychol.) ist hier zu nennen. Die Psychologie fragt nach ihm: *„Unter welchen Bedingungen und durch welche Kräfte entstehen die einzelnen Vorgänge des geistigen Lebens, wie verbinden und modificieren sie sich untereinander und wie bringen sie durch dies Zusammenwirken das Ganze des geistigen Lebens zustande“* (Gr. d. Psychol. S. 5 f.; vgl. Klein. Schrift. II. 203 f.; Met. VI, 17, 477). Physiologisch ist teilweise auch die Psychologie von HORWICZ (Psychol. Anal.), der das Gefühl (s. d.) zum psychischen Element macht (so auch TH. ZIEGLER). Begründer der Psychophysik (s. d.) ist FECHNER. Die experimentelle reine Psychologie (nicht bloß als Psychophysik) begründet systematisch WUNDT (s. unten). Vgl. die Werke von A. BINET (Introduct. à la psychol. expérim. 1894), TITCHENER (Experim. Psychol. 1900), SCRIPTURE (The new Psychol. 1897), SANFORD (Course in exper. Psychol. 1894), LADD (Elem. of physiol. Psychol. 1890), W. JAMES (Principl. of Psychol. 1891: Gegner der Associationspsychologie), CATTELL, RICHET (Essai de psychol. générale), MOSSO, CESCA, G. VILLA, MÜNSTERBERG, KÜLPE, MEUMANN, EBBINGHAUS, STUMPF, SCHUMANN, L. W. STERN, G. MARTIUS (Üb. d. Ziele u. Ergebn. d. experim. Psychol. 1888), KRAEPELIN u. a. (vgl. Philos. Stud. I ff.).

Als Gegenstand der Psychologie bezeichnen viele die innere Erfahrung bezw. die Bewußtseinsvorgänge als solche. So HAGEMANN, nach welchem die Psychologie die *„Wissenschaft von den allgemeinen bewußten Seelenäußerungen“* ist (Psychol.[3], S. 2, Erklärung aus dem *„Seelenwesen als Realprincip“*; vgl. die Psychologien von ROTHENFLUE, TONGIORGI, SANSEVERINO, GRATRY, UBAGH, W. KAULICH, Handbuch der Psychol. 1870, GUTBERLET, Kampf um d. Seele, u. a.); GLOGAU: Psychologie ist *„die Lehre vom subjectiven Geiste“* (Gr. d. Psychol. S. 15); H. SPITTA: Psychologie ist *„Phänomenologie des Bewußtseins“* (Die psychol. Forsch. S. 8, vgl. S. 20); WITTE (Wes. d. Seele), der gegen die *„Psychologie ohne Seele“* ist (l. c. S. 1 ff.); O. LIEBMANN (Psychol. Aphor., Zeitschr. f. Philos. Bd. 101, S. 1 ff.); B. ERDMANN: Aufgabe der Psychologie ist, *„den gesetzmäßigen Zusammenhang der Bewußtseinsvorgänge untereinander,*

sowie mit den unbewußten und den ihnen correlaten Bewegungsvorgängen in unserem Organismus zu untersuchen“ (Log. I, 18); SCHUPPE: nach ihm ist die Psychologie die Wissenschaft vom individuellen Subject im Unterschiede von der Lehre vom „*Bewußtsein überhaupt*“ (Zeitschr. f. imman. Philos. I, 37 ff., 50, 64 f.); SCHUBERT-SOLDERN: Die Psychologie berücksichtigt „*die subjectiven Beziehungen innerhalb der Bewußtseinswelt allein*“ (Gr. ein. Erk. S. 45), ist „*die Lehre von der Reproduction als Grundlage und Bedingung der Welt der Wahrnehmung*“ (l. c. S. 340); REHMKE: die Psychologie hat die Aufgabe, „*die Gesetzmäßigkeit der Veränderungen, welche man das Seelenleben nennt, klar zu begreifen*“ (Allgem. Psychol. S. 10); das Seelenleben ist nicht anschaulich gegeben, während das Gebiet der Naturwissenschaft das anschaulich Gegebene ist (l. c. S. 11). Auch H. CORNELIUS (wie schon LIPPS) lehrt eine reine (nicht physiologische) empirische Psychologie (Psychol. S. III), als „*Wissenschaft von den Tatsachen des geistigen Lebens oder den psychischen Tatsachen*“ (l. c. S. 1). Die Psychologie hat diese Tatsachen „*vollständig und in der einfachsten Weise zu beschreiben*“ (l. c. S. 5). Der psychologische Atomismus (s. d.) ist abzulehnen. — Eine (auf innerer Wahrnehmung fußende) beschreibende, descriptive Psychologie, unabhängig von der Physiologie, lehrt schon F. BRENTANO (Psychol. I, 23, 84); vgl. die Arbeiten von MARTY, MEINONG, HÖFLER (Psychol.). So auch (in anderer Weise) DILTHEY (Einl. in d. Geisteswiss. I, 40 f.; Ideen üb. eine beschreib. u. zergliedernde Psychol. 1894, S. 23, 55); die Psychologie beschreibt hypothesenfrei die Gleichförmigkeiten in der Abfolge der seelischen Structur (l. c. S. 84; vgl. Sitzungsberichte d. K. Preuß. Akad. 1896, XIII; dagegen EBBINGHAUS, Zeitschr. f. Psychol. 9. Bd., 179 ff.). — Nach R. WAHLE ist die Psychologie rein beschreibend, sie erklärt nur, soweit sie den psychischen Erscheinungen physiologische Vorgänge coordinieren kann (Gehirn u. Bewußts. 1884; Zeitschr. f. Psych. Bd. 1, 312, u. Bd. 16; s. unten MÜNSTERBERG). „*Die Aufgabe der allgemeinen philosophischen Psychologie ist einfach die, den phänomenalen Bestand an Ereignissen . . . zu ermitteln, für welche die Psychologie die Gesetze der Entstehung, Succession und Ursachen eruieren soll*“ (Das Ganze d. Philos. S. 157 f.). Es kann nur eine Aggregat-Psychologie geben, „*nach welcher nur Qualitäten, Farben, Leibesempfindungen, Erinnerungsbilder etc. und Qualitätenreihen existieren*“ (l. c. S. 165 ff.). „*Unser ganzes psychisches Leben ist nur ein Mosaik*“ (l. c. S. 171). Das geistige Leben ist nur eine „*Folge von Vorstellungen*“ (l. c. S. 427).

Nach P. NATORP hat die Psychologie die Aufgabe, „*die Zurückleitung der bis zu einem gewissen Punkte durchgeführten Construction des Gegenstandes bis auf die letzten erreichbaren subjectiven Quellen im unmittelbaren Bewußtsein, von denen sie ausgegangen war, gleichsam durch Umkehrung jenes ganzen Processes der Objectivierung*“ (Arch. f. system. Philos. VI, 221). Sie reconstruiert aus den Objecten die ursprüngliche subjective Erscheinung (Einl. in d. Psychol. S. 94 ff., 120). Nach H. COHEN entwirft die Psychologie „*die Beschreibung des Bewußtseins aus seinen Elementen*“. „*Diese Elemente müssen daher hypothetische sein und bleiben, dieweil dasjenige, womit in Wahrheit das Bewußtsein beginnt und worin es entspringt, kein mit Bewußtsein Operierender auszugraben und festzustellen vermag*“ (Log. S. 5). Die Psychologie hat zum Gegenstand die „*Einheit des Bewußtseins*“ (l. c. S. 16), das Subject (ib.): ihr Wert liegt im „*Problem der Einheit des Culturbewußtseins, welches sie allein im Gesamtgebiet der Philosophie zu verwalten hat*“. Sie gehört zum System

der Philosophie (l. c. S. 16). Nach HUSSERL hat die Psychologie, descriptiv, „*die Ich-Erlebnisse (oder Bewußtseinsinhalte) nach ihren wesentlichen Arten und Complexionsformen zu studieren, um dann — genetisch — ihr Entstehen und Vergehen, die causalen Formen und Gesetze ihrer Bildung oder Umbildung aufzusuchen*“ (Log. Unt. II, 336).

Nach STÖRRING ist die Psychologie die „*Wissenschaft von den Bewußtseinsvorgängen*“ (Psychopathol. S. 2). Gegen die „*Psychologie ohne Seele*“ und den Associationismus ist L. BUSSE (Geist u. Körp. S. 337, 347). — Vermittelnd lehrt HÖFFDING. Psychologie ist „*die Lehre von der Seele*“ (Psychol. S. 1), d. h. hier vom Inbegriffe aller innern Erfahrungen (l. c. S. 15). Die subjective muß durch die objective (physiologische und sociologische) Psychologie ergänzt werden (l. c. S. 31). Den Elementen der Psyche geht der „*Totalitätszusammenhang*“, die Synthese, voran (Philos. Probl. S. 1). Die Psychologie ist selbständige Wissenschaft (l. c. S. 19; vgl. S. 21). „*Die Aufgabe der Psychologie wird deshalb die, möglichst weit den Zusammenhang und die Verbindung der einzelnen Elemente nachzuweisen, so daß die Totalität durch die Teile und die Teile durch ihre Beziehung zur Totalität verständlicht werden*“ (l. c. S. 22). Das führt zu einer Antinomie, die das psychologische Problem nicht endgültig lösen läßt (ib.). Nach JODL ist die Psychologie „*die Wissenschaft von den Formen und Naturgesetzen des normalen Verlaufs der Bewußtseinserscheinungen, welche im menschlich-tierischen Organismus mit den Vorgängen des Lebens und der Anpassung des Organismus an die ihn umgebenden Medien verbunden sind, und deren Gesamtheit wir als seelische (psychische) Functionen oder Processe bezeichnen*“ (Lehrb. d. Psychol. S. 5). Biologisch ist auch die Psychologie von W. JERUSALEM. „*Psychologie ist die Wissenschaft von den Gesetzen des Seelenlebens*“ (Lehrb. d. Psychol.[3], S. 1). Die nächste Aufgabe der Psychologie besteht darin, „*die Vorgänge im Seelenleben so zu beschreiben, daß die darin enthaltenen Elementarvorgänge und ihre wechselseitigen Beziehungen klar hervortreten*“ (l. c. S. 3). Die analytische geht in die genetische Betrachtungsweise über. Mit dieser hängt die biologische Auffassung zusammen, welche die Wichtigkeit der psychischen Phänomene für die Erhaltung des Lebens berücksichtigt (l. c. S. 3 f.). Die Psychologie „*berührt sich in ihrer Methode und in einem Teile ihrer Aufgabe mit den Naturwissenschaften, bildet aber durch ihren Gegenstand die Grundlage aller Geisteswissenschaften*“ (l. c. S. 5; vgl. Urteilsfunct. S. 13, 19).

„*Biomechanisch*“ ist teilweise die Methode der Psychologie des psychophysischen Materialismus (s. d.). Nach R. AVENARIUS ist Gegenstand der Psychologie nicht ein besonderes „*Psychisches*“ (s. d.), nicht eine eigene Art Erfahrung (Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos. 19. Bd., S. 1). Aufgabe der Psychologie ist „*die Betrachtung der ‚Erfahrungen‘ unter dem besondern Gesichtspunkt ihrer Abhängigkeit vom Individuum (vom System C, s. d.)*“ (l. c. S. 16). Ähnlich R. WILLY, CARSTANJEN, C. HAUPTMANN, J. PETZOLD (Einführ. in d. Philos. d. reinen Erfahr. I), (Met. in d. mod. Physiol. S. 317), W. HEINRICH (Mod. physiol. Psychol.), R. GOLDSCHEID (Eth. d. Gesamtwill. I, 18, 20), auch E. MACH (Analys. d. Empfind.[4], S. 3 ff.), nach welchem sich Physiologie und Psychologie nur durch die Untersuchungsrichtung unterscheiden (l. c. S. 14). — Nach EBBINGHAUS behandeln Psychologie und Physik denselben Inhalt von verschiedenen Gesichtspunkten (Gr. d. Psychol. I, 1 ff., 7). Die Psychologie „*behandelt diejenigen Gebilde, Vorgänge, Beziehungen der Welt, deren Eigenart wesentlich bedingt ist durch die Beschaffenheit und die Functionen*

eines Organismus, eines organisierten Individuums. Und nebenbei ist sie zugleich auch eine Wissenschaft von den Eigentümlichkeiten eines Individuums, die für seine Art, die Welt zu erleben, wesentlich maßgebend sind" (l. c. S. 7). Psychologie ist *„die Lehre von den Dingen der Innenwelt*" (l. c. S. 8). Nach O. KÜLPE ist die Psychologie eine *„Wissenschaft von den Erlebnissen in deren Abhängigkeit von erlebenden Individuen*" (Gr. d. Psychol. S. 3), die *„Wissenschaft vom Subjectiven*" (Einleit. in d. Philos.², S. 66). *„Gegenstand der Psychologie ist dasjenige in und an der vollen Erfahrung eines Individuums, das von ihm selbst abhängig ist*" (l. c. S. 66). — Nach MÜNSTERBERG ist die Aufgabe der Psychologie, *„die Gesamtheit der Bewußtseinsinhalte in ihre Elemente zu zerlegen, die Verbindungsgesetze und einzelnen Verbindungen dieser Elemente festzustellen und für jeden elementaren psychischen Inhalt empirisch die begleitende physiologische Erregung aufzusuchen, um aus der causal physiologischen Coëxistenz und Succession jener physiologischen Erregungen die rein psychologisch nicht erklärbaren Verbindungsgesetze und Verbindungen der einzelnen psychischen Inhalte mittelbar zu erklären*" (Üb. Aufgab. u. Methode d. Psychol. 1891, S. 127; so auch Grdz. d. Psychol. I). Schon H. RICKERT betont, die Psychologie müsse, wie die Naturwissenschaft, die anschauliche Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit, hier der geistigen, begrifflich überwinden (Grenz. d. naturwiss. Begriffsbild. I, 183 ff.). So lehrt auch MÜNSTERBERG, das Psychische (s. d.) sei nur ein abstractes Gebilde, nicht das Geistige, nicht das stellungnehmende Subject. Der Gegenstand der Psychologie ist ein Abstractionsproduct wie der der Naturwissenschaft, er ist losgelöst vom Subject (Grdz. d. Psychol. I, 57). Die Psychologie gehört zu den *„objectivierenden*" Wissenschaften, während die Geisteswissenschaften *„subjectivierend*" sind (l. c. S. 62). Die psychischen Objecte *„sind lediglich für den Begriff und niemals für das wirkliche Erlebnis gegeben*" (l. c. S. 391). *„Der Gegenstand der Psychologie gewann logisch seine Existenz dadurch, daß die Wirklichkeit objectiviert wurde, die Bewertungsobjecte des actuellen Ich vom Subject also losgelöst und die Actualität selbst in erfahrbare Vorgänge umgesetzt wurde; innerhalb dieser objectivierten Welt sondern sich Naturwissenschaft und Psychologie derart, daß die letztere es nur mit den Objecten zu tun hat, welche lediglich für einen Subjectact bestehen*" (l. c. S. 202). Psychische Objecte stehen in keinem directen Causalzusammenhang (l. c. S. 384). *„Die Einheit des geistigen Lebens ist . . . gar nicht ein Zusammenhang psychologischer Objecte, sondern ein Zusammenhang von Tatsachen, aus denen psychologische Objecte abgeleitet werden können*" (l. c. S. 382 f.; vgl. Psychol. and Life 1899). Münsterberg lehrt eine zwischen Associations- und Apperceptionspsychologie vermittelnde *„Actionstheorie*" (s. d.). L. W. STERN betont: *„Psychologie ist a n a l y s i e r e n d e und i s o l i e r e n d e Betrachtung seelischer Phänomene, und dadurch steht sie in einem innern Widerstreite zu allen Gebieten, für welche seelisches Dasein als individuelles Ganzes, d. h. in der Form der Persönlichkeit, von Bedeutung ist*" (Psychol. d. Aussage H. 1, S. 15). — Gegen die Trennung des Psychologischen vom Geisteswissenschaftlichen sind HÖFFDING (Philos. Probl. S. 13), G. VILLA, Monist 1902), EISLER (Zeitschr. f. Philos. Bd. 122, S. 80 ff.) u. a.

Eine voluntaristische (s. d.) *„Apperceptionspsychologie*" (s. d.) lehrt WUNDT, für den die Psychologie die der Naturwissenschaft coordinierte Wissenschaft der unmittelbaren Erfahrung ist. *„Das unmittelbar Wahrgenommene, wie es abgesehen von seiner Beziehung auf ein gegenüberstehendes Object uns gegeben*

ist, bildet den Inhalt der Psychologie" (Syst. d. Philos.[2], S. 277). Die Psychologie „*untersucht den gesamten Inhalt der Erfahrung in seinen Beziehungen zum Subject und in den ihm von diesem unmittelbar beigelegten Eigenschaften*". Sie nimmt den Standpunkt der „*unmittelbaren Erfahrung*" ein (Gr. d. Psychol.[5], S. 3, vgl. S. 5). Die Erkenntnisweise der Psychologie ist eine „*unmittelbare oder anschauliche*", das „*Concret-Wirkliche*" erfassende. Da die Psychologie sich der „*Abstractionen und hypothetischen Hülfsbegriffe der Naturwissenschaft*" enthält, so ist sie die „*strenger empirische Wissenschaft*" (l. c. S. 6). Ist sie doch die „*Wissenschaft der unmittelbaren Erfahrung*"; diese anerkennt nicht eine reale Verschiedenheit innerer und äußerer Erfahrung, sieht den Unterschied „*nur in der Verschiedenheit der Gesichtspunkte*" (l. c. S. 10). Die Psychologie führt die psychischen Vorgänge auf Begriffe zurück, die dem Zusammenhang dieser Vorgänge direct entnommen sind, oder sie leitet zusammengesetzte Vorgänge aus einfacheren ab (Grdz. d. physiol. Psychol. II[4], 639). Die Teilinhalte, welche die psychologische Analyse isoliert, verlieren ihre Realität nicht, wenn sie auch in Wirklichkeit nur als Verbindungselemente, nicht selbständig vorkommen (Log. II[2], 2, 60 f., 166 ff.). Die Herstellung des seelischen Zusammenhanges ist übrigens die Hauptaufgabe der Psychologie (l. c. II[2], 2, 197 f.; Philos. Stud. X, 120; XII, 28). Ziel der psychologischen Analyse ist die Auffindung aller einfachen Qualitäten sowie deren Darstellung in der Form einer geordneten Mannigfaltigkeit (Log. II[2], 2, 200; Philos. Stud. II, 299 ff.). Die Physiologie ist nur eine Hülfswissenschaft der Psychologie (Gr. d. Psychol.[5], S. 13). Die „*physiologische Psychologie*" ist eine „*Übergangsdisciplin*", die wesentlich mit der experimentellen Psychologie (s. Psychologische Methoden) eins ist (l. c. S. 31). Die allgemeine Psychologie gliedert sich in: 1) (experimentelle) Individualpsychologie (nebst Tier-, Kinderpsychologie, Charakterologie, s. d.), welche die typischen Vorgänge des individuellen Bewußtseins untersucht; 2) Völkerpsychologie (s. d.) (l. c. S. 11, 29 f.; Philos. Stud. XII, 21). Die Psychologie hat drei Sonderaufgaben. „*Die erste besteht in der Analyse der zusammengesetzten Vorgänge, die zweite in der Nachweisung der Verbindungen, welche die durch diese Analyse aufgefundenen Elemente miteinander eingehen, die dritte in der Erforschung der Gesetze, die bei der Entstehung solcher Verbindungen wirksam sind*" (Gr. d. Psychol.[5], S. 32). Zu den anderen Wissenschaften hat die Psychologie eine dreifache Stellung: 1) „*Als Wissenschaft der unmittelbaren Erfahrung ist sie gegenüber den Naturwissenschaften, die infolge der bei ihnen obwaltenden Abstraction von dem Subject überall nur den objectiven, mittelbaren Erfahrungsinhalt zum Gegenstande haben, die ergänzende Erfahrungswissenschaft.*" 2) „*Als Wissenschaft von den allgemeingültigen Formen unmittelbarer menschlicher Erfahrung und ihrer gesetzmäßigen Verknüpfung ist sie die Grundlage der Geisteswissenschaften.*" 3) *Da die Psychologie die beiden fundamentalen Bedingungen, die dem theoretischen Erkennen wie dem praktischen Handeln zugrunde liegen, die subjectiven und die objectiven, gleichmäßig berücksichtigt und in ihrem Wechselverhältnis zu bestimmen sucht, so ist sie unter allen empirischen Disciplinen diejenige, deren Ergebnisse zunächst der Untersuchung der allgemeinen Probleme der Erkenntnistheorie wie der Ethik, der beiden grundlegenden Gebiete der Philosophie, zustatten kommen*" So ist sie „*gegenüber der Philosophie die vorbereitende empirische Wissenschaft*" (l. c. S. 19 f.). Ähnlich G. Villa (Einleit. in d. Psychol.), Hellpach (Grenzwiss. d. Psychol.) u. a.

Voluntaristisch (s. d.) ist auch die Psychologie von A. FOUILLÉE (Psychol. des idées-forces). — Einen gemäßigten Standpunkt vertreten die Psychologien von JANET (Princ. de mét. et psychol. I, 132 ff.), RABIER (Psychol. p. 21 ff.), P. CARUS (The Soul of Man 1891). Nach J. DEWEY ist die Psychologie *„the science of the reproduction of some universal content or existence, whether of knowledge or action, in the form of individual . . . consciousness“* (Psychol. p. 6). Nach J. WARD hat die Psychologie den *„individual mind“* zum Object (Encycl. Britan. XX, 38). Nach STOUT ist die Psychologie *„the positive science of mental process“* (Anal. Psychol. I, 1). Nach SULLY ist sie *„die Wissenschaft, welche auf eine genaue und systematische Beschreibung der verschiedenen Vorgänge oder functionellen Betätigungen unseres Geistes abzielt“* (Handb. d. Psychol. S. 12). Sie ist von der Naturwissenschaft durch den Stoff geschieden (l. c. S. 12 f.; vgl. Hum. Mind C. 1 f.; Outlin. of Psychol. C. 1). Nach BALDWIN ist die Psychologie *„the science of the phenomena of consciousness“* (Handb. of Psychol. I², C. 1, p. 8). Vgl. CH. A. MERCIER, Psychology normal and morbid 1901, ferner die (genetischen) Arbeiten von ROMANES, BALDWIN, GALTON, CH. DARWIN (Ausdruck der Gemütsbeweg.), HUXLEY u. a. Vgl. ferner die Schriften von MORELL (Elem. of Psychol.), MURPHY, HACK-TUKE (Geist u. Körper 1888), TAINE, GARNIER (Trait. des facult.), LELUT (Physiol. de la pensée², 1862), BOUILLIÉE, WADDINGTON, DURAND DE GROS, PAULHAN, DUMONT, CH. FÉRÉ, DELBOEUF, FLOURNOY (Mét. et Psychol. 1890), TH. REIN, A. LEHMANN, C. LANGE, KROMAN, VIGNOLA, MORSELLI, MASCI, BONATELLI, FERRI, LOMBROSO, N. J. GROT, BÊLKIN, OCHOROWICZ u. a. Vgl. KLENKE, Syst. d. organ. Psychol. 1842; REICHLIN-MELDEGG, Psychol. d. Mensch. 1837/38; HAGEN, Psychol. Unters. 1847; JESSEN, Vers. einer wissensch. Begründ. d. Psychol. 1855; RÖSE, Die Psychol. 1856; LEWISCH, Psychol. 1865; J. MOHR, Grundlage d. empir. Psychol. 1882; STRÜMPELL, Grundr. d. Psychol. 1884; BALLAUF, Grundlehr. d. Psychol. 1890, u. a. (KIRCHNER, HARTSEN, STOY, OSTERMANN, HESS, DITTES u. a.); vgl. auch FR. SCHULTZE, Vergleich. Psychol.

Von psychologischen Zeitschriften sind zu nennen: *„Philosophische Studien“*, herausgegeben von Wundt, 1883 ff.; *„Zeitschr. für Psychol. u. Physiol. der Sinnesorgane“* 1890 ff.; *„L'année psychologique“* (vgl. auch *„Revue philosophique“* 1878 ff.); *„American journal of psychology“* 1887 ff.; *„Psychological Review“* 1894 ff., *„Mind“* u. a. Psychologische Laboratorien in Leipzig, Göttingen, Heidelberg, Freiburg i. B., Berlin, München, Graz, Paris, Amerika u. a.

Zur Geschichte der Psychologie vgl.: F. A. CARUS, Gesch. d. Psychol. 1808; A. STÖCKL, Die speculat. Lehre vom Mensch. u. ihre Geschichte 1858; F. HARMS, Psychol. 1877; H. SIEBECK, Gesch. d. Psychol. I, 1 u. 2, 1880/84; R. SOMMER, Gesch. d. deutsch. Psychol 1892; DESSOIR, Gesch. d. neuern deutschen Psychol. I², 1902; E. v. HARTMANN, Die moderne Psychologie, 1901. — Vgl. Seele, Seelenvermögen, Bewußtsein, Psychisch, Psychologische Methoden, Psychologismus, Wahrnehmung (innere), Voluntarismus, Intellectualismus, Association, Apperception, Empfindung, Gefühl, Affect, Leidenschaft, Vorstellung, Wille, Phantasie, Reproduction, Gedächtnis, Sinne, Trieb, Instinct, Evolution, Sociologie u. s. w.

Psychologie, angewandte ist die Psychologie als Hülfsmittel für das Verständnis der Geisteswissenschaften. *„Die Anwendungsmöglichkeit der Psychologie reicht gerade so weit, als die sachliche Betrachtungsmöglichkeit menschlichen*

Geisteslebens reicht, und das ist weit genug. Denn wenn auch der eigentliche Sinn und wahre Zweck des Daseins nicht in der sachlichen Betrachtungsweise, sondern in der persönlichen Wertung und Stellungnahme ruht, so stehen doch im Dienst dieses Zieles zahllose Functionen sachlicher Art, nämlich alle diejenigen, welche die Mittel zur Erreichung jener Ziele liefern" (L. W. STERN, Beitr. zur Psych. d. Auss. 1. H., S. 19). Psychologie wird zur angewandten Disciplin als „*Unterlage der psychologischen Beurteilung: Psychognostik*", oder als „*Wegweisung für psychologische Einwirkung: Psychotechnik*" (l. c. S. 20 ff.). Letztere liefert „*die Hülfsmittel, wertvolle Zwecke durch geeignete Handlungsweisen zu fördern*" (l. c. S. 28 ff.).

Psychologie der Aussage hat zum Object „*die Aussage (s. d.) im weitesten Sinne des Wortes, d. h. jene Function, welche gegenwärtige oder vergangene Wirklichkeit durch menschliche Bewußtseinstätigkeit zur Wiedergabe zu bringen sucht. Angestrebt wird die Kenntnis des logischen Wahrheitswertes und des moralischen Wahrhaftigkeitswertes der Aussagen, die Einsicht in die Bedingungen, welche diese Werte positiv und negativ beeinflussen, und die Eröffnung von Wegen, auf welchen sie vervollkommnet werden können*" (L. W. STERN, Beitr. zur Psychol. d. Aussage H. 1, S. 1; vgl. S. 46 ff.).

Psychologisch: zur Psychologie (s. d.) gehörig, ein Object der Psychologie bildend.

Psychologische Analyse ist die Analyse (s. d.) complexer psychischer Processe und Gebilde. H. CORNELIUS betont: „*Die Forderung der Analyse eines gegebenen psychischen Tatbestandes wird . . . nur dann erfüllt sein, wenn nicht bloß die einheitliche Qualität jedes augenblicklich unterschiedenen Inhaltes als solchen, sondern auch die Nachwirkungen der früheren Erlebnisse aufgezeigt sind, durch welche dieser gegenwärtige Tatbestand bedingt ist. Mit anderen Worten, psychologische Analyse muß, um vollständig zu sein, stets die genetische Analyse einschließen*" (Einleit. in die Philos. S. 217). Vgl. Psychologie.

Psychologische Idee hat metaphysische Bedeutung bei W. ROSENKRANTZ (Wissensch. d. Wiss. I, 387 ff.). Vgl. Gesamtgeist, Seele (WUNDT).

Psychologische Methoden lassen sich einteilen in: 1) speculative, aus dem Wesen der Seele, des Geistes deducierende, 2) empirische Methoden, auf innerer Wahrnehmung (s. d.) fußende: a. Methode der inneren (Selbst-) Beobachtung („*Introspection*"), b. Methode der Fremdbeobachtung und comparative Methode, c. experimentelle Methode, ergänzt durch Analyse, genetische und comparative Untersuchung, physiologisch-pathologische Hilfsmethoden. Nach WUNDT ist die reine Beobachtung in der individuellen Psychologie im exacten Sinne ausgeschlossen. „*Sie wäre nur denkbar, wenn es ähnliche beharrende und von unserer Aufmerksamkeit unabhängige psychische Objecte gäbe, wie es relativ beharrende und durch unsere Beobachtung nicht zu verändernde Naturobjecte gibt*" (Gr. d. Psychol.[5], S. 29). Die Beobachtung der allgemeinen Geisteserzeugnisse hat nur in der Völkerpsychologie statt (s. d.), dient der Untersuchung der höheren psychischen Vorgänge und Entwicklungen (l. c. S. 30). In der Individualpsychologie hat das experimentelle Verfahren statt, welches eine exacte innere Wahrnehmung erst ermöglicht, indem sie jene Stabilisierung des Psychischen bewirkt, welche eine von der Beeinflussung durch die Absicht

des Beobachtens freie Beobachtung zuläßt. Durch das Experiment lassen sich psychische Vorgänge nach Willkür hervorbringen, wiederholen, abändern. Das Experiment stellt die innere Wahrnehmung, durch die Art und Zahl der Beobachtungsauslösungen, unter Controlle (l. c. S. 24 ff.; Grdz. d. physiol. Psychol. I[4], 4 f.; Essays 5, S. 135 ff.; Log. II[2], 2, S. 169 ff.; Philos. Stud. I, 1 ff., 251 f.; IV, 299 ff.). Vgl. VOLKMANN, Psychol. I[4], 5 ff.; MÜNSTERBERG, Beitr. zur Psychol. u. die anderen psychologischen Werke. Vgl. Psychophysisch.

Psychologischer Atomismus (*„Psychological Atomism"*) s. Atomismus. Vgl. MÜNSTERBERG, Psychol. Review VII, 1900, p. 1 ff.

Psychologischer Beweis (aus dem Ich, der Seele des Menschen) für das Dasein Gottes s. Gottesbeweise (DESCARTES u. a.). Vgl. HAGEMANN, Met.[2], S. 155 f.

Psychologismus (Ausdruck schon bei J. E. ERDMANN u. a.) bedeutet allgemein die Berücksichtigung der Psychologie (s. d.) als Hilfsmittel und als eine Basis für die Geisteswissenschaften und Philosophie. Im engeren Sinne ist der Psychologismus die Anschauung, nach welcher alle Wirklichkeit aus Daten der Psychologie, der innern Erfahrung besteht, aufgebaut ist, zugleich der Standpunkt, daß die Geisteswissenschaften (s. d.) nebst der Philosophie (s. d.): Logik (s. d.), Ethik, Ästhetik nichts als Psychologie seien. Der (extreme) Psychologismus vergißt, daß: 1) Psychologie wohl eine Grundlage der Geisteswissenschaften und Philosophie, nicht aber schon die diesen Disciplinen wesentliche Kritik, Normatik, Wertung, Stellungnahme enthält, daß 2) das Psychologische, d. h. die durch psychologische Analyse und Abstraction gewonnene geistige Realität nicht die ganze, volle, absolute, einheitlich-zusammenhängende, lebendig-schöpferische geistige Wirklichkeit ist, wie sie sich erst vom philosophischen Standpunkte ergibt (ohne deshalb mit MÜNSTERBERG u. a. einen Dualismus zwischen Psychologie und Geisteswissenschaft statuieren zu müssen). Im einzelnen gibt es: metaphysischen (ontologischen), erkenntnistheoretischen, logischen, ethischen, ästhetischen, sociologischen, religionsphilosophischen Psychologismus.

Einen Psychologismus im weiteren oder doch gemäßigten Sinne vertreten (s. Philosophie): FRIES, CHR. WEISS, BENEKE, V. COUSIN (Du vrai p. 3), JOUFFROY, FOUILLÉE, LACHELIER, HÖFFDING (Psychologie als Grundlage der Geisteswissenschaften: Psychol.[2], S. 35), WUNDT (s. Psychologie), JODL u. a., mit noch stärkerer Betonung LIPPS (vgl. Psycholog. Wissensch. u. Leb. 1901), F. BRENTANO und seine Schule (HÖFLER, MARTY, MEINONG u. a.). Besonders aber (auch im ontologischen Sinne) BERKELEY, HUME, J. ST. MILL (s. Object), H. CORNELIUS, nach welchem die Psychologie *„das einzig mögliche Fundament aller Philosophie"* ist (Psychol. S. 71), E. MACH (s. Empfindung) u. a. In der Logik (s. d.) sind psychologistisch J. ST. MILL, FOWLER (Logic, 1895, I, 1), SCHUPPE (Arch. f. system. Philos. VII, 1901, S. 1 ff.), ELSENHANS (Zeitschr. f. Philos. 109. Bd., 1896, S. 195 ff.). Dagegen REHMKE (l. c. 1894, S. 118 ff.), UPHUES, PALÁGYI u. a. (s. Logik).

Gegner des erkenntnistheoretischen Psychologismus ist KANT. Nicht die psychologische Analyse, sondern die Kritik, die Beurteilung des Erkennens hinsichtlich der Erkenntnismöglichkeit stellt er sich zur Aufgabe (s. Kritik). Die psychologische Erklärung eines Urteils ist etwas anderes als die *„Rechtfertigung"* desselben (Üb. Philos. überh. S. 167). Ähnlich die Kantianer

(s. d. u. A priori; vgl. aber dort F. A. LANGE u. a.). — G. E. SCHULZE bemerkt: *„Die Überzeugung von den obersten Grundsätzen in den Wissenschaften und den Urwahrheiten für die gesamte menschliche Erkenntnis erfordert . . . keine Einsicht vom Ursprunge dieser in unserem Geiste*" (Üb. d. menschl. Erk. S. 214). Gegen den Psychologismus wendet sich u. a. G. W. GERLACH. Nach ihm ist die Psychologie nicht die Grundwissenschaft der Philosophie. *„Die empirische Psychologie hat . . . einen wesentlich weitern Umfang als diejenige Lehre, der es lediglich um die begriffsmäßige Fassung der Quelle des Allgemeingültigen zu tun ist; sie würde mithin auch für den eigentlichen Zweck der Philosophie eine viel zu breite und unsichere Unterlage abgeben*" (Die Hauptmom. d. Philos. S. 51 f.). — Gegen den idealistischen *„Psychologismus*" von ROSMINI, nach welchem der Philosoph zuerst sein eigenes denkendes Selbst zum Objecte machen muß (Nuovo saggio § 1465 ff.) richtet sich der *„Ontologismus*" (s. d.) GIOBERTIS. — Nach HARMS hat die alte, objective Philosophie *„einen nicht geringen Vorzug vor der modernen Philosophie, welche von einer blos subjectiven oder psychologischen Auffassung des Problems der Wissenschaften ausgeht, indem sie das Phänomen des bloßen Vorstellens, welches ein Residuum eines kritiklosen Skepticismus ist, der sich selber in leeren Abstractionen nicht genug tun kann, zum Problem aller Wissenschaft macht*" (Psychol. S. 66). WINDELBAND betont: *„Für die Psychologie mag es von Interesse sein, festzustellen, ob eine Vorstellung auf dem einen oder dem anderen Wege zustande gekommen ist: für die Erkenntnistheorie handelt es sich nur darum, ob die Vorstellung gelten, d. h. ob sie als wahr anerkannt werden soll*" (Prälud. S. 23). Nach H. COHEN setzt die Psychologie schon die Erkenntnistheorie voraus (Princ. d. Infinit. S. 4 f.). Die Erkenntniskritik untersucht nicht die Bewußtseinstätigkeit beim Erkennen, sondern die Voraussetzungen wissenschaftlicher Erkenntnis. So auch NATORP. Gegen die Basierung der Geisteswissenschaften auf Psychologie (s. d.) sind besonders H. RICKERT (s. Naturwissenschaft) und MÜNSTERBERG. Er ist gegen den Psychologismus, der keine andere Wirklichkeit anerkennt als physische und psychische Objecte (Grdz. d. Psychol. I, 13). Die Wirklichkeit ist mehr als ein System von physischen und psychischen Vorgängen, *„sie ist zugleich ein System von Absichten und Zwecken, deren psychologische Erfahrbarkeit für die Feststellungen der Geschichts- und Normwissenschaften nicht das Wesentliche ist*" (l. c. S. 14). Die Geisteswissenschaften sind scharf von der Psychologie (s. d.) zu trennen, denn diese betrachtet das objectivierte Subject, jene aber gehen auf das stellungnehmende, wertende, ganze Subject (l. c. S. 15 ff.). Die Psychologie ist nicht Basis, nur Hülfsdisciplin der Geisteswissenschaften (l. c. S. 19; Psychol. and Life). L. W. STERN anerkennt zwar nicht den schroffen Dualismus zwischen Psychologie und Geisteswissenschaften (Beitr. zur Psychol. d. Auss. 1. H., S. 11), erklärt sich aber doch gegen den Psychologismus im extremeren Sinne (ib.). *„Dem Psychologismus liegt die unzutreffende Voraussetzung zugrunde, daß Psychologie nichts anderes zu tun habe, als die geistige Wirklichkeit zu nehmen und zu beschreiben, wie sie ist. Jede Wissenschaft, und so auch diese, ist Bearbeitung der Wirklichkeit unter bestimmten Gesichtspunkten und unter bewußter Abstraction von anderen Gesichtspunkten. Die Gesichtspunkte aber, unter denen die Psychologie die Seele erfaßt, sind die der indifferenten sachlichen Objectivation, der Analyse und der Allgemeingültigkeit; und die Gesichtspunkte, von denen sie abstrahiert, sind die des persönlichen Wertes und Wertens, der persönlichen Einheit und der persönlichen Individualität.*

Und darum kann Psychologie nicht die zureichende Grundlage für diejenigen Sphären der Cultur sein, in denen geistiges Dasein nicht als Sache unter Sachen, sondern als Person unter Personen von Bedeutung ist" (l. c. S. 11 ff.). Gegen den Psychologismus, welcher verkennt, daß in dem scheinbar „*Gegebenen*", auch wenn es psychischer Art ist, schon ein Erzeugnis des Bewußtseins vorliegt, erklärt sich P. STERN (Grundprobl. d. Philos. I, S. 66 ff., 71 ff.). Gegen den logischen und ontologischen Psychologismus (s. Logik, Impressionismus) ist M. PALÁGYI (Log. auf d. Scheidewege S. 72 ff.). — DILTHEY hält die atomistische (s. d.) Psychologie nicht als Grundlage der Geisteswissenschaften geeignet, wohl aber eine descriptive Psychologie (s. d.), „*welche Tatsachen und Gleichförmigkeiten an Tatsachen feststellt*" (Einleit. in d. Geisteswissensch. S. 40 f.). Eine solche Psychologie ist die erste und elementarste unter den Geisteswissenschaften (l. c. S. 41). „*Aber ihre Wahrheiten enthalten nur einen aus dieser Wirklichkeit ausgelösten Teilinhalt*" (ib., vgl. Ideen üb. eine beschreib. u. zerglied. Psychol.). Vgl. K. HEIM, Psychologismus oder Antipsychologismus? — Vgl. Logik, Psychologie, Erkenntnistheorie.

Psychometrie s. Psychophysik.

Psychomonismus: Lehre, daß alle Wirklichkeit Psyche, Bewußtsein und Inhalt desselben ist (VERWORN u. a.). Vgl. Idealismus.

Psychopannychie (ψυχή, πᾶν, νύξ): Seelenschlaf zwischen Tod und Auferstehung. Vgl. CALVIN, De psychopannychia 1534.

Psychopathologie: Lehre vom Psychopathischen, von den Psychosen (s. d.). Psychopathische Minderwertigkeiten s. Minderwertigkeiten.

Psychophysik (ψυχή, φυσική): Lehre von den Beziehungen zwischen Seele und Leib, psychischen und physischen Vorgängen, besonders von der Messung psychischer Vorgänge nach ihren Relationen zu physischen, von der Messung der Empfindungsintensitäten (vgl. Webersches Gesetz).

Von der Möglichkeit einer mathematischen Psychologie, „*Psycheometrie*" spricht schon CHR. WOLF. „*Theoremata haec ad Psycheometriam pertinent, quae mentis humanae cognitionem mathematicam tradit et adhuc in desideratis est . . . Haec non alio fine a me adducuntur, quam ut intelligatur, dari etiam mentis humanae cognitionem mathematicam, atque hinc Psycheometriam esse possibilem, atque appareat animam quoque in iis, quae ad quantitatem spectant, leges mathematicas sequi, veritatibus mathematicis h. e. arithmeticis et geometricis in mente humana non minus quam in mundo materiali permixtis*" (Psychol. empir. § 522, 616). In dem Briefwechsel zwischen ABBT und MENDELSSOHN ist von einer „*mathesis intensorum*" die Rede, auch bei LAMBERT („*Agathometrie*"). MÉRIAN spricht von einem „*Psychometer*" als Desiderat (vgl. DESSOIR, G. d. n. Psychol.², S. 365). In seinen älteren Schriften kommt KANT der Idee einer Anwendung von Mathematik auf Psychisches nahe (WW. Rosenkr. I, 88, 115, 132, 142; vgl. dagegen die einschränkende oder ablehnende Haltung in WW. V, 310). — Nach ESCHENMAYER müßte eine vollständige Theorie der Sinne „*alles Qualitative, was auf unsere Sinne wirkt, unter meßbare, dem Calcul unterworfene Beziehungen stellen und jeder Qualität einen bestimmten Wert in einer Dynamik gewinnen*" (Psychol. S. 48). Einen Versuch, Mathematik auf Psychologie anzuwenden, macht, freilich unter speculativen Voraussetzungen, HERBART (Psychol. als Wissensch.), ähnlich DROBISCH

(Quaest. mathem.-psychol. I—V, 1836/39; Erste Grundlin. d. mathem. Psychol. 1850), TH. WITTSTEIN (Neue Behandl. des math.-psychol. Probl. 1845; vgl. Zeitschr. f. exacte Philos. VIII, 1869, S. 341 ff.), anders WEBER. Begründer der Psychophysik ist FECHNER. Er nennt so die *„Lehre von den Gesetzen, nach denen Leib und Seele zusammenhängen“* (Üb. d. Seelenfr. S. 211), die exacte Lehre von den Abhängigkeitsbeziehungen zwischen Seele und Leib (Elem. d. Psychophys. I, 8; vgl. Webersches Gesetz). WUNDT stellt zwei Regeln psychischer Größenmessung auf: 1) *„Psychische Größen sind nur unter der Voraussetzung vergleichbar, daß sie in annähernd unmittelbarer Succession und bei sonst gleichbleibendem Bewußtseinszustand der Beobachtung dargeboten werden.“* 2) *„Psychische Größenbestimmungen können immer nur innerhalb einer und derselben Dimension stattfinden“* (Log. II², 2, 183 f.). Zwei Klassen von Maßmethoden gibt es: 1) directe oder Einstellungsmethoden, 2) indirecte oder Abzählungsmethoden (l. c. S. 185). Die erste Gattung der Methoden zerfällt in: 1) Methode der Gleicheinstellung (der mittleren Fehler), 2) Methode der Einstellung minimaler Unterscheidung (der Minimaländerungen), 3) Methode der Einstellung gleicher Strecken (l. c. S. 185 ff.). — Zwei psychische Größen sind nur unter der Bedingung zu vergleichen, *„daß sie uns unter sonst constanten Bedingungen des Bewußtseinszustandes in unmittelbarer Aufeinanderfolge gegeben werden. Diese Bedingung führt von selbst die zwei andern mit sich, daß es für die psychische Vergleichung keine absoluten Maßstäbe gibt, sondern daß jede Größenvergleichung ein zunächst für sich alleinstehender und daher bloß relativ gültiger Vorgang ist; und daß ferner Größenvergleichungen jeweils nur an Größen einer und derselben Dimension vorgenommen werden können“* (Gr. d. Psychol.⁵, S. 306 f.). Eine unmittelbare Vergleichung ist nur für gewisse Fälle möglich. Solche sind: 1) die Gleichheit zweier psychischer Größen, 2) die eben merkliche Unterscheidung zweier Größen, 3) die Gleichheit zweier Größenunterschiede (l. c. S. 307). Psychische Größen können nur nach ihrem relativen Werte verglichen werden (l. c. S. 308). *„Bei der ersten stuft man von zwei psychischen Größen A und B die zweite B so lange ab, bis sie für die unmittelbare Vergleichung mit A übereinstimmt. Bei der zweiten verändert man von zwei ursprünglich gleichen Größen A und B die eine, B, so lange, bis sie entweder eben merklich größer oder eben merklich kleiner als A erscheint. Die dritte endlich wendet man am zweckmäßigsten in der Form an, daß man eine Strecke psychischer Größen, z. B. von Empfindungsstärken, die von A als unterer bis zu C als oberer Grenze reicht, durch eine mittlere Größe B, die wieder durch stetige Abstufung gefunden wird, so einteilt, daß die Teilstrecken AB und BC als gleich aufgefaßt werden“* (l. c. S. 308 f.). Zu den Einstellungsmethoden gehören besonders die Methode der Minimaländerungen und die Methode der mittleren Fehler; zu den Abzählungsmethoden die Methode der richtigen und falschen Fälle (*„Methode der drei Fälle“*) (l. c. S. 311 f.; Grdz. d. physiol. Psychol. I⁴, 336 ff.). Vgl. KÜLPE, Psychol. S. 28, 47, 54 ff.; G. E. MÜLLER, Zur Grundleg. d. Psychophys. 1878; ED. ZELLER, Üb. d. Messung psych. Vorgänge 1881; J. v. KRIES, Üb. d. Messung intens. Größ., Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos. 6. Bd., 1882; F. A. MÜLLER, Das Axiom d. Psychophys. 1882; DELBOEUF, Eléments de psychophys. 1883; A. ELSAS, Üb. d. Psychophys. 1886; LADD, Physiol. Psychol. p. 356 ff.; TANNERY, Revue philos. XXI, p. 386 ff.; XVII, p. 15 ff.; FOUCAULT, La Psychophysique 1901; G. F. LIPPS,

Grundr. d. Psychophys. 1899; L. W. STERN, Psychol. d. Veränderungsauffass. 1898; vgl. ferner die *„Philos. Stud.“*, *„Zeitschr. für Psychol.“*. Vgl. Webersches Gesetz.

Psychophysiologie: Physiologie der psychischen, cerebralen Processe. Vgl. J. v. KRIES, Üb. die mater. Grundlag. d. Bewußtseinserschein. 1901; J. PIKLER, Physik d. Seelenleb. 1900. Vgl. Psychologie.

Psychophysisch: seelisch-körperlich, auf die Beziehung des Psychischen und Physischen bezüglich *(„psychophysikalisch“)*. Vgl. Psychisch.

Psychophysische Dispositionen s. Dispositionen. — Psychophysische Fundamentalformel s. Webersches Gesetz. — Psychophysische Methoden s. Psychophysik. — Psychophysischer Materialismus s. Materialismus. — Psychophysischer Parallelismus s. Parallelismus. — Psychophysisches Gesetz s. Webersches Gesetz.

Psychoplasma als Ausgangsstätte der Entwicklung der psychischen Organe: LEWES (Probl. I, 118).

Psychosen: Geisteskrankheiten, verbunden mit Erkrankungen des Gehirns. Sie bestehen in Störungen des Vorstellungs- und Gedankenverlaufes, des Gemütes, der Willensprocesse, des Selbstbewußtseins u. s. w. Manie (s. d.) und Melancholie (s. d.) bezeichnen die gegensätzlichen Zustände psychischer Exaltation und Depression. Schwachsinn, Blödsinn, Irresein (Wahnsinn, Verrücktheit, Paranoia) u. a. sind Namen verschiedener Stufen und Arten geistiger Defecte und Störungen. Die Psychosen sind Object der Psychiatrie, und diese muß sich auf Psychologie und Physiologie stützen. — Nach SCHOPENHAUER besteht der Wahnsinn in dem Verluste des Gedächtnisses für den Lebensverlauf (W. a. W. u. V. I). Nach HEGEL besteht er darin, daß das Ich *„in einer Besonderheit seines Selbstgefühles beharren bleibt, welche es nicht zur Idealität zu verarbeiten und zu überwinden vermag“* (Encykl. § 408). Vgl. WACHSMUTH, Allgem. Pathologie d. Seele 1859; H. EMMINGHAUS, Allgem. Psychopathol. 1878; KRAFFT-EBING, Lehrb. d. Psychiatrie[4], 1890; KOCH, Die psychopath. Minderwert. 1891; FLECHSIG, Die körperl. Grundlagen der Geistesstörungen 1882; L. STRÜMPELL, Die pädagog. Pathologie[3], 1892; KRAEPELIN, Psychiatrie[7], 1903/4.

Psychostatics: die Bedingungen der psychischen Processe (LEWES, Probl. I, 118 ff.; *„Biostatics“*: p. 115 ff.).

Punkte, metaphysische, s. Monaden.

Purismus (ethischer): Betonung der Lauterkeit der Motive (KANT u. a.). Vgl. Ethik, Sittlichkeit.

Purkinjesches Phänomen heißt *„die Tatsache, daß die einzelnen Farben bei dem Wechsel der Beleuchtungsstärke größere Änderungen ihrer relativen Helligkeit erfahren. Während im normalen Spectrum des Sonnenlichts, d. h. bei relativ großer Sättigung der einzelnen Farbentöne, Gelb und Grün am hellsten, Blau und Violett am dunkelsten gesehen werden und Orange und Rot zwischen beiden Paaren liegen, ist die Reihenfolge der Helligkeiten bei einer die Farbentöne aufhebenden Abschwächung der Lichtstärke etwa folgende: Grün, Blau, Gelb, Violett, Orange, Rot“* (KÜLPE, Gr. d. Psychol. S. 132 f.; vgl. S. 322 ff.).

Pyromanie (*πῦρ, μανία*): Brandstiftungstrieb. Vgl. Manien.

Pyrrhonismus: die nach PYRRHON genannte Richtung der Skepsis (s. d.). Pyrrhoniker: Skeptiker (s. d.).

Pythagoreismus: die Philosophie des PYTHAGORAS und seiner Anhänger, insbesondere die metaphysische Lehre von den Zahlen (s. d.). Pythagoreer sind: PHILOLAUS, SIMMIAS, KEBES, OKELLUS, TIMÄUS VON LOKRI, ECHEKRATES, AKRION, ARCHYTAS VON TARENT, LYSIS, EURYTUS. Verwandte Denker: ALKMÄON, HIPPASUS, EKPHANTUS, HIPPODAMUS; EPICHARMUS (vgl. ÜBERWEG-HEINZE, Gr. d. Gesch. d. Philos. I[9], 62 ff.). Der pythagoreische Bund war ethisch-politisch und philosophisch-religiös zugleich. Vgl. Zahl, Harmonie, Seele, Seelenwanderung, Sphärenharmonie, Antichthon u. a.

Q.

Qualität (qualitas, *ποιότης*): Beschaffenheit, ist eine der Grundformen der Auffassung, des Denkens von Objecten. Unter den Begriff „*Qualität*" fällt alles, insofern es nicht bezüglich seines „*Daß*", seiner Existenz oder seiner Wesenheit (s. d.), sondern bezüglich seiner es von anderem unterscheidenden Bestimmungen, Merkmale gedacht wird. „*Qualität*" als solche wird erst im (vergleichenden) Denken gesetzt, freilich aber nicht erst im abstracten, sondern schon im concreten Denken (durch Apperception, s. d.), sowie nicht ohne „*Fundament*" (s. d.) im Gedachten, welches dem Denken die Nötigung oder den Anlaß gibt, es als Quale zu bestimmen. Im weitesten Sinne umfaßt die Qualität alle Bestimmtheiten eines Etwas, im engeren wird sie von der Quantität (s. d.) unterschieden. Es lassen sich unterscheiden: psychische Qualitäten (der Empfindung, des Gefühls u. s. w.), physische Qualitäten (Sinnesqualitäten, die in anderer Hinsicht psychisch sind), metaphysische Qualitäten (Bestimmtheiten der Wirklichkeitsfactoren als solcher). In mehr willkürlicher Weise spricht man auch von der Qualität des Urteils (s. unten). Das Bestreben der Psychologie ist es, möglichst alle einfachen Qualitäten des Bewußtseins durch Analyse aufzufinden. Im Gegensatze dazu bemüht sich die Physik, alles Qualitative der Natur auf quantitative Verhältnisse, auf mathematische Functionen zurückzuführen, indem sie dabei den mit Recht vom (individuellen) Subject abstrahierenden Standpunkt der äußeren Erfahrung (s. d.), der mittelbaren Erkenntnis (s. d.) einnimmt. Nur muß betont werden, daß die quantitativen Bestimmtheiten der Dinge zwar wohlberechtigte, wohlfundierte Abstractionen, nicht aber die volle, absolut wahre, selbstseiende Wirklichkeit sind, wenn sie diese auch symbolisieren.

Zunächst über Qualität im allgemeinen. — Als Grundbegriff tritt die Qualität (*ποιότης*) schon bei PLATO auf (Theaet. 182 A, 186 A, 185 B). Ferner bei ARISTOTELES (De categor. 8). Er unterscheidet vier Arten von Beschaffenheiten: Eigenschaften (s. d.) und Zustände (s. d.), Dispositionen (s. d.), passive Beschaffenheiten, geometrische Beschaffenheiten (ib.). Die *πρώτη ποιότης* ist *ἡ τῆς οὐσίας διαφορά* (Met. V 14, 1020 b squ.). Als Kategorie (s. d.) erscheint die Qualität auch bei den Stoikern u. a. CICERO erklärt: „*Qualitates igitur appellari, quas ποιότητας Graeci vocant*" (Acad. 1, 7, 25). Nach PLOTIN ist Qualität ein charakteristisches Merkmal des Dinges (Enn. VI, 3, 16). Er unter-

scheidet psychische und physische Qualitäten (l. c. VI, 3, 17). Ein Teil der Qualitäten sind Begriffe (*λόγοι*), Formen, Kräfte, ein anderer Privationen (s. d.) (l. c. VI, 1, 10). Die Materie (s. d.) ist qualitätslos (l. c. I, 8, 10).

Die Scholastiker bestimmen die Qualität als „*modus essendi*", „*dispositio substantiae*" (THOMAS, Sum. th. I, 28, 2c; I. II, 49, 2c). Es gibt „*qualitas accidentalis*" und „*essentialis*", „*activa*" und „*passiva*" u. s. w. Den wahrnehmbaren Qualitäten liegen „*qualitates occultae*", verborgene, als Kräfte (Formen, s. d.) wirkende Qualitäten zugrunde. Nach SUAREZ ist „*qualitas*" „*accidens institutum a natura, ut sit veluti complementum substantiae creatae in his, quae spectant ad operationem vel conservationem vel ornamentum eius*" (Met. disp. 42, sct. 5). Vier Qualitätsarten gibt es: „*habitus et dispositio, naturalis potentia et impotentia, passio et passiva qualitas, figura et forma*" (ib.). „*Habitus est qualitas quaedam permanens et de se stabilis in subiecto, per se primo ordinata ad operationem, non tribuens primam facultatem operandi, sed adiuvans et facilitans illam*" (Met. disp. 44, sct. 1). Die Aristotelische Einteilung der Qualität noch bei MICRAELIUS (Lex. philos. p. 939) u. a. „*Qualitas*" ist physisch „*affectio seu proprietas corporis naturalis, qua illud disponitur ad aliquid agendum seu patiendum*" (l. c. p. 938). „*Qualitates Physici faciunt 1) alias activas, ut calorem et frigus, alias passivas, ut humidum et siccum; 2) alias reales seu materiales, quae in subiecto haerent, ut est viriditas in arbore; alias spirituales seu intentionales . . .; 3) aliam occultam . . .; aliam manifestam et sensibilem.*" Von letzterer gibt es „*qualitates primae*" (calor, frigus, humidum, siccum) und „*secundae*" (l. c. p. 939 f.).

DESCARTES nennt „*qualitates*" die Eigenschaften der Substanz (Princ. philos. I, 56). GASSENDI erklärt: „*Potest quidem qualitas definiri modus sese habendi substantiae seu status et conditio, qua materialia principia inter se commista se habent*" (Synt. Philos. Epic.). Nach J. BÖHME ist Qualität „*die Beweglichkeit, Quallen oder Treiben eines Dinges*" (Aurora C. 1, S. 21). In allem gibt es zwei Qualitäten: eine gute und eine böse. In den Elementen gibt es eine bittere, süße, saure, herbe Qualität (l. c. S. 24 f.; vgl. Quellgeister). LOCKE versteht unter Qualität die Fähigkeit eines Dinges, eine Empfindung im Bewußtsein zu erzeugen: „*The power to produce any idea in our mind, I call quality of the subject wherein that power is*" (Ess. II, ch. 8, § 8). CHR. WOLF definiert: „*Omnis determinatio rei intrinseca, quae sine alio assumto intelligi potest, dicitur qualitas*" (Ontolog. § 452). Nach PLATNER ist Qualität „*die Ähnlichkeit eines Objects in seinen Prädicaten mit andern*" (Philos. Aphor. I, § 939; Log. u. Met. S. 136 f.).

KANT sieht in der Qualität eine Klasse der Kategorien (s. d.). Nach SCHELLING entsteht die Kategorie der Qualität durch die Reflexion der Intelligenz „*auf den Grad, in welchem ihr die Zeit erfüllt ist*" (Syst. d. tr. Ideal. S. 312). „*Was aber empfunden wird, heißt Qualität. Also bekommt das Object erst, indem es von der Allgemeinheit des Begriffs abweicht, Qualität es hört auf, bloße Quantität zu sein*" (Naturphilos. I, 385 f.). ESCHENMAYER erklärt: „*Die Ichheit hat ein ursprüngliches Plus an ihrer Ideenwelt und ein ursprüngliches Minus an ihrer Erscheinungswelt, ihr selbst aber kommt der Charakter der ursprünglichen Indifferenz zu. Diese drei ins formale Denken übertragen geben der Logik die Kategorie der Qualität*" (Psychol. S. 301). Als Moment (s. d.) der dialektischen Entwicklung der Idee, als metaphysische Kategorie bestimmt die Qualität HEGEL. Die Qualität gehört zum Sein (s. d.)

im weiteren Sinne, gliedert sich wieder in Sein (im engeren Sinne), Dasein, Für-sich-sein (Encykl.). So auch K. ROSENKRANZ. Qualität ist das Sein in seiner *„an und für sich grundlosen Bestimmtheit“* (Syst. d. Wissensch. S. 11 ff.). Nach HILLEBRAND ist die Qualität *„die Selbstbestimmungsweise der absoluten Positivität eines Dinges . . . in ihrem negativen Verhältnisse zu andern oder in ihrem Unterschiede von denselben“* (Philos. d. Geist. II, 48). Nach LOTZE bedeutet Qualität immer *„etwas, was seiner Natur nach nur als Empfindungszustand eines empfindenden Wesens Wirklichkeit hat“* (Mikrok. III², 513). Bei ULRICI sind Qualität und Quantität abgeleitete Kategorien (Syst. d. Log. S. 237 ff.). Nach E. v. HARTMANN ist die Qualität eine Kategorie. Sie ist nur in der *„subjectiv idealen Sphäre“*, *„nur eine Synthese von intensiven Empfindungscomponenten . . ., die während ihres qualitativen Bewußtwerdens als Einzelempfindungen unter die Schwelle des Gesamtbewußtseins gesunken sind“* (Kategorienlehre S. 29). *„Alle Qualität des Bewußtseinsinhaltes ist Empfindungsqualität oder Zusammensetzung aus solcher mit andern Empfindungsqualitäten oder mit qualitätslosen Functionen“* (l. c. S. 33). Es sind *„die unmittelbar angeschauten Wahrnehmungsobjecte qualitätsbehaftet, die mittelbar nur repräsentativ gedachten Dinge an sich aber qualitätslos“* (l. c. S. 39). Nur *„in seinem subjectiv-idealen In-sich-sein und Leiden, in seinem Empfinden und Bewußtwerden“* hat das objective Ding Qualität (l. c. S. 41 f.). In der *„metaphysischen Sphäre“* gibt es keine Qualitätsunterschiede der Individuen (l. c. S. 47). Auch das Absolute ist qualitätslos (l. c. S. 49). Nach H. COHEN beruht die Qualität (im Sinne der mathematischen Naturwissenschaft) *„auf der Bestimmung derjenigen Art von Realität, zu welcher die Infinitesimal-Rechnung die Maßeinheit liefert“*. *„Der Unterschied der Qualität ist als ein solcher der Realität und auf die verschiedenen O r d n u n g e n des Unendlichkleinen zurückführbar zu denken“* (Princ. d. Infinites. S. 110, 147). — Vgl. Kategorien.

Während der naive Realismus (s. d.) fast alle Sinnesqualitäten für objectivreal nimmt, erfolgt in der Philosophie eine zunehmende Subjectivierung der Qualitäten, die schließlich zu der Lehre führt, daß alle Sinnesqualitäten als solche subjectiv, psychisch seien, mögen sie auch die objectiven Bestimmtheiten der Dinge symbolisieren.

Das V a i ç e s h i k a - System unterscheidet vierundzwanzig Qualitäten *(„guna“)* der Substanzen *(„dravya“)*, das S a n k h y a - System drei Arten von Qualitäten. Die Subjectivität (s. d.) der Sinnesqualitäten wird schon in der indischen Philosophie erkannt. Bei den Griechen teilweise schon von den E l e a t e n (s. Sein), besonders aber von DEMOKRIT. Hier ist auch der Ursprung der Unterscheidung zweier Arten von Qualitäten, objectiver und bloß subjectiver. Zu den ersteren gehören nur die Eigenschaften der Atome (s. d.): Gestalt, Größe, Härte, Schwere, alle anderen Qualitäten sind nur Wahrnehmungsinhalte: *τῶν δὲ ἄλλων αἰσθητῶν οὐδενὸς εἶναι φύσιν, ἀλλὰ πάντα πάθη τῆς αἰσθήσεως ἀλλοιουμένης, ἐξ ἧς γίνεσθαι τὴν φαντασίαν* (Theophr., De sens. 62); sie sind nur *νόμῳ* objectiv, nicht *ἐτεῇ*, in Wahrheit: *νόμῳ γλυκύ, νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμόν, νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροιή· ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν* (Sext. Empir. adv. Math. VII, 135); *ἅπερ νομίζεται μὲν εἶναι καὶ δοξάζεσθαι τὰ αἰσθητά, οὐκ ἔστι δὲ κατὰ ἀλήθειαν ταῦτα* (ib.; vgl. IX, 44); *χρώματα — οὐ φύσει — ἀλλὰ νόμῳ καὶ θέσει τῇ πρὸς ἡμᾶς ἔχει τὸ εἶναι* (Simplic. ad Phys. f. 119). Die Relativität (s. d.) und Subjectivität alles Wahrnehmbaren lehrt PROTAGORAS (vgl. Plat., Theaet. 157 A, 160 B), auch ARISTIPPUS (Sext. Empir. adv. Math. VII, 191). Die E r e t r i e r

sollen die Qualitäten dem Seienden abgesprochen haben (*ἀνήρουν τὰς ποιότητας* Simpl. in Cat. 68a 24). Auch PLATO rechnet die Sinnesqualitäten nicht zur Seinswelt der Ideen (s. d.). Dagegen lehren ARISTOTELES und THEOPHRAST (De sens. 68 squ.) die Objectivität der Qualitäten (s. Wahrnehmung). So auch die Stoiker (Galen., De plac. Hipp. et Plut. V, 642 K; vgl. L. STEIN, Psychol. d. Stoa II, 152). EPIKUR hat die quantitative (s. d.) Weltanschauung, welche die Sinnesqualitäten für subjectiv erklärt: *καὶ μὴν καὶ τὰς ἀτόμους νομιστέον μηδεμίαν ποιότητα τῶν φαινομένων προσφέρεσθαι πλὴν σχήματος καὶ βάρους καὶ μεγέθους καὶ ὅσα ἐξ ἀνάγκης σχήματι συμφυῆ ἐστι· ποιότης γὰρ πᾶσα μεταβάλλει, αἱ δ' ἄτομοι οὐδὲν μεταβάλλουσιν* (Diog. L. X, 54). Die Subjectivität der nicht geometrisch-dynamischen Qualitäten betont auch LUCREZ (De rer. nat. II, 730 squ.).

Nach AVICENNA sind die Qualitäten (Accidenzen) weder unkörperlich, noch körperlich (Met. III, 7; vgl. Körper). Die Scholastiker unterscheiden schon *„qualitates primae (primariae)"* und *„secundae (secundariae)"*. *„Qualitates primae sunt a quibus aliae fluunt et sunt quatuor: caliditas et frigiditas, siccitas et humiditas. — Secundae sunt quae ab aliis fluunt"* (BARTHOL. ARNOLDI USIGENSIS, bei Eucken, Terminol. S. 196). Während die meisten Scholastiker die objective Realität der Qualitäten anerkennen (s. Species), betrachtet schon WILHELM VON OCCAM die Sinnesqualitäten als *„Zeichen"* (signa) der wirklichen Eigenschaften der Dinge.

Die Unterscheidung zweier Arten von Qualitäten, subjectiver und objectiver, wird in der neueren Philosophie von großer Wichtigkeit. Die Subjectivität der Sinnesqualitäten lehrt CAMPANELLA (De sensu rer. II, 12 f.). Nach GALILEI kommen den Körpern zu: Begrenzung, Figur, Größe, Bewegung u. a., während Farben, Töne u. s. w. subjectiv sind. *„Che questi sapori, odori, colori . . . per la parte del suggesto, nel quale ci par, che riseggano, non sieno altro, che puri nomi, ma tengano solamente lor residenza nel corpore sensitivo, sicchè rimosso l'animale, sieno levate, ed annichilate tutte queste qualità"* (Saggiat. II, 340). Nach HOBBES sind die Qualitäten der Sinne *„seeming and apparitions only. — We conclude such things to be without, that are within us"* (Works IV, 8, 19). Die Körper haben als Accidenzen nur *„magnitudo, motus"*, Größe und Bewegung (Leviath. I, 9). *„Lux, color, calor, sonus, et caet. qualitates, quae sensibiles vocari solent, obiecta non sunt, sed sentientium phantasmata"* (De corp. C. 25, 3). In *„ipso obiecto"* sind sie *„nihil aliud praeter materiae motum, quo obiectum in organa sensuum diversimode operatur, neque in nobis aliud sunt quam diversi motus"*. *„Nam si colores illi et soni in ipso obiecto essent, separari ab illis non possent"* (Leviath. I, 1). Von den Qualitäten rechnet DESCARTES die einen (die geometrischen, klar und deutlich bestimmten) zu den Dingen selbst *(„in rebus ipsis")*, die anderen zum bloßen Empfindungsinhalte, zur subjectiven Betrachtungsart *(„in nostra tantum cogitatione")* (Princ. philos. I, 57). Während Figur, Größe, Bewegung klar erkannt werden, sind die übrigen Qualitäten verworren: *„semper enim eorum imagines in cogitatione nostra sunt confusae, nec, quidnam illa sint, scimus"* (l. c. IV, 200; Medit. VI). Die Sinnesqualitäten subjectiver Art sind nur Reactionen des empfindenden Subjectes, veranlaßt durch die davon verschiedenen Dispositionen der Dinge. *„Quae cum ita sint, et sciamus eam esse animae nostrae naturam, ut diversi motus locales sufficiant ad omnes sensus in ea excitandos, experiamurque illos reipsa varios sensus in ea excitare, non autem deprehendamus quicquam aliud,*

praeter eiusmodi motus, a sensuum externorum organis, ad cerebrum transire: omnino concludendum est, non etiam a nobis animadverti, ea quae, in obiectis externis, luminis, coloris, odoris, saporis, soni, caloris, frigoris et aliarum tactilium qualitatum vel etiam formarum substantialium nominibus indigitamus, quicquam aliud esse quam istorum obiectorum varias dispositiones, quae efficiunt, ut nervos nostros variis modis movere possint“ (l. c. IV, 198). Primäre und secundäre Qualitäten (diese Bezeichnung überträgt R. BOYLE auf die Cartesianische Lehre) unterscheidet auch GASSENDI, nach welchem die „*qualitates sensibiles*“ in den Dingen nur „*facultates feriendi et afficiendi certo modo sensus*“ sind (Philos. Epic. synt. II, sct. 1, 12, 15), so auch R. BOYLE selbst (vgl. Lasswitz, Gesch. d. Atomist. II, 268). Nach BAYLE sind alle Qualitäten nur Modificationen unserer Seele (Dict. hist. et crit., Art. Pyrrhon.)

Zu erneuerter Bedeutung kommt diese Unterscheidung durch LOCKE. Er erklärt: „*Wenn man die Qualitäten in den Körpern so betrachtet, so ergeben sich zunächst solche, welche von dem körperlichen Gegenstande ganz untrennbar (inseparable) sind, gleichviel in welchem Zustande er sich befindet; er behält sie trotz aller Veränderungen, die er erleidet, und aller gegen ihn gebrauchter Kraft; sie werden in jedem Stoffteilchen wahrgenommen, das noch wahrnehmbar ist, und die Seele findet, daß sie von keinem Stoffteilchen abgetrennt werden können, selbst wenn diese so klein sind, daß sie von unseren Sinnen nicht mehr wahrgenommen werden können . . . Diese Qualitäten der Körper nenne ich die ursprünglichen (original) oder ersten (primary), und man bemerkt, daß sie einfache Vorstellungen in uns, wie Dichtheit, Ausdehnung, Bewegung oder Ruhe und Zahl, hervorbringen*“ (Ess. II, ch. 8, § 9). „*Zweitens gibt es Eigenschaften, welche in Wahrheit in den Gegenständen selbst nichts sind als Kräfte, welche verschiedene Empfindungen in uns durch ihre ursprünglichen Eigenschaften hervorbringen. Wenn sie z. B. durch die Masse, Gestalt, das Gewebe und die Bewegung ihrer unsichtbaren Teilchen Farben, Töne, Geschmäcke u. s. w. hervorbringen, so nenne ich sie secundäre (secondary) Qualitäten.*“ Es sind dies Farben, Töne, Geschmäcke u. s. w. „*Diesen könnte man noch eine dritte Art von Qualitäten beifügen, die man für bloße Kräfte nimmt*“ vermöge deren die Körper aufeinander wirken (l. c. § 10). Die Vorstellungen der primären Qualitäten sind diesen selbst ähnlich: „*The ideas of primary qualities of bodies are resemblances of them and their patterns do really exist in the body themselves*“ (l. c. § 15; vgl. Wahrnehmung).

Die Subjectivität, bloß mentale Existenz aller Sinnesqualitäten lehrt COLLIER (Clav. univers. I, 1, sct. 1, p. 20 ff.). Besonders BERKELEY, welcher voraussetzt, eine Idee (s. d.) könne wieder nur einer Idee ähnlich sein (Princ. VIII). Die sogen. primären Qualitäten können nicht einmal in Gedanken von den secundären abgesondert werden, mit diesen sind sie nur im Geiste, Bewußtsein (l. c. X). Die Relativität der Ausdehnung (s. d.) und Bewegung bezeugt dies auch (l. c. XI). Alle Sinnesqualitäten sind nur intramental, nicht extramental (l. c. XIV). „*Colour, figure, motion, extension and the like, considered only as so many sensations in the mind, are perfectly known, there being nothing in them which is not perceived. But if they are looked on as notes or images, referred to things or archetypes existing without the mind, then are we involved all in scepticism*“ (l. c. LXXXVII; vgl. Hyl. and Philon.). Nach CONDILLAC werden die „*sensations*“ durch Objectivierung zu „*qualités des objets*“ (Trait. de sens. II, ch. 7, § 16). Vielleicht sind auch die primären Qualitäten nur subjectiv

(l. c. IV, 5). Nach HUME sind zunächst die secundären Qualitäten subjectiv, und zwar aus folgendem Grunde: „*Wenn derselbe Sinn von einem Gegenstand verschiedene Eindrücke gewinnt, so kann unmöglich jedem dieser Eindrücke eine gleiche Qualität in dem Gegenstande entsprechen. Derselbe Gegenstand kann nicht zu gleicher Zeit mit verschiedenen, auf dieselben Sinne wirkenden Eigenschaften ausgestattet sein, und ebenso wenig kann dieselbe Eigenschaft gänzlich verschiedenen Eindrücken gleichen. Es folgt also klar, daß viele unserer Eindrücke kein Original oder Urbild außer dem Geiste haben können. Nun vermuten wir aber bei gleichen Wirkungen gleiche Ursachen. Wir schließen: Viele der Eindrücke von Farben, Tönen u. s. w. sind zugestandenermaßen nichts als innere Existenzen und entstehen aus Ursachen, die ihnen keineswegs gleichen. Diese Eindrücke sind ihrem Charakter nach von den andern Eindrücken von Farben, Tönen u. s. w. nicht verschieden. Also werden sie alle in gleicher Weise von Ursachen herstammen, die ihnen nicht gleichen*" (Treat. IV, sct. 3, S. 297). Da aber die primären nicht ohne die secundären Qualitäten vorgestellt werden können, so müssen auch sie subjectiv sein (l. c. IV, sct. 3, S. 297 f., 303). — Die Objectivität der ersten Qualitäten, als deren Zeichen die zweiten gelten, betonen hingegen REID, TH. BROWN (Lectur. II, p. 52, vgl. p. 56), der in den primären Qualitäten die der Materie wesentlichen (Ausdehnung, Widerstand), in den secundären die bloß accidentiellen Bestimmtheiten der Materie sieht. W. HAMILTON unterscheidet primäre (primary), secundo-primäre (secondo-primary), secundäre (secondary) Qualitäten (Lect. on Met. I), H. SPENCER, dynamische (dynamic), statisch-dynamische (statico-dynamic), statische (static) Eigenschaften (Psychol. II, § 317; vgl. HODGSON, Philos. of Reflect. I, 402). — Nach J. ST. MILL bezeichnen die ersten Qualitäten nur eine constantere, allgemeinere Permanenz von Wahrnehmungsmöglichkeiten (Examin.). A. BAIN, der zu den ersten Qualitäten Ausdehnung und Widerstand zählt, hält sie wie die zweiten nur in Beziehung zu einem Subject gegeben (vgl. Sens. and Intell. p. 366; Ment. and Mor. sc. p. 198). Noch weiter gehen die ausgesprochenen (englischen) Idealisten (s. d.). —

Nach LEIBNIZ sind alle Qualitäten, auch Gestalt und Ausdehnung, nur Erscheinung, welcher an sich die Kraft zu wirken und zu leiden zugrunde liegt (Erdm. p. 443). Die secundären Qualitäten stehen zu den Gestalten und Bewegungen in bestimmten Beziehungen (Nouv. Ess. II, ch. 8, § 15; Erdm. p. 79 f.). CHR. WOLF bemerkt: „*Qualitates primitivae sunt, quibus aliae priores in esse concipi nequeunt*" (Ontolog. § 460), im Unterschiede von den „*qualitates derivativae*" (ib.). „*Qualitas occulta*" ist jene Qualität, „*quae sufficiente ratione destituitur, cur subiecto insit, vel saltem inesse possit*" (Cosmolog. § 189). MENDELSSOHN schließt: „*Was dem allerhöchsten Wesen nicht zukommt, das kann keine Realität sein, denn ihm kommen alle möglichen Realitäten im höchsten Grade zu. Hieraus folget ganz natürlich, daß die Ausdehnung, Bewegung und Farbe bloße Erscheinungen und keine Realitäten sind; denn wären sie Realitäten, so müßten sie dem allerhöchsten Wesen zugeschrieben werden*" (Abh. üb. d. Evid. S. 98).

Nach KANT sind alle Qualitäten, auch die räumlichen, subjectiv im Sinne der Phänomenalität (s. d.). Während aber Raum und Zeit allgemeingültig und in diesem Sinne objectiv, weil a priori (s. d.) sind, haben die Sinnesqualitäten bloß individuell-subjective, relative, empirische Bedeutung. „*Die Realität der Empfindung ist jederzeit bloß empirisch und kann a priori*

gar nicht vorgestellt werden" (Kr. d. r. Vern. S. 169). „*Der Wohlgeschmack eines Weines gehört nicht zu den objectiven Bestimmungen des Weines, mithin eines Objects sogar als Erscheinung betrachtet, sondern zu der besondern Beschaffenheit des Sinnes an dem Subjecte, was ihn genießt. Die Farben sind nicht Beschaffenheiten der Körper, deren Anschauung sie anhängen, sondern auch nur Modificationen des Sinnes des Gesichts, welches vom Lichte auf gewisse Weise afficiert wird. Dagegen gehört der Raum, als Bedingung äußerer Objecte, notwendigerweise zur Erscheinung oder Anschauung derselben. Geschmack und Farben sind gar nicht notwendige Bedingungen, unter welchen die Gegenstände allein für uns Objecte der Sinne werden können. Sie sind nur als zufällig beigefügte Wirkungen der besondern Organisation mit der Erscheinung verbunden*" (l. c. S. 56). Die Sinnesqualitäten sind „*bloß Empfindungen und nicht Anschauungen*", lassen an sich „*kein Object, am wenigsten a priori, erkennen*" (l. c. S. 57, Anm.). Ähnlich die Kantianer (s. d.), Idealisten (s. d.).

Nach SCHELLING beruht die Qualität der Materie „*einzig und allein auf der Intensität ihrer Grundkräfte*" (Naturphilos. I, 389). Nach H. RITTER sind die Sinnesqualitäten „*nur im Verhältnis zu unserer sinnlichen Empfänglichkeit zu verstehen*" (Syst. d. Log. u. Met. I, 309 ff.). Ähnlich auch HERBART. Nach ihm hat jedes „*Reale*" (s. d.) eine unveränderliche, positive, einfache Qualität (Allg. Met. II, § 206 ff.). „*Die Qualität des Seienden ist gänzlich positiv oder affirmativ, ohne Einmischung von Negativem*" (ib.). „*Die Qualität des Seienden ist allen Begriffen der Quantität schlechthin unzugänglich*" (l. c. § 208). Die Subjectivität der (durch das Nervensystem bedingten) Sinnesqualitäten betont JOH. MÜLLER (Physiol. d. Gesichtssinn. I, S. 40 ff.; s. Energie, specifische). — Nach LOTZE sind die Sinnesqualitäten „*bloß subjective Arten unserer sinnlichen Affectionen*". Die Qualitäten sind „*etwas, was den Dingen unter Umständen widerfährt, oder Arten, wie sie sich unter Bedingungen verhalten*" (Gr. d. Met. S. 17). Die Vorstellung der übersinnlichen Qualitäten bilden wir durchaus nach dem Muster der sinnlichen, die wir kennen (Mikrok. II[3], 163). Die Gleichheit mit sich selbst an der Qualität ist „*nur ein freundlicher Schein, in welchem für unsere Auffassung irgend ein bewegter Augenblick des Geschehens, der Wechselwirkung zwischen mehreren Elementen fixiert ist*" (l. c. S. 164). Als das Product der Wechselwirkung der Dinge faßt die Qualitäten u. a. M. CARRIERE auf (Sittl. Weltordn. S. 90, 136). Nach J. H. FICHTE sind alle Sinnesinhalte subjectiv; gemeinsam mit dem Wesen unseres Geistes ist den Realen Ausdehnung und Dauer (Psychol. I, 309; vgl. S. 306 über specif. Energie). Nach O. LIEBMANN ist die Qualität der Empfindung „*nicht eine Eigenschaft des empfundenen Objects, sondern eine Modification der empfindenden Sensibilität*" (Anal. d. Wirkl.[2], S. 41). Mit J. MÜLLER, ROKITANSKY, FICK, AUG. MÜLLER u. a. ist die Phänomenalität der Qualitäten zu betonen (l. c. S. 42). HELMHOLTZ betrachtet sie als Zeichen, Symbole der Gesetzmäßigkeiten der Dinge (Tatsach. d. Wahrn. S. 12 f.). Ähnlich ÜBERWEG: „*Die sinnlichen Qualitäten . . . sind zwar als solche nur subjectiv und nicht Abbilder von Bewegungen, stehen aber zu bestimmten Bewegungen als deren Symbole in einem gesetzmäßigen Zusammenhange*" (Log.[4], § 44). „*Die Sinnesempfindungen können als solche nur in beseelten Wesen sein. Daß sie aber durch Äußeres angeregt und zum Teil diesem Äußeren ähnlich seien, ist hierdurch nicht im mindesten ausgeschlossen*" (Welt- u. Lebensansch. S. 98). P. CARUS nennt „*subjective*" Eigenschaften der Dinge „*diejenigen, welche unsere Sinne den Dingen zuschreiben*", „*objective*"

jene, *„welche unsere Reflexion als unabhängig von unserer Vorstellung existierend anerkennt“. „Demnach ist die Welt subjectiv das Bild, welches der Verstand vermöge der Sinnlichkeit entwirft; objectiv dagegen so, wie sie unsere Vernunft sich unabhängig von unserer Vorstellung denken muß“* (Met. S. 15). *„Daß wir von der objectiven Welt schließlich doch keine absolute Erkenntnis haben, sondern nur eine relative, welche sich der unerreichbaren ‚absoluten‘ in Hypothesen immer mehr nähert, darf uns nicht bestimmen, das Streben nach diesem Ideal aufzugeben oder die Existenz dieser objectiven Welt zu leugnen“* (l. c. S. 16). — HAGEMANN erklärt: *„Die Merkmale, welche durch die einzelnen Sinne allein vermittelt werden . . ., sind relativ, d. h. sie sind als solche nur Empfindungen im wahrnehmenden Subjecte, weisen aber auf bestimmte Beschaffenheiten der Gegenstände hin, wodurch diese imstande sind, jene Empfindungen hervorzurufen. Die räumlichen Verhältnisse hingegen . . . sind absolute Eigenschaften“* (Log. u. Noet.[5], S. 141). O. WILLMANN bemerkt: *„Unsere Empfindung ist ein abbildendes Teilnehmen an einem Tatbestande, den die Bewegung der Massenteilchen nicht ausmacht, sondern nur vorbereitet“* (Gesch. d. Ideal. III, 135). — Nach WUNDT sind die qualitativen Eigenschaften der Objecte *„Wirkungen, welche die Substanzen auf den Anschauenden hervorbringen“*, und zwar subjective Wirkungen, während die quantitativen (s. d.) Eigenschaften objective Wirkungen sind (Syst. d. Philos.[2], S. 260 ff.; Philos. Stud. II, 182, 187 f.). Die Sinnesqualitäten sind Symbole der begrifflich bestimmten Objecte (s. d.). HÖFFDING betont: *„Wir empfinden . . . eigentlich nicht die Dinge, sondern unsere Empfindungen entsprechen dem Zustand, in welchen unser Gehirn gerät, wenn sich Wirkungen von den Gegenständen nach demselben fortpflanzen“* (Psychol. S. 300 f.). Die Sinnesqualitäten sind *„Zeichen, Signale, Symbole“, „deren wechselseitige Reihenfolge wir als Ausdrücke einer objectiven Reihe von Ereignissen deuten können, obschon sich nicht beweisen läßt, daß sie deren Abbilder sind“* (Philos. Probl. S. 45 f.). Nach K. LASSWITZ sind nicht die Qualitäten der Empfindung subjectiv, sondern *„nur das mit ihnen verbundene Gefühl, daß der Inhalt, den ich in jedem Augenblick mein Ich nenne, . . . sich verändert hat. Die Empfindung ist objectiv, insofern an dieser Stelle des Raumes wirklich Beziehungen aufgetreten sind, die als Rundes, Rotes, Weiches, Duftendes sich bestimmen“* (Wirkl. S. 142).

Nach E. DÜHRING kann den Sinnesqualitäten etwas Objectives außer den sie veranlassenden Schwingungen entsprechen (Wirklichkeitsphilos. S. 276 f.). *„Die Vorgänge in der äußern Natur und in den Wahrnehmungsorganen müssen in jeder Beziehung etwas Gleichartiges an sich haben, wenn nicht der Begriff des Erkennens und Wissens zum lächerlichsten Widersinn werden soll. Dieses Gleichartige kann aber nicht in bloßer Zahl oder Quantität bestehen, sondern muß sich auch auf alle eigentlichen Beschaffenheiten erstrecken“* (l. c. S. 277). v. KIRCHMANN erklärt: *„Die Annahme, daß die wahrgenommenen Qualitäten auch ein Bestehen außerhalb des Vorstellens haben, führt zu keinem Widerspruch, und nur dann ist man berechtigt, sie für ein Nicht-Seiendes zu erklären. Auch kann die Philosophie anerkennen, daß die von der Naturwissenschaft behaupteten Schwingungen der Atome bestehen, und dennoch behaupten, daß die Qualitäten auch äußerlich existieren; denn es ist ja möglich, daß diese Schwingungen die Qualitäten nicht erst in dem Vorstellen erwecken, sondern daß diese Qualitäten schon außerhalb des Vorstellens von diesen Schwingungen hervorgebracht werden.“* Freilich muß man dazu annehmen, *„daß ein Seiendes aus nichts entstehen und*

das Nichts wieder vergehen könne" (Kat. d. Philos.[3], S. 103 f.). Ähnlich lehrt (als Hypothese) H. SCHWARZ, welcher betont: „*Es ist nicht nur inconsequent, sondern es ist methodisch undurchführbar, den Sinnesdaten der Tastwahrnehmung objective Realität zuzuschreiben, die Objectivität der übrigen Sinnesdata zu leugnen*" (Das Wahrnehmungsprobl. S. 76). Widersprüche zwischen den einzelnen Sinnesdatis an einem Objecte bestehen nicht (l. c. S. 369 ff.). „*Nur von den gesehenen Farben, den gehörten Tönen wird notwendig behauptet werden müssen, daß sie durch Vermittlung mechanischer Correlate indirect durch die Organe bedingt sind. Von ungesehenen Farben, ungehörten Tönen dagegen kann man vielleicht die Existenz bezweifeln, ihre ev. Unabhängigkeit von irgend welchen Organen würde als ein Widerspruch nicht gelten können*" (l. c. S. 374; vgl. S. 334, 397; Was will d. krit. Real.? S. 22, u. E. L. FISCHER, Grundfr. d. Erk. S. 70).

Die Immanenzphilosophie (s. d.) verlegt alle Qualitäten in das Bewußtsein. — Nach E. MACH sind die Objecte (s. d.) selbst aus den Qualitäten („*Elementen*", s. d.) zusammengesetzt. Nach R. AVENARIUS sind die Qualitäten bei der „*absoluten Betrachtungsweise*" descriptive Merkmale der Umgebungsbestandteile. Die „*relative Betrachtungsweise*" (s. d.) berechtigt nicht zur Subjectivierung der Qualitäten, sondern nur zu der Einschränkung, daß sie, so wie sie vorgestellt werden, von der individuellen Beschaffenheit des „*Systems C*" (s. d.) unmittelbar abhängen (Weltbegr. S. 130 f.). H. CORNELIUS sieht in der primären, d. h. der dauernden, dem Objecte unabhängig von unserer Wahrnehmung anhaftenden Eigenschaft nichts als den constanten gesetzmäßigen Zusammenhang der secundären, nur sinnlichen Qualitäten (Einleit. in d. Philos. S. 261). Vgl. Energie (specifische), Empfindung, Object, Relativismus, Gestaltqualitäten.

Qualität der Empfindung ist die inhaltliche Bestimmtheit der Empfindung, die sie von anderen Empfindungen des gleichen Sinnesgebietes unterscheiden läßt (z. E. rot, Ton C, süß). Die Empfindungsqualität ist an sich etwas Einfaches, wenn sie auch in functioneller Beziehung zu zusammengesetzten physiologischen und physikalischen Processen stehen kann, mit denen sie niemals eins ist. WUNDT erklärt: „*Jede einfache Empfindung, jedes einfache Gefühl hat eine bestimmte qualitative Beschaffenheit, die es allen andern Empfindungen und Gefühlen gegenüber charakterisiert*" (Gr. d. Psychol.[5], S. 37). Jede Qualität läßt sich in ein bestimmtes Continuum derart einordnen, „*daß man von einem bestimmten Punkt eines solchen zu jedem beliebigen andern Punkt desselben durch stetige Übergänge gelangen kann*". „*Aber diese Continua der Qualitäten, die sich als Qualitätensysteme bezeichnen lassen, zeigen Unterschiede sowohl in der Mannigfaltigkeit ihrer Abstufungen wie in der Zahl der in ihnen möglichen Richtungen. In ersterer Hinsicht können wir gleichförmige und mannigfaltige, in letzterer Hinsicht eindimensionale und mehrdimensionale Qualitätensysteme unterscheiden*" (l. c. S. 38 f.). Außer den Intensitäts- gibt es auch Qualitätsgrade (l. c. S. 305). Nach R. WAHLE sind psychische Qualitäten einfach, haben keine Intensität (s. d.), sondern stellen sich nur in einem „*Aggregate*" dar (Das Ganze d. Philos. S. 192 f.). Es gibt daher keine Meßbarkeit von Empfindungsintensitäten (l. c. S. 193). — Nach G. VILLA haben die psychischen Processe, für sich allein betrachtet, nur Qualität, nicht Quantität (Einleit. in d. Psychol. S. 139). Vgl. Empfindung, Elemente (des Bewußtseins), Gefühl, Intensität.

Qualität des Gefühls s. Gefühl.

Qualität des Urteils heißt die Beschaffenheit des Urteils, insofern in diesem die Geltung des Prädicats bejaht oder verneint wird (s. Affirmativ, Negativ). Schon im Index zu MELANCHTHONS *„Erotemata dialectices“* (1551) ist von logischer Qualität die Rede. KANT nimmt die Qualität in seine Einteilung der Urteile auf, wobei er neben den bejahenden und verneinenden auch limitative (s. d.) Urteile unterscheidet (Krit. d. r. Vern. S. 89; Log. S. 160). HEGEL sagt für *„qualitatives Urteil“* auch *„Urteil des Daseins“* (Encykl. § 172). U. a. bezeichnet ULRICI den Ausdruck *„Qualität“* des Urteils als unpassend (Log. S. 513). SCHUPPE erklärt: *„Die Einteilung der Urteile nach der Qualität . . . kann der wissenschaftlichen Theorie nicht genügen.“* Im bejahenden und im verneinenden Urteile ist die *„Einheitsart“* dieselbe (Log. S. 94).

Qualitätensystem s. Qualität der Empfindung.

Qualitativ: auf die Qualität (s. d.) bezüglich. *„Qualitative Atomistik“* s. Homöomerien.

Quantification des Prädicates (Quantification of Predicat) ist nach W. HAMILTON im Urteil (s. d.) zu beachten (das Prädicat ist zu quanticieren, in Bezug auf die Quantität zu bestimmen, einzuschränken). Nicht bloß das Subject, auch das Prädicat hat bestimmte Quantität (Umfang), sei es implicite oder auch explicite, sprachlich, dergestalt, daß das Urteil (s. d.) eine Gleichung zwischen Subject und Prädicat wird und alle Formen der logischen Umkehrung (s. d.) auf eine (die conversio simplex), alle Schlußgesetze auf eines zurückzuführen sind (Lectur. IV, 251 ff.; Discuss. p. 650 ff.). (Vgl. schon AMMONIUS HERMIAE, AVERROËS, LEVI GERSUNIDES, L. VALLA, AMBROSIUS LEO, JODOCUS ISENACH, JOHN OLDFIELD, G. PLOUCQUET (Samml. d. Schrift.), RÜDIGER, ULRICH (Inst. Log. § 171), BENEKE (Syllogismor. analyt. orig. 1839), G. BENTHAM, An outline of a New Syst. of Log. 1827, p. 132 f.; nach Hamilton: TH. SPENCER, BAYNES, An essay on the New Anal. of log. forms 1850; BOOLE, The Mathematical Analysis of Logic 1847: Analysis of the Laws of Thought 1854; JEVONS, Princ. of Science; vgl. J. VENN, Symbolic Logic 1881; vgl. Philos. Stud. III, 157 ff.; Contempor. Review XXI. Gegen Hamilton sind u. a. J. ST. MILL (Exam. p. 346), RABIER (Log. p. 42 ff.). Nach ihm ist in jedem affirmativen Urteil das Prädicat particulär, in jedem negativen universell (l. c. p. 44). Vgl. LACHELIER, De nat. syllogismi p. 26; HILLEBRAND, Die neuen Theorien d. kategor. Schlüsse S. 91 ff. Vgl. Urteil, Schluß.

Quantität (quantitas, ποσότης): die Eigenschaft des Quantum, der Größe, Menge, Zahl (s. d.). Die *„Quantität“* ist ein Grundbegriff, der seine Quelle in der Möglichkeit des Zusammenfassens distincter gleichartiger Daten in eine (Rechnungs-) Einheit des Denkens hat. Der Quantitätsbegriff ist ein Niederschlag der vergleichend-messenden Function der Apperception (s. d.). Ist jede Quantität auch bloß relativ, bedingt durch das Verhältnis des quantitativ Bestimmten zum Subject, so hat doch das Quantitative ein Fundament (s. d.) in den Erlebnissen und in den Objecten selbst, durch welches das Denken sich leiten läßt. Auf Quantitäten das Qualitative (s. d.) zurückzuführen, ist das Streben der Physik, der quantitativen, mechanistischen (s. d.) Naturauffassung.

Das Quantitative schätzen schon die Pythagoreer (s. Zahl) und die Atomistiker (s. d.), PLATO (s. Mathematik). Eine Definition des Quantum

gibt ARISTOTELES: *ποσὸν λέγεται τὸ διαιρετὸν εἰς ἐνυπάρχοντα, ὧν ἑκάτερον ἢ ἕκαστον ἕν τι καὶ τόδε τι πέφυκεν εἶναι* (Met. V 13, 1020a 7). Das *ποσόν* gehört zu den Kategorien (s. d.). Die Relativität der Quantität erörtert PLOTIN (Enn. VI, 3, 11).

Die Scholastiker bestimmen die Quantität als „*mensura substantiae*" (THOMAS, Sum. th. I, 28, 2 c). „*Quantum*" ist, „*quod est divisibile in ea, quae insunt*" (5 met. 15 a). Es gibt „*quantitas absoluta, comparata; continua, discreta; determinata, indeterminata; per accidens, per se*". Größe ist „*quantitas continua intrinseca*" (Sum. th. I, 42, 106 1). Im Sinne des Aristoteles lehrt über Quantität SUAREZ, welcher das Ausschließen eines Teiles der Quantität durch die anderen betont (Met. disp. 40, sct. 1 squ.). — CAMPANELLA erklärt: „*Quantitas est intima mensura substantiae materialis*" (Dial. I, 6). Nach MICRAELIUS zerfällt die Quantität in stetige Quantität, d. i. Größe, discrete Quantität, d. i. Vielheit oder Zahl, in intensive Quantität („*quantitas virtutis*") und extensive Quantität (Lex. philos. p. 941 f.). „*Quantitatis propriissima natura est, partes extra se habere*" (l. c. p. 942).

Nach HOBBES ist die Quantität „*dimensio determinata*" (De corp. C. 12). Nach DESCARTES ist die Quantität real nicht von der ausgedehnten Substanz verschieden, nur begrifflich unterschieden („*quippe quantitas a substantia extensa in re non differt, sed tantum ex parte nostri conceptus, ut et numerus a re numerata*", Princ. philos. II, 8; vgl. dagegen SUAREZ, Disp. met. sct. II, 8.) CHR. WOLF bestimmt Quantität als „*discrimen internum similium, hoc est illud, quo similia salva similitudine intrinseca differre possunt*" (Ontolog. § 348). Nach CRUSIUS ist Größe „*diejenige Eigenschaft der Dinge, vermöge deren ein gewisses betrachtetes Wesen mehr als einmal darinnen gesetzet wird*" (Vernunftwahrh. § 157). Nach MENDELSSOHN sind Quantitäten die „*Unterscheidungszeichen*", welche zu erkennen geben, „*ob die Qualität der Sache mehr oder weniger zukomme*" (Üb. d. Evid. S. 46). Eine jede endliche Qualität hat ihre Quantität (l. c. S. 49). Quantität kommt zwar der Sache innerlich zu, wird aber nur durch Vergleichung erkannt (l. c. S. 46). Vgl. PLATNER, Log. u. Met. S. 137 f.

Bei KANT ist die „*Quantität*" eine Klasse der Kategorien (s. d.). Der Begriff einer Größe ist „*das Bewußtsein des mannigfaltigen Gleichartigen in der Anschauung überhaupt, sofern dadurch die Vorstellung eines Objects zuerst möglich wird*". Die Wahrnehmung eines Objects als Erscheinung ist „*nur durch dieselbe synthetische Einheit des Mannigfaltigen der gegebenen sinnlichen Anschauung möglich, wodurch die Einheit der Zusammensetzung des mannigfaltigen Gleichartigen im Begriff einer Größe gedacht wird; d. i. die Erscheinungen sind insgesamt Größen, und zwar extensive Größen, weil sie als Anschauungen im Raume oder der Zeit durch dieselbe Synthesis vorgestellt werden müssen, als wodurch Raum und Zeit überhaupt bestimmt werden*" (Krit. d. r. Vern. S. 159). „*Eine extensive Größe nenne ich diejenige, in welcher die Vorstellung der Teile die Vorstellung des Ganzen möglich macht*" (l. c. S. 160). Nach SAL. MAIMON ist Größe „*Vielheit als Einheit oder Einheit als Vielheit gedacht*" (Vers. üb. d. Transcend. S. 120). — SCHELLING leitet die Kategorie der Quantität aus der anschauenden Reflexion der Intelligenz auf sich selbst ab (Syst. d. tr. Ideal. S. 311). So auch ESCHENMAYER aus der Ichheit: „*Das Ich ist die absolute Einheit seines ganzen Systems und dadurch sich selbst der ursprüngliche Maßstab aller Quantität.*" „*Was geringer ist, als es selbst, d. i. als der Maßstab seiner Einheit, das muß ihm*

als V i e l h e i t *erscheinen.*" *„Was hingegen höher liegt, als das Ich, da reicht der Maßstab seiner Einheit nicht zu, um es auszumessen, und dies muß ihm notwendig als* A l l h e i t *erscheinen*" (Psychol. S. 302 f.). HEGEL bestimmt die Quantität als Moment der dialektischen Entwicklung der Idee (Encykl.). So auch K. ROSENKRANZ, welcher definiert: *„Der Begriff des Daseins, als dessen, was in seinem Für-sich-sein als solchem auf anderes Dasein sich bezieht, also seine Grenze nicht nur in sich, vielmehr ebenso in anderem, außer sich hat, ist der Begriff der Quantität*" (Syst. d. Wissensch. S. 28). Zu unterscheiden sind (wie bei HEGEL) reine Quantität, bestimmte Quantität oder Quantum, Grad (l. c. S. 28 ff.). Nach HILLEBRAND ist Quantität *„dasjenige, wodurch eine Einzelexistenz sich als eine* r e i n e S e l b s t p o s i t i v i t ä t *behauptet*" (Philos. d. Geist. II, 45). — L. KNAPP erklärt: *„Alle Verschiedenheit ist Quantität, also nur ein Mehr oder Weniger, ein Hier oder Dort des einen identischen Stoffes. Alle Qualität ist daher nur vermeintlich; sie ist unbekannte Quantität.*" *„Aller Naturproceß ist Mechanismus*" (Syst. d. Rechtsphilos. S. 25). Nach FECHNER objectiviert die Naturwissenschaft *„quantitativ auffaßbare Bestimmungen unserer äußeren Wahrnehmungen als der Natur außer uns zukommend*" (Tagesans. S. 234). Nach B. ERDMANN sind Größen *„Gegenstände, sofern sie, mit ähnlichen verglichen, die Beziehungen des Größer, Gleich oder Kleiner zulassen*" (Log. I, 106). Nach E. v. HARTMANN ist die Quantität eine Kategorie (s. d.). So auch nach H. COHEN (Log. S. 410 ff.). HÖFFDING bemerkt, die quantitativen Bestimmtheiten, Ausdehnung und Bewegung, seien zuletzt auch *„faktische Eigenschaften, die an und für sich ebensowohl eine Erklärung nötig haben könnten wie die speciell sogenannten Sinnesqualitäten*" (Philos. Probl. S. 49). — A. HÖFLER versteht physikalisch unter den phänomenalen Quanta Weg und Zeit, unter den nichtphänomenalen Masse und Kraft (Zeitschr. f. Psychol. Bd. 8, S. 49). Vgl. J. BERGMANN, Der Begriff der Quantität, Zeitschr. f. Philos. 120. Bd., S. 20 ff., 129 ff. Vgl. Mechanistische Weltanschauung.

Quantität d e r B e w e g u n g, d e r M a t e r i e s. Bewegung, Materie.

Quantität d e s B e g r i f f s: Umfang (s. d.) des Begriffs. — W. HAMILTON nennt *„intensive Quantität*" die größere oder geringere Anzahl der Merkmale des Begriffs, *„extensive Quantität*" den Umfang (Lect. III, p. 141 ff.).

Quantität d e s U r t e i l s ist die Bestimmung des Urteils in bezug auf den Umfang des Subjectbegriffes, wonach man universale, particuläre, singuläre Urteile (s. d.) unterscheidet. L o g i k v o n P o r t - R o y a l, II, 3; KANT, Log.; vgl. ÜBERWEG, Syst. d. Log.; BERGMANN, Reine Log. S. 189 ff.; J. ST. MILL, Syst. d. ded. u. ind. Log. I, 4, § 4; A. BAIN, Log. I, 82; JEVONS, Substit. of Similars p. 33; HILLEBRAND, Die neuen Theor. d. kategor. Schlüsse S. 39 ff.; SIGWART, Log. I² u. a.; O. SICKENBERGER, Üb. d. sogen. Quantität des Urteils 1896. Vgl. Quantification, Urteil.

Quantitativ: auf Quantität (s. d.) bezüglich.

Quantitative Weltanschauung besteht in der (bloß empirisch-wissenschaftlichen, methodischen oder auch metaphysischen) Zurückführung der Qualitäten (s. d.) der Dinge der Außenwelt auf quantitative Bestimmtheiten und Wesenheiten, insbesondere auf Bewegungen (s. d. und Mechanistische Weltanschauung). Vgl. Object, Zahl, Atomistik, Materialismus.

Quantitatives Schließen s. Schluß.

Quaternio terminorum heißt der logische Fehler, in den Schluß (s. d.) statt der drei Termini (s. d.), durch Äquivocation, Zweideutigkeit eines derselben, vier Begriffe zu bringen, wodurch die Conclusion falsch wird (vgl. SENECA, Ep. 48). Nach BAIN (Log. I), SPENCER (Psychol. II, § 295), BOOLE, BRENTANO (Psychol. I, S. 303) hat jeder kategorische Schluß eigentlich vier Termini. Vgl. HILLEBRAND, Die neuen Theor. d. kategor. Schlüsse 1891.

Quellgeister nennt J. BÖHME die den sinnlichen Qualitäten der Dinge zugrunde liegenden Kräfte, die im „*Blitz des Lebens geboren*" werden (Aurora S. 81, 159 ff.). Es gibt sieben Quellgeister: Begierde, Bewegnis, Angstqualität, Feuerblitz, Liebe, Hall oder Schall, Verständnis.

Quiddität (quidditas von quid? was?): Washeit, ein scholastischer Ausdruck für die Form (s. d.) oder Substanz (s. d.) oder Wesenheit (s. d.) eines Dinges (das „*quid est res*"). Das Wort wird gebraucht, „*pour désigner la forme qui, s'unissant à la matière, la détermine substantiellement*" (Hauréau II, 1, 319; vgl. Prantl, G. d. L. II, 325). Der Begriff der Quiddität bei AVERROËS (Ep. met. 2, p. 47), ALBERTUS MAGNUS (Met. 7, 1, 4), THOMAS (De ente 1c; Sum. th. I, 3, 4 ob. 2), welcher unterscheidet: „*quidditas absoluta, recepta, composita, simplex, generis, individui, subsistens*". WILHELM VON OCCAM erklärt: „*Quidditas uno modo accipitur pro omnibus, quae sunt de essentia rei, quae faciunt unum per se, et isto modo quidditas est unum compositum ex materia et forma . . . Alio modo accipitur quidditas pro forma ultima, qua aliquid differt ab alio, quod non est idem cum illo*" (bei Prantl, G. d. L. III, 360). — NICOLAUS CUSANUS bemerkt: „*Quidditas rerum . . ., quae est entium veritas: in sua puritate inattingibilis*" (De doct. ignor. I, 3). Nach GOCLEN ist „*quidditas*" „*ipsa rei essentia unde accepta sine omni respectu*" (Lex. philos. p. 942). MICRAELIUS erklärt: „*Quidditas est ipsa essentia in respectu ad definitionem, qua exprimitur graece τὸ τί ἦν εἶναι, quod quid erat esse rei.*" „*Quidditas igitur est ultima realitas, secundum quam aliquid constituitur in propria specie.*" „*Quidditativum scholastici aliud faciunt essentiale, ut est species infima: aliud constitutivum, ut est materia et forma: aliud specificativum, ut est differentia specifica: aliud consecutivum, ut proprietates essentiales*" (Lex. philos. p. 946).

Quietismus (quies, Ruhe): Standpunkt der Abkehr vom Lebensgetriebe, des möglichst passiven, ruhigen, affectlosen Verhaltens, der mystischen (s. d.) Versenkung in die Schauung der Seele und (in ihr) des Göttlichen. In diesem Sinne sind Quietisten (Hesychasten) die Buddhisten, Mystiker (s. d.), auch MOLINOS u. a. Zum Quietismus führt auch leicht der Pessimismus (s. d.).

Quietiv (quies, Ruhe), Beruhigungsmittel, den Willen zum Leben Stillendes, ist nach SCHOPENHAUER (ähnlich schon der Buddhismus) die Einsicht in die Nichtigkeit des individuellen Daseins, die schon in der ästhetischen (s. d.) Intuition zeitweilig vorliegt. „*Wenn also der, welcher noch im principio individuationis, im Egoismus befangen ist, nur einzelne Dinge und ihr Verhältnis zu seiner Person erkennt und jene dann zu immer erneuerten Motiven seines Willens werden, so wird hingegen jene . . . Erkenntnis des Ganzen, des Wesens der Dinge an sich, zum Quietiv alles und jedes Wollens. Der Wille wendet sich immer mehr vom Leben ab . . . Der Mensch gelangt zum Zustande der freiwilligen Entsagung, der Resignation, der wahren Gelassenheit und gänzlichen Willenslosigkeit*" (W. a. W. u. V. I. Bd., § 68).

Qui nimium probat, nihil probat: wer zuviel beweist, beweist nichts. Vgl. Beweis.

Quinque voces s. Prädicabilien, Allgemein.

Quintessenz (quinta essentia): fünfte Essenz, fünftes Wesen, Extract, Wesen. Ursprünglich heißt so der Äther (s. d.), den ARISTOTELES als neues zu den vier Elementen (s. d.) hinzufügt. Da dieser Äther als das feinste der Elemente galt, so heißt später Quintessenz die feinste Substanz überhaupt, so bei PARACELSUS als Auszug, Extract aller Elemente. AGRIPPA nennt Quintessenz den *„spiritus mundi"* (De occ. philos. I, 14). Nach GOCLEN ist Quintessenz *„substantia, in qua purissima et sincerissima est crasis, seu natura, vis, virtus, spiritus et proprietas rerum a corpore suo per artem extracta"* (Lex. philos. p. 165).

Quodlibet (quod libet, was beliebt): bei den Scholastikern Name für eine Abhandlung vermischten Inhalts (*„Quodlibetarier"*: GOETHALS, HERVAEUS, FR. MAYRONIS u. a.).

R.

R ist bei R. AVENARIUS das Symbol für jeden der Beschreibung zugänglichen Wert, sofern er als Bestandteil der *„Umgebung"* (s. d.) des Aussagenden genommen wird (Krit. d. rein. Erfahr. I, 15). R bedeutet alles, was als Reiz einen Nerven erregen kann (l. c. S. 32); *„f (R)"* bedeutet die mit einem R gesetzten Änderungen des *„System C"* (s. d.), einen *„partialsystematischen Factor"* (l. c. S. 68, 71). *„Sofern alle nach unserer Voraussetzung gesetzten Umgebungsbestandteile als veränderlich und ihre Änderungen als voneinander abhängig gedacht werden, denken wir sie untereinander die mannigfaltigsten Systeme mannigfachster Größe und miteinander ein einziges allumfassendes System bildend, das wir vorläufig als System R bezeichnen"* (l. c. S. 26). Vgl. Vitaldifferenz.

Rache, die aus dem verletzten Ich- und Selbstgefühl entspringende, auf Vergeltung einer erlittenen Übeltat zielende affectmäßige Reaction des Willens. An die Stelle der Rache tritt social die im Dienste des Rechtes (s. d.) stehende Strafe.

Radical: auf die Wurzel (radix), auf den Grund gehend. Vom *„radicalen Bösen"* spricht KANT (s. Böses).

Ramisten: die Anhänger der logischen Neuerungen des PETRUS RAMUS. Die Gegner hießen Anti-Ramisten, es gab auch Semi-Ramisten. Vgl. Logik.

Rasse ist ein Begriff, der in der Classification von Organismen, insbesondere auch der Menschen sich ergibt. Eine menschliche Rasse ist ein körperlich und geistig (*„Rassenseele"*) typischer Zweig der Species Mensch. Die Rassenhaftigkeit, in einer Summe von Dispositionen (s. d.), in einem bestimmten psychisch-physischen Habitus bestehend, ist das Resultat des Zusammenwirkens des Milieu (s. d.) und innerer (biotischer, psychologischer, genetisch-historischer) Factoren (Anpassung, Selection u. a.). Die Rasse ist anpassungs- und entwicklungsfähig, aber nicht jede in gleichem Maße, Tempo

und in gleicher Stabilisierung der erworbenen Eigenschaften. Der Rassenbegriff hat Bedeutung in der Biologie, Anthropologie, Ethnologie, Sociologie, Culturgeschichte u. s. w. Auf den Rassenbegriff allein gründet die Geschichtsphilosophie GOBINEAU (Degeneration der Völker durch Rassenmischung, Stabilität der isolierten Rasse u. a.) (Versuch üb. d. Ungleichh. d. Menschenrassen 1898), ähnlich H. ST. CHAMBERLAIN (Grundlag. d. neunzehnt. Jahrh. I). Dagegen u. a. P. BARTH (Philos. d. Gesch. I, 250 f.), DRIESMANS (Rasse u. Milieu S. 96 ff.). GUMPLOWICZ legt der Sociologie (s. d.) den Begriff des „*Rassenkampfes*" zugrunde (Der Rassenkampf 1883). Den Anteil des physischen und geistigen Milieu an der Bildung und Entwicklung der Rasse betont C. JENTSCH (Socialauslese S. 158 ff.). So auch DRIESMANS, welcher definiert: „*Unter der Rassenhaftigkeit eines Volkes ist . . . seine typisch in sich gefestigte Natur zu verstehen. ‚Rasse' ist nicht etwas Stabiles: es gibt keine Rasse an sich, sondern nur eine rassebildende Kraft, welche tätig war, solange es Menschenwesen und Völker gab, aus der alle sogenannten — metamorphen — Rassen hervorgegangen sind, und welche immerwährend neue Rassen auf dem Wege glücklich überstandener Blutinfection in die Erscheinung ruft*" (Rasse u. Milieu S. 5). Die Rasse ist vom Milieu abhängig, gezüchtet, schafft sich aber auch selbst ihr (günstiges) Milieu (l. c. S. 35 ff.). Vgl. L. VAN DER KINDERE, De la race 1868.

Ratio: Vernunft (s. d.). Vgl. Evolution (DARWIN).

Ratiocination: discursives Denken, Schlußfolgerung (s. d.). CICERO erklärt: „*Ratiocinatio est oratio ex ipsa re probabile aliquid eliciens, quod expositum et per se cognitum sua se vi et ratione confirmet*" (De invent. I, 34, 57; II, 5, 18). Nach THOMAS ist „*ratiocinari*" „*procedere de uno intellecto ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam*" (Sum. th. I, 79, 8 c), „*rationis inquisitio*" (De verit. 8, 15 a). Vgl. Schluß.

Rational: der Vernunft (ratio), dem Denken angehörig, vernünftig, vernunftgemäß. Im Gegensatz zum Empirischen (s. d.) und Sinnlichen (s. d.) bedeutet „*rational*": aus der Vernunft, dem Denken stammend; durch Vernunft (gedanklich, begrifflich, logisch) gesetzt, begründet, gestützt. Vgl. Rationalismus.

Rationale Psychologie s. Psychologie.

Rationalismus (von ratio, Vernunft): Vernunft-Standpunkt, d. h. allgemein jeder Standpunkt, nach welchem die Vernunft (s. d.), das Denken gegenüber dem die Priorität oder Alleinherrschaft der Erfahrung (s. d.) betonenden Empirismus (s. d.) als Erkenntnisquelle gewertet wird. Erkenntnistheoretisch ist also Rationalismus die Ansicht: 1) daß es Erkenntnisse gibt, die nicht aus der Sinneswahrnehmung und Erfahrung, sondern aus dem (reinen) Denken entspringen (als „*angeborene*" oder als „*apriorische*" Gebilde), 2) daß das begriffliche Wissen, die in Begriffen niedergelegte Erkenntnis den Vorrang vor der sinnlichen Erfahrungserkenntnis hat, 3) daß nur das Denken die Wahrheit, Gültigkeit, Objectivität der Erkenntnis constituiert, normiert. Der extreme Rationalismus mit seiner Überschätzung des reinen Denkens hat keine Herrschaft mehr; die berechtigte Betonung des formalen, apriorischen gedanklichgesetzmäßigen Factors aller Erkenntnis (gemäßigter Rationalismus, „*Empiriorationalismus*") ist im Kriticismus (s. d.) enthalten.

Die ursprüngliche (und auch noch heute gangbare) Bedeutung des Wortes *„Rationalismus“* (*„Rationistae“* wurden die Humanisten der Helmstädter Schule genannt, EUCKEN, Terminol. S. 173) ist die (religionsphilosophisch-theologische) einer vernünftigen Begründung und Erklärung (Deutung) religiöser oder Offenbarungs-Tatsachen (im Gegensatze zum blinden Offenbarungsglauben, zur Mystik u. dgl.). In seiner *„Geschichte des englischen Deismus“* (S. 61) berichtet LECHLER: *„In den State-papers von Clarendon Bd. II, S. XL des Anhangs sagt ein Schreiben vom 14. Okt. 1646: ‚There is a new sect sprung up among them (Presbyterians and Independents) and these are the Rationalists; and what their reason dictates them in church or state stands for good, until they be convinced with letter‘“* (vgl. Eucken, Terminol. S. 173). BAUMGARTEN bemerkt: *„Rationalismus est error omnia in divinis tollens supra rationem errantis posita“* (Eth. 52). Den theologischen Rationalismus vertreten die Deisten (s. d.), CHR. WOLF, SACK, SPALDING, SEMLER u. a., auch die deutschen Aufklärer (s. d.) sind hier zu nennen. Der mehr historische Geist des neunzehnten Jahrhunderts, verbunden mit der Romantik eines Teiles dieser Periode, hat den Rationalismus zurückgedrängt. Vgl. STÄUDLIN, Gesch. d. Rational. u. Supranatural. 1816.

Rationalistische Methode des Philosophierens, rationalistische Bewertung der Tatsachen der Erkenntnis finden sich schon im Beginne der griechischen Philosophie. So bei den Pythagoreern in ihrer hohen Wertung der Mathematik (s. d.). So bei den Eleaten (s. d.), welche den *λόγος* als Kriterium der Wahrheit betrachten (vgl. Aristot., De gener. et corr. I 8, 325 a 13). Die Wahrnehmungen der Sinne sind trüglich, sie sind zu eliminieren (*τὰς αἰσθήσεις ἐκβάλλει ἐκ τῆς ἀληθείας*, Plut. 5, 501 D), die Vernunft, der Begriff nur entscheidet über das Seiende: *κριτήριον δὲ τὸν λόγον εἶπε* (PARMENIDES)· *τάς τ' αἰσθήσεις μὴ ἀκριβεῖς ὑπάρχειν· φησὶ γοῦν· ‚μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν, ἀκουὴν καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον‘· διὸ καὶ περὶ αὐτοῦ φησιν ὁ Τίμων· ‚Παρμενίδου τε βίην μεγαλόφρονα, τὴν πολύδοξον, ὅς ῥ' ἐπὶ φαντασίας ἀπάτης ἀνενείκατο νώσεις‘* (Diog. L. IX, 3, 22 squ.). HERAKLIT hält die Sinneswahrnehmung der Individuen für unzuverlässig, die Erkenntnis (s. d.) ist vielmehr ein Product des vernünftigen Denkens, das den Menschen immanent ist (Sext. Empir. adv. Math. VII, 131 squ.; 126: *κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων*, die Sinne sind *„schlechte Zeugen“* ohne richtige Interpretation des Denkens). Gegen die Ansprüche des Rationalismus erhebt sich der sensualistische Subjectivismus der Sophisten (s. d.). Den Rationalismus im Sinne der Wertung des begrifflichen (s. d.), festen, allgemeingültigen Wissens vor der subjectiven Meinung erneuert SOKRATES, in seinem Sinne auch PLATO, der in seiner Lehre von der Anamnese (s. d.) sowie in der Betonung des Gedankens, daß das wahrhaft Seiende nur Gegenstand des Begriffs, nicht der Sinneswahrnehmung sei, daß es apriorische (s. d.) Normen der Erkenntnis, in diesem Sinne *„angeborene“* (s. d.) Einsichten gebe, vorbildlich für andere Philosophen wird (vgl. Phaed. 65 squ.; Phaedr. 247 C; Tim. 52 u. ö.). Macht auch ARISTOTELES der Erfahrung (s. d.) mehr Zugeständnisse, sieht er sie auch als zeitliche Bedingung der Erkenntnis an, so verlegt doch auch er das Wissen (des Allgemeinen) in das begriffliche Denken, das zuletzt auf ursprünglichen (*ἄμεσα*) Principien (s. d.) beruht; der *νοῦς* wird als *ἐπιστήμης ἀρχή* bezeichnet (Anal. post. II, 19). Die Stoiker schätzen trotz ihres Em-

pirismus doch das begriffliche Wissen (Diog. L. VII, 83). Bei den Neuplatonikern verbindet sich der Rationalismus mit der Mystik (s. d.). — Angeborene Erkenntnisse (von Gott u. a.) gibt es nach NEMESIUS (*Περὶ φύσ.* 13, 39).

Die mittelalterliche Philosophie weist einen stark rationalistischen Zug auf, insofern sie teils an angeborene, ewige Wahrheiten (s. d.) glaubt, teils das begriffliche Denken ungemein wertet. Nach AUGUSTINUS ist die Vernunft die Quelle der wahren Erkenntnis, der ewigen Wahrheiten (Retract. I, 4, 4; 8, 2). „*Sensu quippe corporis corporalia sentiuntur: aeterna vero et incommutabilia spiritualia ratione sapientiae intelliguntur*" (De trin. XII, 12, 17). „*Aliud enim est sentire, aliud nosse. Quare si quid novimus, solo intellectu puto et eo solo posse comprehendi*" (De ord. II, 5). Die Scholastiker sehen in der Erfahrung ein Mittel für die selbständige Action des Intellectes (s. d.).

Die Lehre von den „*angeborenen*" Ideen tritt auch wieder im Beginne der neueren Zeit auf. MELANCHTHON z. B. erklärt: „*Neque vero progredi ad ratiocinandum possemus, nisi hominibus natura insita essent adminicula quaedam, hoc est artium principia numeri, agnitio ordinis et proportionis, syllogistica, geometria, physica et moralia principia*" (De an. p. 207). GALILEI betont schon das Apriori (s. d.) des Erkennens. NICOLAUS TAURELLUS lehrt die Production ursprünglicher Begriffe durch das Denken, auf Veranlassung der Sinneswahrnehmung (Philos. triumph. 1). Die Evidenz der Erkenntnisprincipien lehrt CAMPANELLA: „*Quapropter notiones communes habemus, quibus facile assentimus, alias ab intus, innata ex facultate, alias deforis per universalem consensum omnium entium aut hominum, et haec sunt certissima principia scientiarum*" (Univ. philos. I, 3).

Den neueren Rationalismus begründet methodisch DESCARTES durch seine Lehre von den „*ideae innatae*" (s. Angeboren), die Wertung der mathematischen (s. d.) Erkenntnis als Vorbild für alle Klarheit (s. d.), die Betonung des „*lumen naturale*" (s. d.) und der ewigen, notwendigen Wahrheiten (s. d.), die der Geist durch sich selbst erfaßt. SPINOZA lehrt, die Wahrheit (s. d.) bekunde sich durch sich selber (Eth. II, prop. XLIII). Die Vernunft (s. d.) nur erkennt die Dinge in ihrem wahren, ewigen, notwendigen Sein (l. c. II, prop. XLIV), im Gegensatz zur bloßen „*imaginatio*" (s. Phantasie). — HERBERT VON CHERBURY nimmt schon die Grundlehre der schottischen Schule (s. u.) vorweg, indem er die (Stoische) Lehre von den „*notitiae communes*" erneuert, die nach ihm aus ursprünglichen Dispositionen, „*Instincten*" hervorgehen: „*Instinctus naturales sunt actus facultatum illarum in omni homine sano et integro existentium, a quibus communes illae notitiae circa analogiam rerum internam . . . maxime ad individui, speciei, generis et universi conservationem facientes per se etiam sine discursu conformantur*" (De verit. p. 56 ff.). Den Platonischen Rationalismus erneuern H. MORE, R. CUDWORTH u. a. (s. Angeboren). — JAC. THOMASIUS erklärt: „*Insunt intellectui nostro notitiae quaedam innatae, primorum puto principiorum, insunt autem per modum potentiae, licet illas nullus principiorum sensus antecesserit*" (Physica I, 284). LEIBNIZ nimmt das „*angeboren*" (s. d.) nur in potentiellem Sinne, betont aber, Notwendigkeit (s. d.) der Erkenntnis sei nicht in den Sinnen, nur im Denken, zu dessen Betätigung die Erfahrung (s. d.) nur den Anlaß bietet. „*Les sens . . . peuvent bien faire connaître ce qui est, mais non pas ce qui est nécessaire ou doit être*" (Gerh. VI, 490); „*je crois même que toutes les pensées de notre âme viennent de son*

propre fond, sans pouvoir lui être données par les sens" (Nouv. Ess. I, ch. 1, § 1). „*Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, excipe: nisi intellectus ipse*" (l. c. II, ch. 1, § 6); „*les idées intellectuelles, qui sont la source des vérités nécessaires, ne viennent point des sens*" (l. c., Avant-prop.; s. Wahrheit). Auf „*vernünftige Gedanken*", strenge begriffliche Deductionen legt CHR. WOLF Gewicht. Nach CRUSIUS gibt es allgemeine Fundamentalsätze von unmittelbarer Gewißheit (z. B. der Satz, daß alles, was entsteht, eine zureichende Ursache hat; Weg zur Gewißh. 1747; vgl. Kant, Brief an Marcus Herz, 21. Febr. 1772). — BOSSUET betont: „*Les sens n'apportent pas à l'âme la connaissance de la vérité. Ils l'excitent, ils la réveillent, ils l'avertissent de certains effets: elle est sollicitée à chercher les causes, mais elle ne les découvre, elle n'en voit les liaisons, ni les principes qui les font mouvoir, que dans une lumière supérieure qui vient de Dieu, ou qui est Dieu même*" (De la connaiss. de Dieu V, § 14; vgl. IV, § 5). Die notwendigen Wahrheiten (s. d.) „*subsistent indépendamment de tous les temps*" (ib.; vgl. Log. I, 36). — R. PRICE erklärt: „*The power, that understands, or the faculty within us that discern truth and that compares all the objects of thought and judges of them, is a spring of new ideas*" (Review of the principal questions in Morals, sct. II, p. 16). Die schottische Schule (s. d.) lehrt die Existenz notwendiger, evidenter („*self-evident*") Wahrheiten (s. d.), die wegen ihrer Notwendigkeit nicht aus den Sinnen entspringen können, sondern ein Erzeugnis des „*common sense*" (s. d.) sind. So REID (Ess. on the powers II, 53, 204, 239 f.). „*Experience informs us only of what is, or has been, not of what must be*" (l. c. II, 281; I, 40 ff.). „*All reasoning must be from first principles; and for first principles no other reason can be given but this, that, by the constitution of our nature, we are under a necessity of assenting to them*" (Inquir. V, 7). Metaphysische Principien oder Denknotwendigkeiten sind 1) „*that the qualities which we perceive by our senses must have a subject, which we call body, and that the thoughts we are conscious of must have a subject, which we call mind*"; 2) „*that whatever begins to exist, must have a cause which produced it*" (l. c. II, 277 ff.). Diese, sowie die mathematischen, logischen, ethischen Grundsätze (s. Axiom) sind ursprünglicher Art, nicht Erfahrungsproducte (l. c. p. 270 ff.). Außerdem gibt es noch zwölf Principien contingenter (s. d.) Wahrheiten. Ähnlich lehrt DUGALD STEWART. Nach ihm sind die selbstevidenten Principien des Erkennens „*fundamental laws of human belief*" (Elem. of the philos. of the hum. mind II, ch. 1, p. 45; Philos. Essays p. 123 f.).

LAMBERT und TETENS unterscheiden schon Form (s. d.) und Stoff der Erkenntnis (s. d.). KANT überwindet die Einseitigkeiten des Rationalismus und Empirismus, indem er präcisiert, daß zwar alle Einzelerkenntnis nur auf Grundlage der Erfahrung möglich ist, daß aber das Formale der Erfahrung selbst überempirisch ist, indem es, als a priori (s. d.), allgemeingültig-notwendig (mit, nicht aus) der Erfahrung durch die Gesetzmäßigkeit des Anschauens (s. d.) und des Denkens (s. Kategorien, Axiome) produciert wird. Immerhin neigt Kant mehr dem Rationalismus als dem Empirismus zu, er lehrt geradezu einen kritischen (formalen) Rationalismus (vgl. Vorles. Kants üb. Met. S. 593).

Das reine, seinen Inhalt selbst producierende (allgemeine, absolute) Denken wird betont von J. G. FICHTE, SCHELLING (WW. II, 3, 62), besonders von HEGEL (s. Dialektik), welcher dem Denken die Macht zuschreibt, durch seine

eigene Bewegung den Weltinhalt begrifflich unabhängig von der Erfahrung darzustellen, zu construieren. Nach CHR. KRAUSE sind die Grundbegriffe nicht empirisch (Vorles. üb. d. Syst. S. 204 f.). Nach E. REINHOLD geht *„das auf dem reinen Nachdenken beruhende, das rationale Erkennen über die Schranken des Wahrnehmbaren hinaus“* (Lehrb. d. philos. propäd. Psychol. S. 210 f.). HERBART bemerkt: *„Wir sind in unseren Begriffen völlig eingeschlossen; und gerade darum, weil wir es sind, entscheiden Begriffe über die reale Natur der Dinge“* (Lehrb. zur Einleit.[5], S. 221). V. COUSIN lehrt apriorische, nicht aus den Sinnen stammende Principien, *„principes universels et nécessaires“*, die bei Gelegenheit einer Einzeltatsache sich geltend machen, durch eine Art Abstraction aus der empirischen Hülle herausgehoben werden (Du vrai p. 24 ff., 46, 50). Die *„raison impersonnelle“* ist in uns tätig, erzeugt die Kategorien der Substanz und der Causalität. Einen *„positiven Rationalismus“* lehrt BOSTRÖM.

W. ROSENKRANTZ erklärt, *„1) daß die menschliche Vernunft die Begriffe, deren sie zum Erkennen alles Seienden bedarf, nicht aus der Erfahrung, sondern nur aus sich selbst gewinnen kann, und 2) daß sie auch zu dem wahren Seienden selbst, insoweit ihr solches überhaupt zugänglich ist, nicht durch die Erfahrung, sondern nur durch sich selbst zu gelangen vermag“.* *„Die Vernunft ist sich daher in beiderlei Hinsicht selbst alleinige Erkenntnisquelle und hat folglich die Möglichkeit, eine Wissenschaft rein aus sich selbst zu entwickeln.“* *„Als alleinige Erkenntnisquelle findet sich indessen die Vernunft erst dann, wenn sie bereits den ganzen analytischen Weg von den einzelnen Objecten bis zum unbedingt Seienden zurückgelegt hat und sich über ihr Verhältnis zu diesem und den äußeren Dingen vollkommen klar geworden ist“* (Wissensch. d. Wissens II, 320 ff.). HARMS bemerkt: *„Alle Begriffe werden . . . vom Verstande spontanerweise gebildet und produciert, freilich um dadurch das Gegebene der Empirie zu verstehen und zu begreifen“* (Psychol. S. 58 f.). M. CARRIERE betont: *„Allgemeinheit und Notwendigkeit sind uns nicht durch Erfahrung gegeben; daß wir von ihnen reden, sie erkennen, ist Sache des Denkens. Sie geben das Gepräge des Logischen, Gesetzlichen für das Individuelle, das selbst niemals erschlossen, sondern nur erfahren werden kann“* (Sittl. Weltordn. S. 109). Unsere geistige Entwicklung *„trägt ihre Normen in sich, nach denen sie zum Bewußtsein kommt und die Gedankenwelt erzeugt. Und diese Normen und Formen des Denkens sind selber vernunftnotwendig“* (l. c. S. 112 f.). Aber das Apriorische kommt erst in der Erfahrung zum Bewußtsein (l. c. S. 116). Ähnlich FR. SCHULTZE (Philos. d. Naturwissensch. II, 32 f.). Apriori ist das Gleiche im Denken aller Menschen. Der Geist hat schon *„eine eigene Natur in und an sich, er hat Anlagen, hat Angeborenes“*, *„Eigenformen“* (l. c. S. 23). Es gibt ein individuelles und generelles Apriori (l. c. S. 24, 28). Gegen den extremen Empirismus betont HUSSERL: *„Er hebt die Möglichkeit einer vernünftigen Rechtfertigung der mittelbaren Erkenntnis auf, und damit hebt er seine eigene Möglichkeit als einer wissenschaftlich begründeten Theorie auf“* (Log. Unters. I, 84). Auf unmittelbar evidente Principien führt die Erkenntnis zurück (l. c. S. 85). Nach R. GOLDSCHEID ist nur ein *„Wertungsrationalismus“* brauchbar, d. h.: *„Aller Rationalismus hat nur Sinn, wenn er der Gefühlsbetonung unserer notwendigen obersten Erkenntnisse entspricht“* (Zur Eth. d. Gesamtwill. I, 102 f.). P. STERN erklärt im Sinne des Kriticismus eines H. COHEN (Syst. d. Philos. I), eines NATORP u. a.: *„Die Philosophie . . . späht aus auf die innere Verwandtschaft alles Gedachten, auf die schematische*

Bedeutung, die das Allgemeinere für das Speciellere besitzt, auf den Reichtum der gedanklichen Motive und ihrer specialisierenden Durchkreuzungen, und dann von hier aus auf jenen merkwürdigen Zusammenhang zwischen dem einzelnen Ding und den allgemeinen gedanklichen Motiven, der in der Bestimmbarkeit des Dinges durch eben jene Complication der Gedanken sich ankündigt. Und damit bestätigt sich ihr die Ahnung frühester Denker, daß in den scheinbaren Gegebenheiten der Anschauung jene gedanklichen Motive bereits zur Geltung gekommen — kristallisiert seien, auf deren gesonderte Richtungen und Ergebnisse sie selbst sich in abstractem Denken besinnen kann" (Probl. d. Gegebenh. S. 73). Vgl. Angeboren, Anlage, A priori, Begriff, Denken, Erfahrung, Erkenntnis, Axiom, Kategorien, Vernunft, Wahrheit, Intellectualismus.

Rationalitätsgefühl nennt W. James das mit dem Denken verknüpfte Gefühl, daß der gegenwärtige Augenblick uns Genüge leistet (Wille zum Glaub. S. 70).

Rationell (ratio, Vernunft): vernunftgemäß. Vgl. Rational.

Rationelle Mystik nennt L. Feuerbach die Hegelsche Philosophie (WW. II, 222).

Rationeller Empirismus ist der von Goethe eingenommene Forschungs-Standpunkt, der ein Erkennen der Ursachen der Phänomene in geistiger Anschauung ist (vgl. H. Siebeck, Goethe als Denker S. 23).

Rationeller Idealismus ist der Standpunkt von Boström, welcher die Wirklichkeit an sich als rein vernünftig, zeitlos, nicht bloß als unkörperlich (wie der „*empirische*" Idealismus in Schweden) auffaßt (vgl. Überweg-Heinze Grundr. d. Gesch. d. Philos. IV[9], S. 507).

Raum ist eine der Formen unserer Anschauung (s. d.) der Dinge, ein constanter, allgemeiner, formaler Bestandteil unserer Erfahrung überhaupt, wenn auch nicht alle Erlebnisse als solche in die Raumform eingehen. Der „*Raum*" ist eine synthetische Einheit unserer Erfahrungsinhalte, eine bestimmte Weise der Ordnung (s. d.) derselben. Diese Ordnung (Mannigfaltigkeit von drei, bezw. n Dimensionen: „*empirischer*", gedachter Raum) ist empirisch fundiert (in dem „*Zusammen*" von Empfindungsbestimmtheiten), zugleich aber „*apriorisch*" (s. d.), d. h. qualitativ nicht aus Empfindungen völlig ableitbar also ursprünglich (nicht vor, aber) mit den Empfindungen im und durch das Bewußtsein gesetzt, nicht selbst Empfindung. Die Raumvorstellung als solche (psychologisch) ist nicht „*angeboren*" (nur die Disposition dazu), sie entwickelt sich in und mit der Erfahrung mit Hülfe der Association (s. d.) und des urteilenden Denkens; sie ist eine Synthese (s. d.) verschiedener Empfindungsarten (s. unten Wundt). Die Raumvorstellung als solche ist subjectiv im Sinne der Abhängigkeit vom Einzelsubject. Der gedachte, begrifflich bestimmte Raum der Geometrie ist allgemeingültig, aber nichts Reales, sondern ein Abstractionsproduct. Der physikalische (absolute) Raum (auch im Sinne der freien Bewegungsmöglichkeit) ist objectiv-allgemein, er gehört zu den in Begriffen gesetzten, erfaßten Objecten (s. d.) als deren Form, ist aber immer noch Inhalt des (allgemeinen wissenschaftlichen) Bewußtseins, nicht ein Ding an sich (s. d. noch eine Eigenschaft desselben. Wohl muß aber dem Raume eine bestimmte vom Subject völlig unabhängige Ordnung zugrunde liegen, die aber nicht selbst

als räumlich *(„intelligibler Raum")*, sondern als raumsetzend zu bezeichnen ist, und die auf Beziehungen der *„transcendenten Factoren"* (s. d.) beruhen mag.

Bezüglich des Raumes bestehen drei Hauptprobleme: 1) Problem der Raumanschauung (psychologisches Problem). Je nachdem dieselbe als angeboren (s. d.) oder mit der Empfindung ursprünglich gegeben, oder aber als Entwicklungsproduct betrachtet wird, ergeben sich: Nativismus, Empirismus, genetische Theorie, alle in verschiedenen Modificationen. 2) Problem der Gültigkeit der Raumvorstellung: Apriorismus (s. d.), Empirismus (s. d. und Axiome). 3) Problem der Realität des Raumbegriffs (metaphysisches Problem): objectivistische, subjectivistische, subjectiv-objectivistische Ansicht.

Psychologischer Ursprung der Raumvorstellung. Von den älteren Philosophen wird die Raumvorstellung in der Regel als Abbild, Reproduction des objectiven Raumes betrachtet. Auf Erfahrung vermittelst besonderer Empfindungen, bezw. deren Associationen und Urteile, führen die Raumvorstellung zurück: zunächst LOCKE, nach welchem die Raumvorstellung sowohl durch den Gesichts- als den Tastsinn erlangt wird (Ess. II, ch. 13, § 2). Sie gehört zu den *„simple modi"* (s. d.). Dann BERKELEY (Theor. of vision § 46). Die Entfernung, Distanz wird nicht unmittelbar erfaßt, sondern beurteilt. *„It is plain, that distance is in its own nature imperceptible"* (WW. I, p. 37; Princ. XLIII f.). Nach HUME entsteht die Vorstellung der Ausdehnung durch das Achten auf die Entfernung zwischen Körpern (Treat. II, sct. 3, S. 50). Die Ausdehnung ist nichts als *„a copy of the colour'd point and of the manner of their appearance"* (ib.). Der abstracte Raumbegriff entsteht durch Absehen von allen Besonderheiten der Sinnesqualitäten (l. c. S. 51), als *„idea of visible or tangible points distributed in a certain order"* (l. c. sct. 5). Die Raumvorstellung wird nur durch Gesichts- und Tastsinn vermittelt (l. c. S. 56 f.). Sie ist keine Einzelvorstellung, sondern hat nur die Art und Ordnung, in welcher Gegenstände existieren, zum Inhalt (l. c. S. 57 f.), weshalb die Vorstellung eines leeren Raumes unstatthaft ist (l. c. S. 58). Aus der Erfahrung, insbesondere der Function des Tastsinnes (s. d.), leitet die Raumvorstellung CONDILLAC ab (Trait. des sens. I, ch. 11; III, ch. 3). Nach BONNET ist die Vorstellung der Ausdehnung eine einfache, undefinierbare Vorstellung (Ess. anal. XIV, 202).

Nach KANT ist nicht die Raumvorstellung selbst, sondern nur ihr formaler Grund, ihre Möglichkeit angeboren, die Raumvorstellung ist ursprünglich erworben, gleichwohl aber a priori (s. unten). Ein empirischer Begriff ist der Raum nach HERDER (Verst. u. Erfahr. I, 91). Nach MAINE DE BIRAN ist die Vorstellung des dreidimensionalen Raumes das Product von Erfahrungen des Tastsinnes und der freiwilligen Bewegung (Oeuvr. II, 132, 178). Die Bedeutung der Muskelempfindungen für die Ausbildung der Raumvorstellung betonen JAMES MILL (Anal.), TH. BROWN (Lectur. I, 539 ff.), J. ST. MILL. Letzterer führt die Raumvorstellung auf Succession zurück. *„Die Raumvorstellung ist im Grunde eine Zeitvorstellung, und die Erkenntnis der Ausdehnung oder Entfernung ist die Erkenntnis einer Muskelbewegung, welche durch längere oder kürzere Zeit fortgesetzt wird"* (Examin. p. 276). Der Proceß der Entstehung der Raumvorstellung durch Verschmelzung von Empfindungen ist *„psychische Chemie"* (Log. II, 460). Auf Association von Sinnes- und Muskelempfindungen beruht die Raumvorstellung nach GRUITHUISEN, A. BAIN (Sens. and Intell.[3], p. 245 f.; Ment. and Mor. Science p. 48, 60), MÜNSTERBERG, ZIEHEN (Leitfad.

d. physiol. Psychol.², S. 55 ff., 86 ff.). Nach H. SPENCER ist die Disposition zur Raumvorstellung ererbt (Psychol. § 332), diese selbst ist auf unsere Bewegungsfähigkeit zurückzuführen, auf die Beweglichkeit unserer Organe (l. c. § 69 ff., 333 ff.). Auf die Hemmung unserer Bewegungen seitens der Außenwelt führt die Raumvorstellung VORLÄNDER zurück (Gr. ein. organ. Wissensch. d. menschl. Seele 1841, S. 135), auf Hemmung des Triebes FORTLAGE (Psychol. I, 289). Die Bedeutung der Bewegungsempfindungen für die Entstehung der Tiefenvorstellung betont STRICKER (Stud. üb. d. Assoc. S. 49). *„Raum ist eine associierte Vorstellung, in welcher einerseits die Orte als Raumelemente und anderseits Ausdehnung enthalten ist"* (l. c. S. 74 ff.). Nach HELMHOLTZ ist die Raumvorstellung durch die psychophysische Organisation bedingt (Tats. d. Wahrnehm. S. 16, 30), aber die Raumvorstellung selbst ist empirisch erworben (l. c. S. 28; Physiol. Opt. § 23). ÜBERWEG erklärt: *„Die Raumanschauung ist empirisch begründet, die Vorstellungen räumlicher Gebilde zum Teil aus der Erfahrung abstrahiert und idealisiert, zum Teil aus diesen Elementen frei construiert." „Die apodiktische Gültigkeit der mathematischen Sätze erkennen wir mit Kant an, halten aber dieselbe mit dem empirischen Ursprung der Raumanschauung vereinbar."* Ihre Gewißheit liegt *„in dem Ganzen der systematischen Verkettung"* (Welt- u. Lebensansch. S. 311, 313). Nach KROELL ist die Raumvorstellung empirisch (Die Seele im Lichte d. Monism. S. 43). So auch nach W. VON ZEHENDER (Üb. d. Entsteh. d. Raumbegr., Zeitschr. f. Psychol. 18. Bd. S. 91 ff.).

In den empiristischen Raumtheorien sind schon vielfach nativistische Elemente (Bedingtheit durch die Organisation) enthalten. Der Nativismus im engeren Sinne behauptet nun die Ursprünglichkeit (psychologische Apriorität) der Raumanschauung in verschiedener Weise. Nach BENEKE nimmt der Gesichtssinn auch die dritte Dimension unmittelbar wahr (Lehrb. d. Psychol.³, S. 51; Log. II, 30; vgl. Syst. d. Met. S. 224 ff.). Nach JOH. MÜLLER ist der Raumbegriff schon *„eine notwendige Voraussetzung, selbst Anschauungsform für alle Empfindungen." „Sobald empfunden wird, wird auch in jenen Anschauungsformen empfunden. Was aber den erfüllten Raum betrifft, so empfinden wir überall nichts, als uns selbst, räumlich, wenn lediglich von Empfindung, von Sinn die Rede ist"* (Zur vergl. Physiol. d. Gesichtssinn. S. 54). Teilweise nativistisch ist die *„Verschmelzungstheorie"* LOTZES (s. unten) u. a. Nach J. H. FICHTE ist der Raum schon Bedingung der Empfindung, a priori (Psychol. S. 321). Der Raumzusammenhang ist dem Bewußtsein zugleich mit dem Empfindungsinhalte selbst gegeben (l. c. S. 326), stammt aber nicht aus Empfindungen (l. c. S. 333; Zur Seelenfr. S. 172). Nativistisch ist die Raumtheorie von HERING, nach welchem jedem Netzhauteindruck ein Flächen- und Tiefengefühl zukommt (Hermanns Handb. III, 1). Auch die von STUMPF. Nach ihm ist der Raum ein besonderer Inhalt (Psych. Urspr. d. Raumvorstell. S. 18, 25 f.). *„Unsere Seele hat eine besondere Fähigkeit, einen eigentümlichen angeborenen Drang, gerade Raumvorstellungen zu bilden"* (l. c. S. 28), veranlaßt durch in der Seele selbst liegende Reize (*„Theorie der psychischen Reize"*, l. c. S. 28 ff.). Der Raum ist nicht subjectiver als die Sinnesqualitäten (l. c. S. 30). Ähnlich lehrt VOLKELT, nach welchem der Raum mit den Farben- und Tastempfindungen zugleich entsteht (Zeitschr. f. Philos. 112 Bd., S. 238). Nach A. MAYER gibt es für die Raumform eine angeborene Fähigkeit (Monist. Erk. S. 37 f.). Nach REHMKE muß schon der erste Augenblick des gegenständlichen Bewußtseins

Raumbewußtsein aufweisen (Allgem. Psychol. S. 206 ff.). Es gehört zum ursprünglichen Bewußtsein (ib.). Raum und Empfindung beruhen auf derselben Nerventätigkeit (l. c. S. 211), doch entspringt der Raum nicht aus Empfindungen (l. c. S. 218; vgl. S. 233 ff.). Nach HODGSON wird die Flächendimension mit den Tast- und Gesichtsempfindungen unmittelbar empfunden. Ähnlich SIGWART (Log. II², 60 ff., 64). Der unendliche Raum wird nicht vorgestellt, sondern gedacht (l. c. S. 65). RABIER erklärt die Raumanschauung für ursprünglich mit den Empfindungen gegeben, als *„élément extensif"* dieser (Psychol. p. 128 ff., 137 f.). Nach EBBINGHAUS ist die Räumlichkeit eine Eigenschaft der Empfindung (Gr. d. Psychol. I, 423, 431 ff.); die Tiefenvorstellung dagegen beruht auf Erfahrungen (l. c. S. 423 ff.). Die Anschauungsformen kommen als *„directe seelische Gegenwirkungen auf die objectiven Reize"* zustande (l. c. S. 418). *„Die räumlichen, zeitlichen und verwandtschaftlichen Verhältnisse der Glieder eines Reizcomplexes sind es, die das Auftreten der verschiedenen Anschauungen an den durch ihn bewirkten Empfindungen bedingen"* (l. c. S. 419 f.). Ursprünglich ist die Räumlichkeit auch nach ZIEHEN (Leitfad. d. physiol. Psychol. S. 57, 86, 94, 213). Nach W. JAMES ist in den Empfindungen schon ein *„element of voluminousness"*, als *„original sensation of space"*, so daß der Raum ursprünglich ist (Princ. of Psychol. II, 134 ff., vgl. Percept of Space, Mind XII, 1887, 1 ff., 183 ff., 321 ff., 516 ff.). BALDWIN erklärt: *„The mind has a native and original capacity of reacting upon certain physiological data in such a way that the objects of its activity appear under the form of space"* (Handb. of Psychol. I², ch. 8, p. 121 ff.). Den Nativismus vertritt CH. DUNAN (Théor. psychol. de l'espace 1895). Nach H. SACHS beruht die Raumvorstellung auf *„einer von äußeren Zufälligkeiten ganz unabhängigen Tätigkeit einer bestimmten nervösen Organisation unseres eigenen Körpers"* (Die Entsteh. d. Raumvorst. 1897). — E. MACH erklärt: *„Die biologische und die psychologische Untersuchung führen übereinstimmend zu der Überzeugung, daß in Bezug auf die Raumanschauung nur mehr die nativistische Ansicht aufrecht erhalten werden kann."* Der Wille, Blickbewegungen auszuführen, ist die Raumempfindung selbst. Die Raumwahrnehmung ist einem biologischen Bedürfnis entsprungen (Anal. d. Empfind.⁴, S. 142 ff.). Es entspricht ihr ein bestimmter Nervenproceß (l. c. S. 51). KÜLPE betrachtet die Räumlichkeit als Eigenschaft der psychischen Erlebnisse (Gr. d. Psychol. S. 347). Es ist *„ein letztes Datum von ebenso ursprünglicher Beschaffenheit wie die Erlebnisse selbst"* (ib.). Der Gegensatz zwischen Nativismus und Empirismus ist nicht zutreffend (l. c. S. 364). *„Die räumliche Gesichtswahrnehmung ist sinnlich und direct allein durch die Leistungen der Netzhaut bedingt."* Die Bewegungen des Auges bewirken nur *„eine Erweiterung des Gesichtsfeldes, eine bequeme Einstellung des Blickes, ein rasches Wechseln desselben und ähnliche, äußerliche Tätigkeiten"*. *„Die eindeutige Zuordnung bestimmter Objecte im Raum zu bestimmten Netzhautelementen ist dagegen durch die Organisation des Auges vollkommen gewährleistet"* (l. c. S. 385 f.). Nach R. WAHLE ist die Extensität eine ursprüngliche Eigenschaft der Vorstellungen (Das Ganze d. Philos. S. 209 ff.). Nach W. JERUSALEM ist die Raumempfindung ein ursprüngliches Element der Gesichts-, Tast- und Bewegungsempfindungen (Lehrb. d. Psychol.³, S. 131). Die Ursprünglichkeit des Räumlichen betont auch L. BUSSE (Geist u. Körp. S. 224). — Vgl. SULLY, Psychol. III, ch. 7; J. WARD, Encycl. Brit. XX, p. 53 ff. FOUILLÉE, Psychol. II, 21 ff.

Ein vermittelnder Standpunkt ist der der *„Verschmelzungstheorie"* (*„prä-*

empiristische Raumtheorie"), welche die Räumlichkeit weder aus den Empfindungsinhalten als solchen ableitet, noch die Raumvorstellung selbst als angeboren betrachtet, sondern sie als ein Product synthetischer Tätigkeit des Bewußtseins selbst bestimmt. So HERBART. Nach ihm ist der Raum eine „*Reihenform*", eine allmählich zustande gekommene Production der Psyche (Lehrb. z. Psychol.[3], S. 57 f.). Die ursprüngliche Auffassung des Auges ist nicht räumlich, auch nicht die des Tastsinnes. „*Aber beim Sehen ist das Auge in Bewegung; es verrückt den Mittelpunkt seiner Gesichtsfläche; hiermit ist unaufhörlich ein Verschmelzen der gewonnenen Vorstellungen . . . verbunden.*" „*Die Vorstellung des Räumlichen erfordert eine Succession in dem Actus des Vorstellens*" (l. c. S. 119 ff.). Die Raumvorstellung ist die Reihenbildung, die sich durch ihre Umkehrbarkeit auszeichnet (Psychol. a. Wissensch. I, 488 f.). Ähnlich G. SCHILLING, welcher bemerkt: „*Um die Bedingungen der Vorstellung des Räumlichen aufzufinden, erinnere man sich, daß beim Umherlenken des Auges oder der Hand auf einer Fläche nicht nur Empfindungen des Farbigen oder Widerstand Leistenden entstehen, sondern mit diesen zugleich aus den Bewegungen des Auges und der Hand auch sogenannte Vitalgefühle, die immer untereinander entgegengesetzt sein werden, wenn auch das Aufgefaßte einfarbig ist oder überall gleichen Widerstand bietet. Da nun jede kleinste Stelle, die durch unmerkliche Bewegung erreicht wird, ein eigenes Vitalgefühl hervorruft, so muß für jeden Punkt einer Ebene eine Complication dieses Gefühlszustandes entweder mit der Farbe oder mit dem Widerstande entstehen. Dann wird aus dem allmählichen Durchlaufen einer Richtungslinie der Ebene . . . eine Reihe von jenen Gefühlszuständen entstehen, die Glied für Glied mit einer Farbe oder einem Widerstande compliciert ist, und solche Doppelreihen müssen unzählig viele entstehen . . . Alle diese Reihen haben aber im Vergleich mit den aus zeitlichen Ereignissen entstehenden die Eigentümlichkeit, daß sie nach vorwärts und rückwärts durchlaufen werden, während jene lediglich das erstere gestatten*" (Lehrb. d. Psychol. S. 61 ff.; vgl. LINDNER, Psychol. S. 99 ff.). WAITZ leitet die Raumvorstellung aus der Nötigung der Seele ab, eine Vielheit von Empfindungen gleichzeitig zu erfassen (Lehrb. d. Psychol. S. 172). Die simultane Affection homogener Nervenfasern durch qualitativ verschiedene Reize liegt dem räumlichen Vorstellen zugrunde (l. c. S. 178). VOLKMANN erklärt: „*Das Nebeneinander der Vorstellungen ist nur eine psychische Erscheinung, d. h. eine Art und Weise ihres Vorstellens und daher nur das Bewußtsein eines Verhältnisses, das das Vorstellen entwickelt und annimmt, aber nicht schon an den Vorstellungen fertig vorfindet und bloß wiederholt*" (Lehrb. d. Psychol. II[4], 34 f.). Zu betonen ist, „*daß das räumliche Vorstellen sich überall da einstellt, wo Vorstellungen in vollen Klarheitsgraden durch gegenseitige Reste gewissermaßen kreuzweise verschmelzen, was wieder jedesmal dort eintritt, wo dieselbe Reihe nach den entgegengesetzten Richtungen zum Ablauf gebracht wird*" (l. c. S. 35 ff.). Jeder Sinn webt sein eigenes Raumgewebe. Der Ursprung der Apriorität des Raumes (aus der Zeit) ist „*nicht in fertigen Formen vor aller Empfindung, sondern in constanten Beziehungen der Vorstellungen, nicht in präformierten Eigentümlichkeiten der Sinnlichkeit, sondern in dem formierenden Mechanismus der Wechselwirkung der Vorstellungen*" zu suchen (l. c. S. 7; vgl. S. 90 ff.). — Nach H. COHEN ist der Raum ein Compliciertes, das aus der Ordnung von Empfindungen hervorgeht, eine ursprüngliche Verknüpfungsweise von Empfin-

dungselementen, die unabhängig von der Erfahrung in der Natur des Bewußtseins selbst begründet ist (Kants Theor. d. Erfahr. S. 204 f., 213).

Die Localzeichen-Theorie stellt LOTZE auf. Die Localzeichen (s. d.) sind ein Mittel für die Seele, die Anschauungsform des Raumes anzuordnen (Med. Psychol. S. 332 f.). Die Seele muß aus Intensivem Extensives machen. „*Überall wird das Extensive in Intensives verwandelt, und aus diesem erst muß die Seele eine neue innerliche Raumwelt construieren*“ (Medic. Psychol. S. 325 ff., 328). „*Da . . . die spätere Localisation eines Empfindungselementes in der räumlichen Anschauung unabhängig ist von seinem qualitativen Inhalte, so daß in verschiedenen Augenblicken sehr verschiedene Empfindungen die gleichen Stellen unseres Raumbildes füllen können, so muß jede Erregung vermöge des Punktes im Nervensystem, an welchem sie stattfindet, eine eigentümliche Färbung erhalten, die wir mit dem Namen ihres Localzeichens belegen wollen*“ (l. c. S. 330 f.). Die Raumanschauung ist „*ein der Natur der Seele ursprünglich und a priori angehöriges Besitztum*“, wird „*durch äußere Eindrücke nicht erzeugt, sondern nur zu bestimmten Anwendungen provociert*“ (l. c. S. 335). Die ursprüngliche Natur unseres Geistes treibt uns dazu, unsere Empfindungselemente räumlich zu ordnen (ib.). Die Localzeichen veranlassen die Seele zu ihrer „*raumsetzenden Tätigkeit*“ (l. c. S. 381, 389, 418 ff.). — E. v. HARTMANN erklärt: „*Die nativistische Theorie betont es mit Recht, daß jedes höher organisierte Individuum eine reich abgestufte, dreifache Mannigfaltigkeit von Localzeichen der Tast- und Bewegungsempfindungen schon vorfindet, auf die es sich bei der räumlichen Orientierung stützen kann. Die empiristische Theorie hingegen hebt das hervor, daß diese mehrfach abgestufte Ordnung von Localzeichen erst für das Bewußtsein angeeignet werden muß.*“ „*Die nach Localzeichen abgestufte Ordnung der Empfindungen wird . . . von uns ebensowenig mit Bewußtsein vollzogen, wie sie uns angeboren ist. Es ist vielmehr ein und derselbe Act der unbewußten Intellectualfunction, der das Gewirr des gleichzeitigen Ineinanders von Empfindungen ordnet und den so geordneten Complex synthetisch zusammengefaßt dem Bewußtsein als gleichzeitiges Nebeneinander darbietet*“ (Kategorienlehre S. 117). Die Räumlichkeit ist eine Kategorialfunction (ib.).

In einer neuen Form tritt die Verschmelzungstheorie bei WUNDT auf, als „*genetische*“, und zwar „*präempiristische*“ (Gr. d. Psychol.[5], S. 138) Theorie der „*complexen Localzeichen*“ (s. d.). Von den „*intensiven*“ unterscheiden sich die räumlichen (und zeitlichen) Vorstellungen „*dadurch, daß ihre Teile nicht in beliebig vertauschbarer Weise, sondern in einer fest bestimmten Ordnung miteinander verbunden sind, so daß, wenn diese Ordnung verändert gedacht wird, die Vorstellung selbst sich verändert*“ (l. c. S. 123). Es sind „*extensive Vorstellungen*“ (l. c. S. 124). „*Unter den möglichen Formen extensiver Vorstellungen zeichnen sich nun die räumlichen wieder dadurch aus, daß jene feste Ordnung der Teile eines räumlichen Gebildes nur eine wechselseitige ist, daß sie sich also nicht auf das Verhältnis derselben zum vorstellenden Subjecte bezieht. Vielmehr kann dieses Verhältnis beliebig verändert gedacht werden. Diese objective Unabhängigkeit der räumlichen Vorstellungsgebilde von dem vorstellenden Subjecte bezeichnen wir als die Verschiebbarkeit und Drehbarkeit der Raumgebilde.*“ Eine einzelne räumliche Vorstellung kann als „*ein dreidimensionales Gebilde von fester wechselseitiger Orientierung seiner Teile, aber von beliebig veränderlicher Orientierung zum vorstellenden Subjecte definiert werden*“ (l. c. S. 124). Dieses letztere Verhältnis schließt die psychologische Forderung ein,

„daß die Ordnung der Elemente in einer solchen Vorstellung nicht eine ursprüngliche Eigenschaft der Elemente selbst . . . sein kann, sondern daß sie erst aus dem Zusammensein der Empfindungen, also aus irgend welchen durch dieses Zusammensein neu entstehenden psychischen Bedingungen hervorgeht. Denn wollte man diese Forderung nicht zugestehen, so würde man genötigt sein, nicht etwa bloß jeder einzelnen Empfindung eine räumliche Qualität beizulegen, sondern man müßte in jede räumlich noch so beschränkte Empfindung sogleich die Vorstellung des ganzen dreidimensionalen Raumes in seiner Orientierung zum vorstellenden Subjecte mit aufnehmen“ (l. c. S. 125). *„Alle räumlichen Vorstellungen bieten sich uns als Formen zweier Sinnesqualitäten dar, der Tastempfindungen und der Lichtempfindungen, von denen aus dann erst secundär die Beziehung auf den Raum auch auf andere Empfindungen übertragen werden kann“* (ib.). Die tactile Raumvorstellung ist *„das Product einer Verschmelzung äußerer Tastempfindungen und ihrer qualitativ abgestuften Localzeichen mit intensiv abgestuften inneren Tastempfindungen“* (l. c. S. 132 ff.). Die optische Raumvorstellung ist das Verschmelzungsproduct dreier verschiedener Empfindungselemente, *„1) der in der Beschaffenheit der äußeren Reize begründeten Empfindungsqualitäten, 2) der von den Orten der Reizeinwirkung abhängigen qualitativen Localzeichen, und 3) der durch die Beziehung der gereizten Punkte zum Netzhautcentrum bestimmten, intensiv abgestumpften Spannungsempfindungen. Dabei können die letzteren entweder, und dies ist das Ursprüngliche, die wirkliche Bewegung begleiten, oder sie können sich bei ruhendem Auge infolge bloßer Bewegungsantriebe von bestimmter Größe geltend machen“* (l. c. S. 155 f.). Der Proceß der Raumanschauung ist *„eine Ausmessung des mehrfach ausgedehnten Localzeichensystems der Netzhaut durch die einförmigen Localzeichen der Bewegung“*, eine *„associative Synthese“* (Log. I, 458 f.; Grdz. d. physiol. Psychol. II[4], S. 92 ff., 222 ff.; Vorles.[3], Vorl. 9). — Den Standpunkt einer Verschmelzungstheorie vertritt auch LIPPS (Gr. d. Seelenleb. C. 23). An sich bestehen die einzelnen Gesichtseindrücke ohne räumliche Ausdehnung. Soll aus ihnen das Continuum des Raumes entstehen, so müssen sie stetig räumlich verschmelzen, d. h. ein Eindruck muß allmählich in den andern übergehen (Psychol. Stud. I, 43 ff.). Wegen der eigenartigen Beschaffenheit der ihnen anhaftenden Localzeichen nehmen die Eindrücke die Form von räumlichen Beziehungen an, aber ohne Innervationsgefühle (l. c. S. 30 ff., 40 ff.). Das Bewußtsein der dritten Dimension ist nicht Wahrnehmung, sondern Gedanke, Überzeugung, Wissen (l. c. S. 84 ff.). — Vgl. VIERORDT, Gr. d. Physiol.[5], 1877; Philos. Stud. XI, XII, XIII; AUBERT, Physiol. d. Netzhaut 1865; HERING, Lehre vom binocularen Sehen 1868; BOURDON, La perception visuelle de l'espace, 1902; HÖFFDING, Psychol.[2], S. 264 f., u. a. Nach JODL ist das Räumliche eine Projection des Neben- und Nacheinander von Qualitäten und Intensitäten (Lehrb. d. Psychol. S. 327 f.). Der Raum ist nicht Empfindung, sondern das Product des Zusammenwirkens von primären Functionen der Empfindung in verschiedener Modalität mit den secundären Functionen des Vorstellens, der Reproduction und Association, ein Associationsproduct (Lehrb. d. Psychol. S. 529 f.).

Das erkenntnistheoretische und metaphysische Raumproblem (zusammengefaßt).

Zunächst wird der Raum als eine (wenn auch nicht wesenhafte) objective Existenz bestimmt, die man zu erfahren glaubt. Mit der Idee des leeren Raumes scheint die Vorstellung vom Chaos (s. d.) bei HESIOD zusammenzuhängen (vgl.

Aristot., Phys. IV 1, 208b 32). Einen leeren Raum nehmen die Pythagoreer an: *εἶναι δ' ἔφασαν καὶ οἱ Πυθαγόρειοι κενόν, καὶ ἐπεισιέναι αὐτῷ τῷ οὐρανῷ ἐκ τοῦ ἀπείρου πνεύματος ὡς ἀναπνέοντι καὶ τὸ κενόν, ὃ διορίζει τὰς φύσεις, ὡς ὄντος τοῦ κενοῦ χωρισμοῦ τινος τῶν ἐφεξῆς καὶ διορίσεως· καὶ τοῦτ' εἶναι πρῶτον ἐν τοῖς ἀριθμοῖς· τὸ γὰρ κενὸν διορίζειν τὴν φύσιν αὐτῶν* (Aristot., Phys. IV 6, 213b 22 squ.; Stob. Ecl. I 18, 390; über Anaxagoras vgl. Aristot., Phys. IV 6, 213a 22 squ.). Nach Zeno von Elea kann der Raum nichts Seiendes sein, denn er müßte in etwas, d. h. wieder in einem Raume (von welchem das gleiche gilt, bis ins Unendliche) sein: *εἰ ἔστιν ὁ τόπος, ἔν τινι ἔσται· πᾶν γὰρ ὂν ἔν τινι· τὸ δὲ ἔν τινι καὶ ἐν τόπῳ· ἔσται ἄρα καὶ ὁ τόπος ἐν τόπῳ, καὶ τοῦτο ἐπ' ἄπειρον· οὐκ ἄρα ἔστιν ὁ τόπος* (Simpl. ad Phys. 130). Nach Melissus gibt es keinen leeren Raum: *οὐδὲν κενεόν ἐστιν* (Fragm. 5, Simpl. ad Phys. 104; Aristot., Phys. IV 6, 213b 12 squ.). Empedokles erklärt: *οὐδέ τι τοῦ παντὸς κενεὸν πέλει οὐδὲ περιττόν* (Stob. Ecl. I 18, 378). Einen leeren Raum, zur Bewegung der Atome (s. d.), nimmt Demokrit an: *οὐ γὰρ ἂν δοκεῖν εἶναι κίνησιν, εἰ μὴ εἴη κενόν* (Aristot., Phys. V 6, 213b 6). — Plato scheint in der „*Materie*" (s. d.) den Raum zu erblicken (Tim. 49), denn sie ist das, was die Formen der Dinge in sich aufnimmt, das, in dem alles geschieht (vgl. Aristot., Phys. IV 1, 209b 21 squ.). Aristoteles definiert den Raum als Grenze des umschließenden Körpers gegen den umschlossenen: *τὸ πρῶτον περιέχον τῶν σωμάτων ἕκαστον* (Phys. IV 2, 209b 1), *πρῶτον μὲν περιέχον ἐκεῖνο οὗ τόπος ἐστί* (l. c. IV 4, 210b 34), *τὸ τοῦ περιέχοντος πέρας* (De cael. IV 3, 310b 7); *ἔστιν ὁ τόπος καὶ ποῦ, οὐχ ὡς ἐν τόπῳ δέ, ἀλλ' ὡς τὸ πέρας ἐν τῷ πεπερασμένῳ· οὐ γὰρ πᾶν ἐν τόπῳ, ἀλλὰ τὸ κινητὸν σῶμα* (gegen Zeno, Phys. IV 5, 212b 27 squ.). Es gibt keinen leeren Raum (l. c. IV, 6 squ.), sondern die Bewegung (s. d.) geschieht durch Ortswechsel (*ἀντιπερίστασις*. Anal. post. II 15, 98a 25; Meteorol. I 12, 348b 2). Auf die Ordnung und Lage der Körper führt den Raum Theophrast zurück (vgl. Zeller, Philos. d. Griech. II 2³, 832). Den leeren Raum außerhalb der Welt bestreitet Strato: *ἐξωτέρω μὲν ἔφη τοῦ κόσμου μὴ εἶναι κενόν, ἐνδοτέρω δὲ δυνατὸν γενέσθαι· τόπον δὲ εἶναι τὸ μεταξὺ διάστημα τοῦ περιέχοντος καὶ τοῦ περιεχομένου* (Stob. Ecl. I 18, 380). Anders hingegen die Stoiker (l. c. I 18, 390; *τόπον δ' εἶναι ὁ Χρύσιππος ἀπεφαίνετο τὸ κατεχόμενον δι' ὅλου ὑπὸ ὄντος . . . τὸ μὲν οὖν κενὸν ἄπειρον εἶναι λέγεσθαι· τὸ γὰρ ἐκτὸς τοῦ κόσμου τοιοῦτ' εἶναι· τὸν δὲ τόπον πεπερασμένον διὰ τὸ μηδὲν σῶμα ἄπειρον εἶναι* (l. c. 392); *ἔξωθεν δ' αὐτοῦ περικεχυμένον εἶναι τὸ κενὸν ἄπειρον, ὅπερ ἀσώματον εἶναι· ἀσώματον δὲ τὸ οἷόν τε κατέχεσθαι ὑπὸ σωμάτων οὐ κατεχόμενον· ἐν δὲ τῷ κόσμῳ μηδὲν εἶναι κενόν, ἀλλ' ἡνῶσθαι αὐτόν* (Diog. L. VII, 140). Die Unwirksamkeit des Raumes betont Epikur: *τὸ δὲ κενὸν οὔτε ποιῆσαι οὔτε παθεῖν δύναται, ἀλλὰ κίνησιν μόνον δι' ἑαυτοῦ τοῖς σώμασι παρέχεσθαι* (Diog. L. X, 67; vgl. Lucretius Carus, De nat. rer. I, 951 squ., s. Unendlich). Nach Proklus besteht der Raum aus dem feinsten Lichte (Simpl. ad Phys. 142a, 143b; über Jamblich vgl. Zeller, Philos. d. Griech. III 2³, S. 706).

Nach Augustinus gibt es keinen extramundanen leeren Raum, da in Gott alles sein Maß hat (De civ. Dei XI squ.). Nach Scotus Eriugena ist der Raum „*terminus atque definitio cuiusque finitae naturae*" (De divis. nat. I, 29). Nach Al Gazel sind Raum und Zeit nur Verhältnisse der Dinge, mit den Dingen geschaffen, Vorstellungsbeziehungen. Es gibt nach den Motakallimûn einen leeren Raum: „*Est autem vacuum spatium quoddam nihil continens, sed*

omni corpore vacuum, omnique substantia privatum" (bei Maimon., Doct. perplex. I, 73). — Nach THOMAS ist der Raum („*locus*") „*terminus immobilis continentis primum*" (4 phys., 6 n). Das Wesen des Raumes ist nach DUNS SCOTUS „*immutabilis in ultimo*" (Super praedic. qu. 21). — Während die meisten Scholastiker den Raum als eine Art Gefäß oder als Grenze ansehen, ist er nach SUAREZ eine Daseinsweise der Körper; zwar ein Gedankending, aber keine Fiction; „*ens rationis, non tamen gratis fictum opere intellectus sicut entia impossibilia, sed sumpto fundamento ex ipsis corporibus, quatenus sua extensione apta sunt constituere spatia realia*" (Met. disp. 51, sct. 1). Der Raum ist der Abstand, welcher quantitative Dimensionen einschließt. Real ist er, sofern er mit Masse erfüllt ist; die Fähigkeit der Körper, durch ihre Ausdehnung Räume zu bilden, ergibt den „*imaginären*" Raum, als eine zur Erklärung der Dinge notwendige Vorstellungsweise (Met. disp. 51, sct. 1 squ.; vgl. Baumann, Lehr. von R. u. Z. I, 53 ff.). — MICRAELIUS bestimmt: „*Spatium est id, quod a corpore locato occupatur.*" Zu unterscheiden sind: „*spatium reale et imaginarium*" (Lex. philos. p. 1013 f.).

Nach PATRITIUS ist der Raum „*extensio hypostatica per se substans, nulli inhaerens*" (Pancosm. I, 65). Nach TELESIUS ist der Raum unkörperlich, wirkungslos, bloße Aufnahmefähigkeit (De rer. nat. I, 28), „*receptor*" aller Dinge, das Bleibende in der Bewegung. Es gibt einen leeren Raum (l. c. I, p. 36 f.). Dies bestreitet CAMPANELLA („*vacuum non datur,*" es besteht ein „*horror vacui*", De sensu rer. I, 12). Gott schuf den Raum als „*capacitas*" zur Aufnahme der Körper, als erste Substanz: „*Locum dico substantiam primam incorpoream, immobilem, aptam ad receptandum omne corpus*" (Physiol. I, 2). Der Raum hat Empfindungsvermögen und Streben, durch die er die Körper an sich zieht (De sensu rer. I, 12). Als Fähigkeit (attitudine) der Körper-Aufnahme wird der Raum auch von G. BRUNO bestimmt (Dell' infin., Opp. ital. II, 20). „*Est ergo spatium quantitas quaedam continua physica triplici dimensione constans natura ante omnia corpora et citra omnia corpora consistens, indifferenter omnia recipiens, citra actionis passionisque conditiones, invisibile, impenetrabile, non formale, illocabile, extra et omnia corpora comprehendens et incomprehensibiliter intus omnia continens*" (De immens. I, 8).

Objectiv ist der Raum nach DESCARTES. Als klar und deutlich Erkanntem kommt ihm Realität zu (Medit. VI). Raum und körperliche Ausdehnung sind nur begrifflich, nicht relativ verschieden. „*Non etiam in re differunt spatium, sive locus internus, et substantia corporea in eo contenta, sed tantum in modo, quo a nobis concipi solent. Revera enim extensio in longum, latum et profundum, quae spatium constituit, eadem plane est cum illa, quae constituit corpus. Sed in hoc differentia est, quod ipsam in corpore ut singularem consideremus, et putemus semper mutari, quoties mutatur corpus; in spatio vero unitatem tantum genericam ipsi tribuamus, adeo ut mutato corpore, quod spatium implet, non tamen exstensio spatii mutari censeatur, sed remanere una et eadem, quamdiu manet eiusdem magnitudinis et figurae, servatque eundem situm inter externa quaedam corpora, per quae illud spatium determinamus*" (Princ. philos. II, 10). „*Et quidem facile agnoscemus, eandem esse extensionem, quae naturam corporis et naturam spatii constituit, nec magis haec duo a se mutuo differre, quam natura generis aut speciei differt natura individui*" (l. c. II, 11). Nur „*in modo concipiendi*" liegt der Unterschied (l. c. II, 12). „*Locus*" und „*spatium*" sind dadurch unterschieden, „*quia locus magis expresse designat situm, quam*

magnitudinem aut figuram; et e contra, magis ad has attendimus, cum loquimur de spatio" (l. c. II, 14). Der Raum (spatium) ist die Ausdehnung (extensio) „*in longum, latum et profundum*". „*Locum autem aliquando consideramus, ut rei quae in loco est internum, et aliquando ut ipsi externum. Et quidem internus idem plane est quod spatium; externus autem sumi potest pro superficie quae proxime ambit locatum*" (l. c. II, 15). Einen leeren Raum gibt es nicht: „*Vacuum autem philosophico more sumptum, hoc est, in quo nulla plane sit substantia, dari non posse manifestum est, ex eo quod extensio spatii, vel loci interni, non differat ab extensione corporis*" (l. c. II, 16). Der Raum kann nur relativ leer sein: „*Et quidem ex vulgi usu per nomen vacui non solemus significare locum vel spatium, in quo nulla plane sit res, sed tantum modo locum in quo nulla sit ex iis rebus, quas in eo esse debere cogitamus*" (l. c. II, 17 squ.). CLAUBERG definiert: „*Quod in longum, latum et profundum extensum est, spatium quoque appellatur*" (Opp. p. 59). Nach SPINOZA ist die Ausdehnung (s. d.) ein Attribut (s. d.) der „*Substanz*" (s. d.). Es gibt keinen leeren Raum, da die Körper einander unmittelbar berühren. Die ausgedehnte Substanz ist daher unteilbar (Eth. I, prop. XV, schol.).

Nach H. MORE ist der unendliche Raum eine Realität (*„reale saltem, si non divinum")*, die Gottheit selbst (Enchir. met. C. 6 ff.). Als „*sensorium*" der Gottheit fassen den Raum CLARKE und NEWTON auf. Nach OETINGER ist der Raum die wahre Substanz als Ort aller Geister. — Ähnlich später J. SCHLESINGER (s. unten).

Den leeren Raum nimmt GASSENDI an, als „*vacuum separatum*" (vgl. Lasswitz, G. d. Atom. II, 142). — Von der Körperlichkeit unterscheidet die Ausdehnung LOCKE (Ess. II, ch. 13, § 11). Einen leeren Raum muß es geben (l. c. § 21); als Vacuum, das unabhängig vom Körper zurückbleiben müßte, würde der Körper zerstört (l. c. § 22). Auch beweist die Tatsache der Bewegung den leeren Raum (l. c. § 23). Unbestimmt ist, ob der Raum Substanz oder Accidenz einer solchen ist (l. c. ch. 13, § 17). Einen absoluten, in sich gleichartigen, unbeweglichen Raum nimmt NEWTON an: „*Spatium absolutum, natura sua sine relatione ad externum quodvis, semper manet similare et immobile. Relativum est spatii huius mensura seu dimensio quaelibet mobilis, qua a sensibus nostris per situm suum ad corpora definitur*" (Nat. philos. princ. mathem. def. VIII, schol.). Es gibt erfahrungsgemäß auch leere Räume. Ähnlich lehrt CLARKE. Dagegen LEIBNIZ (s. unten). Nach E. WEIGEL ist der Raum die unbewegliche Ausdehnung, das Nichts mit der Fähigkeit, Dinge in sich haben zu können. Nach D'ALEMBERT ist die Idee des Raumes eine einfache, weil alle Teile des Raumes die gleiche Beschaffenheit haben (Mél. V).

Die Phänomenalität des Raumes lehrt schon HOBBES. Der Raum als solcher ist ein Abstractum, ein „*imaginarium, quia merum phantasma*" (De corp. C. 3). Er ist ein (durch die Dinge bewirktes) „*phantasma rei existentis, quatenus existentis, id est, nullo alio eius rei accidente considerato praeterquam quod apparet extra imaginantem*" (l. c. C. 7, 2). Den bloßen Vorstellungscharakter des Raumes lehrt BROOKE (vgl. Arch. f. Gesch. d. Philos. VI, 191 ff., 380 ff.). Als Phänomen faßt den Raum LEIBNIZ auf. Nach ihm gibt es unabhängig von den Dingen keinen Raum (Erdm. p. 602). Der Raum ist nichts als die Ordnung des Zugleichseins, „*ordre de coëxistence*" (Erdm. p. 461; Gerh. IV, 491; 5. Br. an Clarke 29). Der Raum ist eine Relation, eine Ordnung für die wirklichen und die möglichen Dinge; seine Wahrheit ist in Gott, der

Quelle aller Ordnung, begründet (Nouv. Ess. II, ch. 13, § 17). Die Stetigkeit des Raumes ist (wie dieser selbst) ein „*phaenomenon bene fundatum*", eine „*verworrene*" Vorstellung, der eine Vielheit unausgedehnter Monaden (s. d.) entspricht. Außerhalb der Welt gibt es keinen Raum, ein leerer Raum ist unnötig (5. Br. an Clarke 33; Erdm. p. 241). Nach BERKELEY kann ein absoluter Raum weder vorgestellt noch gedacht werden, er ist überhaupt nichts (De mot. 53; Siris 270 f.). Es gibt nur den durch die Sinne percipierten Raum, und dieser ist nichts außerhalb des Bewußtseins. Die Idee eines reinen Raumes ohne Körper ist unmöglich. „*Rufe ich eine Bewegung in einem Teile meines Körpers hervor und läßt sich dieselbe frei oder ohne Widerstand vollziehen, so sage ich, es ist dort Raum; finde ich aber einen Widerstand, so sage ich, es sei dort ein Körper, und in dem Maße, wie der Widerstand gegen die Bewegung geringer oder größer ist, sage ich, der Raum sei mehr oder weniger frei. Es muß also, wenn ich von freiem oder leerem Raume spreche, nicht vorausgesetzt werden, das Wort Raum stehe für eine Idee, die von Körper und Bewegung gesondert oder ohne diese denkbar wäre. Freilich sind wir geneigt zu glauben, daß jedes nomen substantivum eine bestimmte Idee vertrete, die von allen andern gesondert werden könne, was unzählige Irrtümer veranlaßt hat. Wenn ich also annehme, die ganze Welt werde vernichtet außer meinem eigenen Körper, so sage ich, es bleibe noch der bloße Raum; hiermit ist nichts anderes gemeint, als daß ich es als möglich denke, daß die Glieder meines Leibes nach allen Seiten hin ohne den geringsten Widerstand sich bewegen; wäre aber auch noch mein Leib vernichtet, dann könnte keine Bewegung und folglich kein Raum sein*" (Princ. CXVI). Nur so wird man von dem Dilemma befreit, „*entweder annehmen zu müssen, daß der reale Raum Gott sei, oder andernfalls, daß es etwas von Gott Verschiedenes gebe, das ewig, ungeschaffen, unendlich, unteilbar, unveränderlich sei, und beide Vorstellungen scheinen doch verderblich und ungereimt zu sein*" (l. c. CXVII). Nach HUME hat die Raumvorstellung nur die Art und Ordnung, in welcher Gegenstände existieren, zum Inhalt (Treat. II, sct. 3, S. 57 f.). — JAMES MILL erklärt: „*Space is a comprehensive word, including all positions, or the whole of synchronous order.*" — Gegen die idealistische Raumtheorie erklärt sich L. EULER (Réflex. sur l'espace et le temps 1748).

Als „*Ordnung der Dinge, die zugleich sind*" bestimmt den Raum CHR. WOLF (Vern. Ged. I, § 46). „*Spatium est ordo simultaneorum, quatenus scilicet coëxistunt*" (Ontolog. § 589). BAUMGARTEN definiert: „*Ordo simultaneorum extra se invicem positorum est spatium*" (Met. § 239). Ähnlich BILFINGER (Dilucid. § 155). Als das Nichtberühren der Dinge gegeneinander bestimmt den Raum HOLLMANN (Philos. prima, 1747). Nach CRUSIUS ist der Raum „*dasjenige, darinnen wir denken, daß die Substanzen sind, und welches in Gedanken übrigbleibet, wenn wir dieselben davon abstrahieren, welches sich auch zu allen Substanzen, welche darin vorkommen, gleichgültig verhält*" (Vernunftwahrh. § 48). Der Raum ist weder Substanz noch Accidens, sondern bloß das „*Abstractum der Existenz*". Es gibt keinen leeren Raum (l. c. § 51). Nach FEDER ist da Raum, „*wo Dinge außer- und nebeneinander sind oder sein können*" (Log. u. Met. S. 274 f.). Nach PLATNER ist der Raum „*nichts Wirkliches in der Welt, sondern ein Schein der Phantasie, abhängig von einem Schein der Sinnen*" (Philos. Aphor. I, § 908). Nach LAMBERT ist der Raum ein „*reeller Schein*" (Neues Organ.).

Eine neue Theorie des Raumes begründet KANT. Er stellt den „*absoluten*"

Raumbegriff (Newtons) philosophisch wieder her, aber zugleich bestimmt er das Räumliche (als solches) als bloße Form (s. d.) der Anschauung der Dinge, nicht der Dinge an sich. Der Raum ist: 1) ein formaler Bestandteil der Erkenntnis, 2) nicht empirisch, nicht zur Empfindung gehörig, sondern *„reine Anschauung“*, a priori (s. d.), 3) subjectiv, d. h. nicht transcendent, sondern nur zu einem möglichen Bewußtsein gehörend, 4) objectiv gültig, empirisch-real, für alle Erscheinungen (s. d.) geltend, diese bedingend. Das Wesentliche der Raumtheorie Kants findet sich schon in der Schrift *„De mundi sensib. etc.“* *„Conceptus spatii non abstrahitur a sensationibus externis. Non enim aliquid ut extra me positum concipere licet, nisi illud repraesentando in loco, ab eo, in quo ipse sum, diverso, neque res extra se invicem, nisi illas collocando in spatii diversis locis. Possibilitas igitur perceptionum externarum, quo talium, supponit conceptum spatii, non creat; sicuti etiam, quae sunt in spatio, sensus afficiunt, spatium sensibus hauriri non potest.“ „Conceptus spatii est singularis repraesentatio omnia in se comprehendens, non sub se continens notio abstracta et communis. Quae enim dicis spatia plura, non sunt, nisi eiusdem immensi spatii partes, certo positu se invicem respicientes neque pedem cubicum concipere tibi potes, nisi ambienti spatium quaquaversum conterminum.“ — „Conceptus spatii itaque est intuitus purus; cum sit conceptus singularis, sensationibus non conflatus, sed omnis sensationis externae forma fundamentalis.“ — „Spatium non est aliquid obiecti et realis, nec substantia, nec accidens, nec relatio; sed subiectivum et ideale e natura mentis stabili lege proficiscens, veluti schema, omnia omnino externe sensa sibi coordinandi.“ — „Quamquam conceptus spatii, ut obiectivi alicuius et realis entis vel affectionis, sit imaginarius, nihilo tamen secius respective ad sensibilia quaecunque non solum est verissimum, sed et omnis veritatis in sensualitate externa fundamentum“* (De mund. sens. sct. III, § 15).

Der Raum ist die Form des *„äußeren Sinnes“*. *„Vermittelst des äußeren Sinnes (einer Eigenschaft unseres Gemütes) stellen wir uns Gegenstände als außer uns und diese insgesamt im Raume vor. Darinnen ist ihre Gestalt, Größe und Verhältnis gegeneinander bestimmt oder bestimmbar“* (Krit. d. rein. Vern. S. 50). Der Raum ist nicht empirisch, sondern apriorisch, kein discursiver Begriff, sondern Anschauung, er wird als unendliche Größe vorgestellt. *„1) Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äußern Begriffen abgezogen worden. Denn damit gewisse Empfindungen auf etwas außer mir bezogen werden (d. i. auf etwas in einem andern Orte des Raumes, als darinnen ich mich befinde), imgleichen damit ich sie als außer (und neben) einander, mithin nicht bloß verschieden, sondern als in verschiedenen Orten vorstellen könne, dazu muß die Vorstellung des Raumes schon zugrunde liegen. Demnach kann die Vorstellung des Raumes nicht aus den Verhältnissen der äußern Erscheinung durch Erfahrung erborgt sein, sondern diese äußere Erfahrung ist selbst nur durch gedachte Vorstellung allererst möglich.“ — „2) Der Raum ist eine notwendige Vorstellung a priori, die allen äußeren Anschauungen zugrunde liegt. Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, daß kein Raum sei, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, daß keine Gegenstände darin angetroffen werden. Er wird also als die Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen und nicht als eine von ihnen abhängende Bestimmung angesehen und ist eine Vorstellung a priori, die notwendigerweise äußern Erscheinungen zugrunde liegt.“ — „3) Auf diese Notwendigkeit a priori gründet sich die apodiktische*

Gewißheit aller geometrischen Grundsätze und die Möglichkeit ihrer Grundsätze a priori. Wäre nämlich diese Vorstellung des Raumes ein a posteriori erworbener Begriff, der aus der allgemeinen äußern Erfahrung geschöpft wäre, so würden die ersten Grundsätze der mathematischen Bestimmungen nichts als Wahrnehmungen sein. Sie hätten also alle Zufälligkeit der Wahrnehmung, und es wäre eben nicht notwendig, daß zwischen zween Punkten nur eine gerade Linie sei, sondern die Erfahrung würde es so jederzeit lehren." — *„4) Der Raum ist kein discursiver, oder, wie man sagt, allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine reine Anschauung. Denn erstlich kann man sich nur einen einigen Raum vorstellen, und wenn man von vielen Räumen redet, so verstehet man darunter nur Teile eines und desselben alleinigen Raumes. Diese Teile können auch nicht vor dem einigen allbefassenden Raume gleichsam als dessen Bestandteile . . . vorhergehen, sondern nur in ihm gedacht werden. Er ist wesentlich einig, das Mannigfaltige in ihm . . ."* — *„5) Der Raum wird als eine unendliche Größe gegeben vorgestellt. Ein allgemeiner Begriff vom Raum, der sowohl einem Fuße, als einer Elle gemein ist, kann in Ansehung der Größe nichts bestimmen. Wäre es nicht die Grenzenlosigkeit im Fortgange der Anschauung, so würde kein Begriff von Verhältnissen ein Principium der Unendlichkeit derselben bei sich führen"* (l. c. S. 51 ff.). — Nun ist weiter zu bestimmen, was der Raum ist, und warum er so ist, wie er bestimmt wird. *„Geometrie ist eine Wissenschaft, welche die Eigenschaften des Raumes synthetisch und doch a priori bestimmt. Was muß die Vorstellung des Raumes denn sein, damit eine solche Erkenntnis von ihm möglich sei? Er muß ursprünglich Anschauung sein; denn aus einem bloßen Begriffe lassen sich keine Sätze, die über den Begriff hinausgehen, ziehen, welches doch in der Geometrie geschieht."* Diese Anschauung muß a priori sein, da die geometrischen Axiome apodiktisch sind. *„Wie kann nun eine äußere Anschauung dem Gemüte beiwohnen, die vor den Objecten selbst vorhergeht und in welcher der Begriff der letzteren a priori bestimmt werden kann? Offenbar nicht anders, als sofern sie bloß im Subjecte, als die formale Beschaffenheit desselben, von Objecten afficiert zu werden und dadurch unmittelbare Vorstellung derselben, d. i. Anschauung zu bekommen, ihren Sitz hat, also nur als Form des äußern Sinnes überhaupt"* (l. c. S. 53 f.). Kant schließt also aus der Apodikticität der geometrischen Sätze auf die Apriorität des Raumes und aus dieser auf deren Subjectivität; in Wirklichkeit bedingt also die Subjectivität des Raumes dessen Apriorität und diese die Apodikticität (strenge Notwendigkeit) der geometrischen Axiome. Der rein ideale, nicht absolut reale Charakter des Raumes wird nun genauer bestimmt: *„Der Raum stellet gar keine Eigenschaft irgend einiger Dinge an sich, oder sie in ihrem Verhältnis aufeinander vor, d. i. keine Bestimmung derselben, die an Gegenständen selbst haftete, und welche bliebe, wenn man auch von allen subjectiven Bedingungen der Anschauung abstrahierte. Denn weder absolute, noch relative Bestimmungen können vor dem Dasein der Dinge, welchen sie zukommen, mithin nicht a priori angeschauet werden."* *„Der Raum ist nichts anderes als nur die Form aller Erscheinungen äußerer Sinne, d. i. die subjective Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äußere Anschauung möglich ist. Weil nun die Receptivität des Subjects, von Gegenständen afficiert zu werden, notwendigerweise vor allen Anschauungen dieser Objecte vorhergeht, so läßt sich verstehen, wie die Form aller Erscheinungen vor allen wirklichen Wahrnehmungen, mithin a priori, im Gemüte gegeben sein könne, und wie sie als eine reine*

Anschauung, in der alle Gegenstände bestimmt werden müßten, Principien der Verhältnisse derselben vor aller Erfahrung enthalten könne." „*Wir können demnach nur aus dem Standpunkte eines Menschen vom Raum, von ausgedehnten Wesen etc. reden. Gehen wir von der subjectiven Bedingung ab, unter welcher wir allein äußere Anschauung bekommen können . . ., so bedeutet die Vorstellung des Raumes gar nichts. Dieses Prädicat wird den Dingen nur insofern beigelegt, als sie uns erscheinen, d. i. Gegenstände der Sinnlichkeit sind. Die beständige Form dieser Receptivität, welche wir Sinnlichkeit nennen, ist eine notwendige Bedingung aller Verhältnisse, darinnen Gegenstände als außer uns angeschauet werden, und, wenn man von diesen Gegenständen abstrahiert, eine reine Anschauung, welche den Namen Raum führt.*" Die Dinge an sich sind nicht räumlich, als Erscheinungen des äußeren Sinnes aber sind alle Dinge räumlich. „*Unsere Erörterungen lehren demnach die Realität (d. i. die objective Gültigkeit) des Raumes in Ansehung alles dessen, was äußerlich als Gegenstand uns vorkommen kann, aber zugleich die Idealität des Raumes in Ansehung der Dinge, wenn sie durch die Vernunft an sich selbst erwogen werden, d. i. ohne Rücksicht auf die Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit zu nehmen. Wir behaupten also die empirische Realität des Raumes (in Ansehung aller möglichen äußern Erfahrung), obzwar zugleich die transcendentale Idealität desselben, d. i. daß er nichts sei, sobald wir die Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung weglassen, und ihn als etwas, was den Dingen an sich selbst zugrunde liegt, annehmen*" (l. c. S. 54 ff.). Der Raum gehört nur zur Erscheinung (s. d.) der Dinge, und zwar als apriorische Bestimmung; er schreibt (mit der Zeit und den Kategorien, s. d.) aller möglichen Erfahrung ihr Gesetz vor, ist daher nicht Schein (Prolegomena, Anh.). Die Unabhängigkeit des absoluten Raumes vom „*Dasein aller Materie*" und daß der absolute Raum selbst der erste Grund ihrer Möglichkeit sei, lehrt Kant schon (1768) in der Abhandlung „*Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume*": „*Es ist . . . klar, daß nicht die Bestimmungen des Raumes Folgen von den Lagen der Teile der Materie gegeneinander, sondern diese Folgen von jenen sein . . . können.*" Der Raum ist „*kein Gegenstand einer äußern Empfindung*", sondern ein „*Grundbegriff*", der die Erfahrungsobjecte „*zuerst möglich macht*" (l. c. Schluß). — Daß die Raumvorstellung nicht angeboren, sondern „*erworben*" sei, betont Kant schon in „*De mundi sensib. etc.*". Der Raum ist die unveränderliche Grundform, welche durch die eigene Tätigkeit der Seele, die nach ewigen Gesetzen ihre Empfindungen ordnet, mittelst Anschauung erlangt werden muß, nur veranlaßt durch die Empfindungen; angeboren ist nur das Gesetz der ordnenden Seele (l. c. sct. III, § 15). Der Raum ist „*ursprünglich erworben*". Angeboren ist nur der erste „*formale Grund*" der Raumvorstellung (Üb. eine Entdeck. 1. Abschn., S. 44). Der Raum ist subjectiv, hat aber einen objectiven Grund (l. c. S. 26 ff.: vgl. Üb. d. Fortschr. d. Met. S. 106 ff.). — Leere Räume sind denkbar, aber die Erfahrung zeigt uns nur comparativ-leere Räume (Met. Anf. d. Nat. S. 105). „*Der Raum, der selbst beweglich ist, heißt der materielle, oder auch der relative Raum; der, in welchem alle Bewegung zuletzt gedacht werden muß (der mithin selbst schlechthin unbeweglich ist), heißt der reine oder auch absolute Raum*" (l. c. S. 1). „*Einen absoluten Raum, d. i. einen solchen, der, weil er nicht materiell ist, auch kein Gegenstand der Erfahrung sein kann, als für sich gegeben annehmen, heißt etwas, das weder an sich, noch in seinen Folgen (der Bewegung im absoluten*

Raum) wahrgenommen werden kann, um der Möglichkeit der Erfahrung willen annehmen, die doch jederzeit ohne ihn angestellt werden muß. Der absolute Raum ist also an sich nichts und gar kein Object, sondern bedeutet nur einen jeden andern relativen Raum, den ich mir außer dem gegebenen jederzeit denken kann, und den ich nur über jeden gegebenen ins Unendliche hinausrücke, als einen solchen, der diesen einschließt und in welchem ich den ersteren als bewegt annehmen kann" (l. c. S. 3 f.). — Vgl. A. KEYSERLING, Üb. Raum u. Zeit 1894.

Nach REINHOLD ist nur die Bedingung der Raumvorstellung apriorisch (Vers. ein. neuen Theor. S. 305 f.). Nach BECK ist die reine Raumanschauung nichts als die ursprüngliche Größenerzeugung oder die ursprüngliche Synthesis des Gleichartigen (Erl. Ausz. III, 141, 197). Nach KRUG sind Raum und Zeit „*ursprüngliche Schemata alles sinnlich Vorstellbaren . . ., in welchen sich die allgemeine und notwendige Anschauungs- und Empfindungsform unseres Geistes selbst abbildet*" (Handb. d. Philos. I, 260 ff.). Nach FRIES ist der Raum eine reine Anschauung der productiven Einbildungskraft, die bei Gelegenheit der Erfahrung zum Bewußtsein kommt (Neue Krit. I, 178; Syst. d. Log. S. 78 f.). Ähnlich ABICHT (Syst. d. Elementarphilos. S. 42 ff.). — Nach BOUTERWEK ist der Raum aus der Form des Bewußtseins zu erklären, aber nicht a priori. „*Der Raum, als Object, ist ein transcendentales Phantom, ein Etwas, das weder physische, noch metaphysische Realität hat, aber von der Einbildungskraft, der Form unseres Gemüts angemessen, erzeugt wird*" (Lehrb. d. philos. Wissensch. I, 62 f.). SAL. MAIMON hält den Raum für die subjective Art der Vorstellung der Verschiedenheiten der Dinge (Vers. üb. d. Transcendent. S. 179). Aber der Raum (der nur als endlich vorstellbar ist, l. c. S. 182) ist nicht bloß eine Anschauungsform, sondern als allgemeiner Begriff eine Form der Objecte. Nach BARDILI ist der Raum ein „*modus generalis*" des Vorgestelltwerdens, „*eine Anwendung des Denkens auf das im Denken durchs Denken unvertilgbare Nebeneinander*" (Gr. d. erst. Log. S. 82). — Nach G. E. SCHULZE sind Raum und Zeit „*Bedingungen der Existenz der Dinge*". Die Bewegung besonders „*erfordert die Annahme eines Etwas, worin die Körper sich bewegen*" (Üb. d. menschl. Erk. S. 123 f.). Kants Lehre vom Raum als einer apriorischen Form des äußeren Sinnes ist unhaltbar (l. c. S. 131 ff.); es müßte jede Sinneswahrnehmung das (dreidimensional) Räumliche enthalten (l. c. S. 133). Die Subjectivität der Raumvorstellung ist nur eine Hypothese (l. c. S. 198). Nach HERDER ist der Raum ein empirischer Begriff. „*Unser Sein ist umgrenzt, und wo wir nicht sind, können andere sein; dies verneinende Wo nennen wir Raum*" (Verst. u. Erfahr. I, 91). BIUNDE bemerkt: „*Wenn wir allen Stoff nach der sinnlichen Anschauung fallen lassen, dann erhalten wir eine leere Form, die bei den äußern Dingen Raumteil, bei den innern Dingen, aber auch bei den Zuständen der Dinge außer uns, Zeitteil heißt*" (Empir. Psychol. I, 1, 248 f.). DESTUTT DE TRACY erklärt: „*L'espace est . . . la propriété d'être étendue, considérée séparément de tout corps à qui elle puisse appartenir; c'est une idée abstraite*" (Elém. d'idéol. I, ch. 9).

Als ideal-reales Gebilde wird der Raum speculativ von verschiedenen ideal-realistischen Philosophen bestimmt. Das subjective Moment betont noch stark J. G. FICHTE. Der Raum ist ein Product der „*Einbildungskraft*" (s. Phantasie). Das Ich setzt den Raum, indem es das Object als „*ausgedehnt, zusammenhängend, teilbar ins unendliche*" setzt (Gr. d. g. Wissensch. S. 432 f.). Der Raum ist nichts weiter als das durch das Product jeder Kraft Erfüllte

oder zu Erfüllende, dasjenige, *„was den Dingen so zukommt, daß es ihnen, und gar nicht dem Ich zugeschrieben wird, aber doch nicht zu ihrem innern Wesen gehört“* (l. c. S. 434). Der leere Raum besteht nur in dem *„Übergehen der Einbildungskraft von der Erfüllung des Raumes durch A zur beliebigen Erfüllung desselben mit b, c, d u. s. f.“* (l. c. S. 433; WW. II, 92 ff., 702; I, 217; Nachgelass. WW. I, 84). Nach SCHELLING ist der Raum *„die Anschauung, wodurch der äußere Sinn sich zum Object wird“* (Syst. d. tr. Ideal. S. 214). Der Raum ist *„nichts anderes, als der zum Object werdende äußere Sinn“* (l. c. S. 217). *„Das Entgegengesetzte des Punkts, oder die absolute Extensität ist die Negation aller Intensität, der unendliche Raum, gleichsam das aufgelöste Ich“* (l. c. S. 216). Raum und Zeit bedingen einander. *„Alles Zugleichsein ist nur durch ein Handeln der Intelligenz, und die Coëxistenz ist nur Bedingung der ursprünglichen Succession unserer Vorstellungen . . . Coëxistieren ist nichts anderes, als ein wechselseitiges Fixieren der Substanzen durcheinander. Wird nun dieses Handeln der Intelligenz ideell, d. h. mit Bewußtsein reproduciert, so entsteht mir dadurch der Raum als bloße Form der Coëxistenz oder des Zugleichseins. Überhaupt wird erst durch die Kategorie der Wechselwirkung der Raum Form der Coëxistenz, in der Kategorie der Substanz kommt er nur als Form der Extensität vor. Der Raum ist also selbst nichts anderes, als ein Handeln der Intelligenz. Wir können den Raum als die angehaltene Zeit, die Zeit dagegen als den fließenden Raum definieren“* (l. c. S. 231; s. unten Palágyi). Der Raum ist *„absolute Ruhe, absoluter Mangel der Identität, und insofern nichts“* (ib.; WW. I, 2, 363; I, 4, 263; I, 6, 219 ff., 230 ff., 478 ff.; I, 7, 221, 230; I, 8, 324 f.; I, 10, 314, 339 f.). — Nach J. J. WAGNER ist der Raum eine Gruppierung von Gegensätzen (Organ. d. menschl. Erk. S. 91 ff.). Raum und Zeit sind *„nichts als der . . . unvermittelte Gegensatz, wie er nach Begründung der Dinge . . . in ihrer durch Entwicklung . . . gewonnenen Erscheinungsform hervortritt“* (l. c. S. 99). Ausdehnung kann nur *„von einem lebendigen Sinne als Tätigkeit construiert werden“* (Syst. d. Idealphilos. S. 20 f.). Nach TROXLER ist das *„Unendliche des Raumes“* eine Offenbarungsweise der Unendlichkeit (Blicke in d. Wes. d. Mensch. S. 43). Nach ESCHENMAYER sind Raum und Zeit keine Begriffe oder Begriffsformen, weder ideell noch reell. *„Sie sind eigentlich die allgemeine indifferente Form der Schöpfung selbst, an welcher jeder differente Proceß des Denkens sich zernichtet. Ihre Natur besteht in ihrer Unmittelbarkeit für den Sinn und eben daher in der Unmöglichkeit, sie in Begriffe zu fassen“* (Gr. d. Naturphilos. S. 13). Nach STEFFENS wird durch den Raum *„die Indifferenz des Unendlichen und Allgemeinen in die Differenz des Besonderen gesetzt“* (Grdz. d. philos. Naturwissensch. S. 20). Der Raum ist *„die Materie selbst, insofern ihm die endliche Unendlichkeit der Zeit eingepflanzt ist“* (l. c. S. 23). — Nach SUABEDISSEN schweben die Bilder der Einbildungskraft im *„innern Raume; denn so mag das heißen, daß sie vor der innern Anschauung auf und ab und zu den Seiten sich bewegen, auch zusammenziehen und ausdehnen können“* (Grdz. d. Lehre von d. Mensch. S. 104). Nach CHR. KRAUSE entspringt aus der Tätigkeit der Einbildungskraft ein intelligibler Raum (Anthropol. S. 35). Der Raum ist *„die Form der Vereinwesenheit (des Vereinseins, des jedartigen Zusammenseins) des Leiblichen . . . in der Natur“* (Log. S. 40). Nach SCHLEIERMACHER ist der Raum das *„Auseinander“* des Seins, eine Daseinsweise der Dinge selbst (Dial. S. 335). C. H. WEISSE bestimmt den Raum als *„die Urqualität des Seienden, durch deren Gesetztsein*

das Sein zur Wesenheit, das Seiende zu Wesen oder Dingen wird" (Gr. d. Met. S. 317). Der Raum ist „*das Dasein der reinen metaphysischen Kategorie des durch die Dreiheit seiner Momente sich selber setzenden Wesens*" (Gr. d. Met. S. 354). HILLEBRAND erklärt: „*Der Raum ist das reine objective Da des Seins gegenüber der Subjectivität, während die Zeit die subjectiv-endliche Vorstellung jenes Da ist nach seiner allmählichen Entwicklung in Beziehung auf die individuelle Endlichkeit des psychischen Subjects*" (Philos. d. Geist. I, 107). H. RITTER erklärt: „*Die Gesamtvorstellung aller möglichen Orte nennen wir . . . den Raum*". Er ist die Form der äußern Wahrnehmung (Abr. d. philos. Log.[2], S. 31). „*Zeit und Raum werden . . . nicht von uns empfunden, sondern ihre Vorstellung entsteht erst in uns, indem wir die Elemente der sinnlichen Empfindung aufeinander beziehen*" (l. c. S. 32). Es gibt keinen leeren Raum (l. c. S. 35). Aus dem Zusammentreffen der Dinge gehen die Formen der Zeit und des Raumes hervor „*als notwendige Weisen, in welchen die Empfindungen durch das Bewußtsein der für sich seienden Dinge in der Welt aufgefaßt werden*". „*Denn durch die stetige Wechselwirkung der Dinge in der Welt bildet sich auch eine stetige Folge der Empfindungen, welche nur in der Form der Zeit vorgestellt werden kann. Und indem die Dinge sich untereinander äußerlich erregen, bildet sich in ihnen auch die Vorstellung der äußern Verhältnisse, in welchen sie leben und welche von ihnen in der Form des Raumes vorgestellt werden müssen*" (l. c. S. 141; vgl. BENEKE, Metaphys.). — HEGEL sieht im Raume eine logisch-metaphysische Kategorie, ein Moment der dialektischen Begriffsentfaltung. „*Die erste oder unmittelbare Bestimmung der Natur ist die abstracte Allgemeinheit ihres Außer-sich-seins, — dessen vermittlungslose Gleichgültigkeit, der Raum. Er ist das ganz ideelle Nebeneinander, weil er das Außer-sich-sein ist, und schlechthin continuierlich, weil dies Außereinander noch ganz abstract ist und keinen bestimmten Unterschied in sich hat*" (Naturphilos. S. 45). Der Raum ist „*eine unsinnliche Sinnlichkeit und eine sinnliche Unsinnlichkeit; die Naturdinge sind im Raume, und er bleibt die Grundlage, weil die Natur unter dem Bande der Äußerlichkeit liegt*" (l. c. S. 47). „*Der Raum ist die unmittelbar daseiende Quantität, worin alles bestehen bleibt, selbst die Grenze die Weise eines Bestehens hat; das ist der Mangel des Raumes. Der Raum ist dieser Widerspruch, Negation an ihm zu haben, aber so, daß diese Negation in gleichgültiges Bestehen zerfällt*" (l. c. S. 52; Encykl. § 254 f.; WW. II, 23; VII, 44 ff.). Nur der Natur (s. d.) als solcher, nicht dem Absoluten kommt Raum zu. So auch K. ROSENKRANZ. Nach ihm ist der Raum „*das inhaltslose gleichgültige Außereinander*", „*das Nichts der reinen Quantität, die Grenzenlosigkeit als actu existierende, die nach allen Seiten sich selbst fliehende reale Unendlichkeit*" (Syst. d. Wissensch. S. 178 ff.; vgl. andere Hegelianer, auch G. BIEDERMANN, Philos. als Begriffswissensch. II, 334 ff.). Nach ZEISING ist der Raum „*die unbeschränkte Bewegung in Form der äußerlichen, also anschaulichen Selbstauseinandersetzung*" (Zeitschr. f. Philos. Bd. 38, S. 196 ff.), „*das allgemeine, indifferente, thetische Nebeneinandersein*" (Ästhet. Forsch. S. 118). Nach CHALYBAEUS ist der Raum die „*abstrahierte Form der Objectivität*" (Wissenschaftslehre S. 116 f.). — Nach AD. STEUDEL ist der Raum die „*Form des Nichts*", die „*Form der Formlosigkeit selbst*" (Philos. I, 1, 327 ff.).

Des weiteren gilt Raum bald als rein subjectiv, bald als subjectiv mit objectivem Grunde, bald als subjectiv-objectiv.

Als subjective Anschauungsform betrachtet den Raum SCHOPENHAUER. Der Raum ist nur eine Weise, *„wie der Proceß objectiver Apperception im Gehirn vollzogen wird“*. Der Raum ist eine *„vor aller Erfahrung dem Intellect einwohnende Form“*. Er ist *„a priori unmittelbar anschaubar“* (W. a. W. u. V. I. Bd., C. 4). — Nach F. A. LANGE ist die Raumvorstellung *„das Urbild aller Synthesis“*, die *„bleibende und bestimmende Urform unseres geistigen Wesens“* (Log. Stud. S. 149; vgl. Gesch. d. Material.). Nach J. BERGMANN ist der Raum *„eine Setzung des Verstandes“* (Sein u. Erk. S. 103 ff.; vgl. Metaphys.). Die Apriorität des Raumes lehrt J. BAUMANN. Die Raumvorstellung ist *„keine von äußerer Erfahrung abgelernte; denn wir urteilen z. B. nicht, der Raum hat drei Dimensionen und nicht mehr, weil wir es bis jetzt so gefunden haben und daraus die Gewißheit vorwegnehmen, daß er überhaupt nicht mehr haben könne, sondern wir urteilen, er hat drei Dimensionen, weil wir nicht mehr und nicht weniger vorzustellen vermögen“* (Lehre von Raum u. Zeit II, 653). *„Das Gefühl, irgendwo zu sein, verläßt die Seele nie“* (l. c. S. 654). *„Da der Denkende den Raum in sich hat, den geometrischen in der Anschauung, den wirklichen, sofern er sich an einem Orte als in einem Teile des Raumes befindet, kann er den Raum nicht wegdenken und hat damit die Idee des reinen oder leeren Raumes“* (l. c. S. 655). Die Bewegung beweist den leeren Raum (l. c. S. 656). DEUSSEN definiert den Raum als denjenigen *„Bestandteil der anschaulichen Welt, vermöge dessen alle Objecte ihrer Lage nach gegeneinander bestimmt sind. Er ist als solcher nicht etwas von mir unabhängig Daseiendes, sondern eine anschauliche Vorstellung a priori“* (Elem. d. Met. § 48). O. SCHNEIDER spricht von der *„apriorischen Leistung der schlußartigen Hinaussetzung und Verräumlichung subjectiver (intensiver) Zustände“* (Transcendentalpsychol. S. 56). Der Raum ist *„eine sich überall und stets deckende (‚congruente‘) Gleichförmigkeit, Gleichartigkeit“* (l. c. S. 64). Der objective Raum ist *„das absolut beständige, stetige Aus- und Nebeneinandersein alles in derselben Zeit bestehenden stofflichen Seins“* (l. c. S. 77). Nach G. THIELE sind Raum und Zeit Producte der Kategorientätigkeit (Philos. d. Selbstbewußts. S. 276 ff.). Nach L. NOIRÉ sind Raum und Zeit keine Realitäten, sondern *„oberste Einheiten, auf welche unsere Vernunft das wahrhaft Reale, nämlich Bewegung und Empfindung, die wirklichen Eigenschaften der Welt, zurückführt“* (Einl. u. Begr. e. monist. Erk. S. 168). Raum und Zeit sind *„nur in unserer Vorstellung“*, *„nur subjective Anschauungsformen“* (l. c. S. 174). Raum ist *„das Maß der Dauer der gleichmäßigen Bewegung“* (l. c. S. 175). Nach FR. SCHULTZE ist das Raumbild ein Product psychischer Chemie (Philos. d. Naturwiss. II, 72 ff., 77). Der Raum ist a priori (l. c. S. 107 ff.), aber nicht angeboren, sondern *„in jedem Moment unser fortgesetzt werdendes Product“* (l. c. II, 293). *„Der Raum ist die fortgesetzte causale Verknüpfung einer und derselben Empfindungsmenge“* (l. c. S. 313); er ist subjectiv, nicht ohne ein Bewußtsein (l. c. S. 314). Raum und Zeit entstehen erst mit und in den Objecten der Erfahrung. Jede Raumfolge ist auch Causalfolge (l. c. S. 318). Jede Raumvorstellung ist zugleich zeitlich, jede zeitliche Vorstellung zugleich räumlich (l. c. S. 315). Nach P. CARUS ist der Raum rein formal, ohne objective Gültigkeit und Notwendigkeit. Eine vierdimensionale Raumanschauung (von *„curved spaces“*) ist möglich (Prim. of Philos. p. 77 ff.; vgl. Met. S. 34). Nach HODGSON ist der *„metaphysical space“* *„abstract capacity“* (Philos. of Reflect. I, 268). Phänomenal ist der Raum nach RENOUVIER (Essais I u. II; Nouv. Monadol. p. 13 ff.). Der Raum ist eine Kategorie

(Nouv. Monadol. p. 102). Der Raum ist *„la vision interne de l'externe"* (ib.). *„Il est l'intuition, qui fait pour ainsi dire prendre corps à l'extériorité fondamentale, à l'extériorité d'une conscience pour une autre conscience, et en est le symbole"* (ib.). Der Raum ist *„l'objectivité même, imaginative et sensible"*, *„un mode essentiel de la réalité"* (ib.). Apriorische Anschauungsformen von bloß subjectiver Geltung sind Raum und Zeit nach Boström. Nach R. Hamerling ist der Raum *„die physiologisch-psychologisch bedingte, menschliche Anschauungsform der Pluralität des Seins"*, nicht real, aber es liegt ihm etwas Reales zugrunde (Atomist. d. Will. I, 181 f.). Nach G. Glogau sind Raum und Zeit in der innern Tätigkeit des Subjects gegründet, aber ihr besonderer Inhalt ist fremdem Zwange unterworfen (Abr. d. philos. Grundwiss. II, 117). O. Liebmann bestimmt den gesehenen Raum als *„ein Phänomen innerhalb unseres sinnlichen Bewußtseins"*, *„ein Product unserer Intelligenz"* (Anal. d. Wirkl.[3], S. 51 ff.). Nach H. Cohen ist der Raum eine Kategorie (Log. S. 162). Seine Leistung ist das Beisammen, Zusammen, das Äußere (l. c. S. 166, 168). *„Das Beisammen selbst ist das Außen; die Erhaltung des Beisammen selbst ist das Werfen nach außen"* (ib.). *„Das Äußere ist in der Tat das Innere; aber das Innere verwandelt sich zum Äußeren in dem Fortschritte des Erzeugens von Zeit zum Raum"* (l. c. S. 169). *„Die Allheit im Denken erzeugt die des Raumes"* (l. c. S. 172). Der Raum ist als *„Kraft-Raum"* zu denken (l. c. S. 171). Die Immanenz (s. d.) des Raumes lehrt u. a. Schuppe: *„Der Raum, welchen die Empfindungsinhalte erfüllen, kann nicht als außerseelische Wirklichkeit ‚an sich' existieren; wie sollte es die Seele machen, im Acte der Projection ihre Empfindungen aus sich heraus in ihn hinein zu befördern? Was kann sie überhaupt von ihm wissen? Und kann dieser Raum doppelt existieren, einmal als der Raum unserer Anschauung, in dem die Empfindungsinhalte sich ausbreiten, und außerdem noch als (ebensolcher?) Raum an sich, der außerseelische Wirklichkeit habe? Es ist unausdenkbar"* (Log. S. 13). *„Das ‚im Raum' ist immer an den ein bestimmtes Wo einnehmenden Leib geknüpft, und damit verträgt es sich, daß doch der ganze Raum mit diesem jedesmaligen Wo des eigenen Leibes die Existenzart des Bewußten oder des Bewußtseinsobjectes hat"* (l. c. S. 25). Die Sinnesempfindung fordert die räumliche Bestimmung (l. c. S. 58). Raum und Zeit sind unentbehrlich für alle Wahrnehmung, insofern apriorisch (l. c. S. 86 f.). Sie bezeichnen nicht nur ein einzelnes Gegebenes, sondern immer zugleich das Benachbarte. *„Der Raum und die Zeit ist dann eigentlich nur die Ausgedehntheit der unzählbar vielen Gegebenen, welche lückenlos sich gegenseitig begrenzen"* (l. c. S. 81). Der leere Raum ist *„ein bloßes Abstractum, keine concrete Existenz"* (l. c. S. 82). Nach E. Mach sind die Raumempfindungen abhängig von den *„Elementen"* (s. d.) des Leibes (Anal. d. Empfind.[4], S. 139 ff.). Nach H. Cornelius ist der Raum mit seinem Inhalte ein *„Zusammenhang von Bewußtseinstatsachen"* (Einl. in d. Philos. S. 272; vgl. Psychol. S. 427). Nach H. G. Opitz sind Raum und Zeit nur in unseren Vorstellungen (Grundr. einer Seinswissensch. I, S. 92 ff.). Nach R. Wahle ist der Raum nichts Positives, nur eine Fiction (Kurze Erklär. d. Eth. von Spin. S. 173), *„nichts als die Hypostasierung der Tatsache, daß nichts die Körper hindert, in beliebiger Zahl nebeneinander zu sein und sich frei zu bewegen"* (l. c. S. 175). *„Die Empfindungs-Intensitäten wechseln . . . Diese Bewegungsmöglichkeit in ihrer Objectivität — abgesehen von der Actionskraft — wird nun psychologisch aus den Bewegungen der Fläche abstrahiert, substanziiert, für sich betrachtet und ist*

eigentlich das, was man, mit einer gewissen Logik, unter ‚Raum' denken dürfte" (Das Ganze d. Philos. S. 84). Ohne die Dinge ist der Raum nichts (l. c. S. 85), denn er ist nur „*die freie Beweglichkeit eines jeden Körpers*" (ib.). — Nach P. MONGRÉ gibt es keinen absolut realen Raum (Das Chaos S. 105). Subjective Anschauungsformen sind Raum und Zeit nach S. GRUBBE.

Als subjectiv mit einer objectiven Grundlage bestimmt den Raum HERBART. Der Raum ist „*objectiver Schein*", eine „*zufällige Ansicht*" von Beziehungen der Realen (Allg. Met. II, 209). Das Continuum ist ein Widerspruch. Dem empirischen entspricht ein „*intelligibler Raum*", den „*die Metaphysik für die Lagenveränderungen intelligibler Wesen construiert*" (Hauptp. d Met. S. 47), welchen wir „*zu dem Kommen und Gehen der Substanzen unvermeidlich hinzudenken*" (Met. II, 199; Lehrb. zur Einl. § 160, S. 289 f., 310 ff ; vgl. Linie, starre; vgl. HARTENSTEIN, Allg. Met. S. 289 ff.). Nach LOTZE müssen der räumlichen Ordnung bestimmte Verhältnisse der Dinge entsprechen (Log S. 521). Der Raum ist ein Wort der Sprache der Seele (Mikrok. I⁴, 258 f). Der Raum und die räumlichen Beziehungen sind „*Formen unserer subjectiven Anschauung*" (l. c. III², 487 ff). Der Raum ist „*eine Art von Integral, welches das Ganze angibt, das aus der Summierung aller unendlich vielen Anwendungen des Gesetzes des Nebeneinander hervorgeht*" (l. c. S. 492). Correlat des Raumes sind intellectuelle Beziehungen zwischen den Dingen (l. c. S. 498). Jedes Ding hat seinen bestimmten Platz in der Gesamtheit des Wirklichen (ib.). „*Dieser intellectuellen Ordnung entsprechend wird jedes Ding auch einer Seele . . . an dem bestimmten Platze zwischen den Bildern der übrigen Dinge erscheinen, den ihm die Gesamtheit unserer intellectuellen Beziehungen zu diesen anweist*" (l. c. S 498). „*Die räumliche Erscheinung der Welt ist nicht schon fertig durch das Bestehen der intellectuellen Ordnung zwischen den Dingen; sie wird erst fertig durch die Einwirkung dieser Ordnung auf diejenigen, denen sie erscheinen soll*" (ib.). Der Raum ist in den Dingen, nicht sind die Dinge im Raume (l. c. S. 509). — Nach H. SPENCER ist der Raum das Abstractum von allen Gleichzeitigkeiten (First Princ. S. 162). Unsere Raumvorstellung wird durch einen gewissen Zustand des Unerkennbaren bedingt, ihre Unveränderlichkeit weist auf eine absolute Gleichförmigkeit der durch das letztere auf uns hervorgebrachten Wirkungen hin. Der Raum hat so relative Wirklichkeit (l. c. S. 163). Der Raum ist „*eine Form, die, weil sie die constante Größe in sämtlichen in der Erfahrung präsentierten Eindrücken und daher auch in allen im Denken repräsentierten Eindrücken bildet, unabhängig von jedem besondern Eindruck erscheint*" (Psychol II, § 330, S 177). — L. DILLES erklärt: „*Aller Raum, in den wir Empfindungen verlegen, d. h. in dem wir Außendinge wahrnehmen, ist aufgehobenes Moment unseres Ich*" (Weg zur Met. S 82 f.). „*Der Raum ist die mehr oder weniger inadäquate Erscheinung der Ordnung der Weltdinge; er ist nur die einseitige Form, in der uns die ideelle Geschiedenheit derselben behufs unserer Orientierung (Stellungnahme) nach ihnen entgegentritt*" (l. c. S. 115; vgl. S. 107, 221).

In verschiedener Weise wird die subjectiv-objective Geltung des Raumes gelehrt, indem bald mehr das Subjectivistische, bald mehr das Objectivistische hervortritt. TRENDELENBURG findet in den Kantschen Argumenten für die Subjectivität des Raumes eine „*Lücke*" (Log. Unt. I², 162 ff). Die Notwendigkeit der Raumvorstellung spricht vielmehr gerade für ihre Objectivität (l. c. S. 162). Der Raum ist das äußere Product der schöpferischen, realen Denk-

Bewegung (l. c. S. 166 ff). Durch die constructive Bewegung (s. d.) entsteht auch der subjective, „*innere*“ Raum. Nach FROHSCHAMMER ist der Raum eine Setzung der Phantasie (Die Phantas. S. 189). Nach ROSMINI ist der reine Raum der phänomenale Terminus unseres Grundgefühls (Teosof. V, 438 ff.). Der Raum hat nur relatives Sein außer uns, ist aber objectiv (l. c. V, 443). Nach W. ROSENKRANTZ ist der Raum eine Form unserer eigenen Denktätigkeit (Wissensch. d. Wiss. II, 108 ff., 220). Aber dem Raume und der Zeit muß im Objectiven etwas entsprechen. „*Wären beide wirklich bloß Erzeugnisse unserer eigenen Denktätigkeit, so könnten auch die Bestimmungen des Raumes und der Zeit an den einzelnen Dingen nur wieder in unserer eigenen Denktätigkeit ihren Grund haben. Dann müßte es aber im allgemeinen von unserem Belieben abhängen, wo und wann wir uns in der äußern Anschauung die Dinge vorstellen wollen. Dies ist jedoch keineswegs der Fall. Wir fühlen uns in der äußern Anschauung insbesondere auch in Beziehung auf die räumlichen und zeitlichen Bestimmungen durch eine Notwendigkeit gebunden, vermöge welcher wir uns dieselben im Raume und in der Zeit nur so neben- und nacheinander vorstellen können, wie wir sie uns wirklich vorstellen. Ist aber das Nebeneinandersein und die Aufeinanderfolge der Dinge objectiv bestimmt, so folgt hieraus, daß der subjectiven Verbindung durch unsere Denktätigkeit eine gleiche objective Verbindung des Räumlichen und Zeitlichen an den Dingen entsprechen muß*“ (l. c. S. 221). Unser Denken wiederholt die objectiven Verbindungen subjectiv (l. c. S. 222). Aus dem Raume folgt notwendig die Zeit, aus dieser der Raum. „*Der Raum dauert in der ganzen Zeit, und die Zeit verfließt im ganzen Raume*“ (l. c. S. 223). Den Raum können wir nur als unendlich vorstellen (l. c. S. 214). Die Vorstellung des Raumes entsteht durch unsere eigene Tätigkeit, „*indem wir die außer- und nebeneinander befindlichen Teile der Objecte zu einer Einheit verbinden*“ (l. c. S. 217 f.). Nach PESCH ist der Raum „*die Möglichkeit der Fassungsfähigkeit von Ausgedehntem*“, „*ein Gedankending, welches sich auf Wirkliches, nämlich auf Ausgedehntes, bezieht und im Wirklichen, nämlich in der göttlichen Unermeßlichkeit, seinen letzten Grund hat*“ (Groß. Welträtsel II², 304).

Nach L. FEUERBACH sind Raum und Zeit „*die Existenzformen alles Wesens*“, „*Gesetze des Seins wie des Denkens*“, „*die Offenbarungsformen des wirklichen Unendlichen*“ (WW. II, 255 f., 332). Der Raum ist wie die Zeit eine Anschauungsform, „*aber nur, weil er meine Seins- und Wesensform, weil ich ein an sich selbst räumliches und zeitliches Wesen bin und nur als ein solches empfinde, anschaue, denke*“ (WW. X, 187). Die Realität des Raumes lehrt CZOLBE (Neue Darstell. d. Sensual. S. 109 ff.). ÜBERWEG erklärt: „*Raum und Zeit können nicht subjectiv sein, da die Empfindungen auf Bewegungen beruhen. Wir fühlen uns immer an die Verbindung bestimmter Formen mit bestimmten Stoffen gebunden*“ (Log. S. 71). „*Demnach spiegelt sich in der räumlich-zeitlichen Ordnung der äußeren Wahrnehmung die eigene räumlich-zeitliche Ordnung und in der inneren Wahrnehmung die eigene zeitliche Ordnung der realen Objecte ab*“ (l. c. S. 85, 89). Die Gültigkeit der mathematisch-physikalischen Gesetze auch in bezug auf die realen Naturobjecte bestätigt die Objectivität von Raum und Zeit (Welt- u. Lebensansch. S. 54). Durch das reale Zusammensein der Kräfte wird der Raum von drei Dimensionen gebildet (ib.). Mathematisch ist der Raum „*das in sich gleichartige, überallhin unendlicher Teilung und unendlicher Erweiterung fähige Continuum von Orten, die ein materieller Körper*

einnehmen kann" (l. c. S. 272). Die geometrischen Axiome gewinnen durch die Erfahrung eine fortlaufende approximative Bestätigung ihrer Consequenzen (l. c. S. 268). E. DÜHRING versteht unter dem „*sachlichen Raume*" „*das, wodurch die Dinge ihre Abstände haben*" (Log. S. 199). „*Die Naturkräfte selbst sind es . . ., vermöge deren die gegenseitigen Abstände der Gesamtkörper oder der materiellen Teilchen gerade so und nicht anders bestehen oder verändert werden. Die Raumsetzung oder der räumliche Abstand bedeuten alsdann ein Kraftverhältnis, und niemals können die räumlichen Gestaltungen auf diese Weise ohne bestimmte, sog. endliche Größe in Frage kommen*" (l. c. S. 200). „*Die räumliche Anordnung von Bestandteilen kennzeichnet sich demgemäß als eine Anordnung von Bestandteilen, in welcher die Elemente selbst die Träger des Gruppierungsschematismus sind*" (ib.). „*Das Schema nun, welches auf diese Weise wahrnehmbar wird, ist eben der Raum*", welcher seiner Ausdehnung nach nicht unendlich ist (l. c. S. 201; vgl. De temp., spatio, causal. 1861). Die Realität des Raumes als der Totalität der Relationen zwischen den Teilen der Materie lehrt CONTI (Il vero nell' ordine I, 187 ff.). v. KIRCHMANN erklärt: „*Die Vorstellung des einen, grenzenlosen Raumes hat . . . die sinnliche Wahrnehmung zu ihrer Grundlage, aber sie ist nicht bloß Wahrnehmung, sondern das trennende und verbindende Denken ist bei ihrer Bildung mit tätig gewesen.*" Als in der Wahrnehmung (s. d.) mit enthalten ist der Raum ein Seiendes (Kat. d. Philos.[3], S. 92). Der Inhalt des Raumes ist derselbe in der Wahrnehmung wie im Sein (l. c. S. 94).

Nach J. H. FICHTE beruht die Vorstellung des Raumes auf einem ursprünglichen „*Ausdehnungs-(Körper-)Gefühl*" (Psychol. I, 337). Wir selbst sind Raumwesen, nehmen einen Ort ein (l. c. S. 340). Unsere Seele ist ein raumsetzendes Wesen (l. c. S. 360). Raum und Zeit sind a priori, Bedingungen der Erfahrung, aber doch von objectiver Bedeutung (l. c. S. 323 f.). Der Raum ist die unmittelbare Folge der Selbstbehauptungen der Wesen (Anthropol. S. 187). Der ruhende Raum ist das Product einer Aus-Dehnung, einer Expansionstat (Psychol. I, 28). Der unendliche Raum ist „*die schlechthin erste und ursprünglichste W i r k u n g des sich selbst setzenden (ausspannenden) absoluten Urgrundes*" (l. c. S. 30); der „*göttliche Raum*" ist die Grundbedingung jeder Wechselwirkung (l. c. S. 31). Der sinnliche Raum ist ein objectives Phänomen (l. c. S. 40). Als „*Triebphänomen*" bestimmt den Raum FORTLAGE. „*Was die Wahrnehmung einzig zu einer äußerlichen macht, ist in nichts anderem begründet, als in dem Gefühl entweder eines hindernislos sich vollziehenden, oder eines in seiner Ausübung gehinderten Triebes*" (Syst. d. Psychol. I, 386). Nach ULRICI sind Raum und Zeit Kategorien, aber durch die Empfindungen bedingt (Glaub. u. Wiss. S. 103, 107). Der Raum ist das allgemeine Außer- und Nebeneinander der Dinge (l. c. S. 80, 104 f.; Geist u. Nat. S. 664; Syst. d. Log. S. 256 f.). Der Raum ist von Gott gesetzt (Geist. u. Nat. S. 665). Die Raumvorstellung beruht auf der unterscheidenden Tätigkeit des Geistes (Log. S. 82, 86). Daß der Raum nicht bloß subjectiv sei, betont PLANCK (Testam. eines Deutsch. S. 277 ff.; Die Weltalter I, 98 f., 189, 195). Nach M. CARRIERE sind Raum und Zeit „*die notwendigen Formen des Seins und Erkennens*", „*die durch Unterschied und Causalität notwendig gesetzten und geforderten Formen des Seins*" (Sittl. Weltordn. S. 128). „*Tätige Kräfte nebeneinander bilden den Raum und durch ihre Tätigkeit selbst die Zeit*" (l. c. S. 129). „*Raum und Zeit sind Grundformen unserer Anschauung, weil sie Grundformen*

der Dinge sind" (Ästhet. I, 13). *„Indem individuelle Wesen sich voneinander unterscheiden und zur Selbständigkeit gelangen, sind sie außereinander da, behaupten sie sich in einer bestimmten Sphäre, die sie durch Ausdehnung ihrer eigenen Kraft für sich einnehmen und erfüllen; so setzt alles Reale die Sphäre seines eigentümlichen Seins und Wirkens, und der Raum ist seine Existenzweise, da es irgendwo sein muß"* (l. c. I, 13). Nach O. CASPARI ist der Raum die Anschauungsform eines unendlichen realen Geschehens (Zusammenh. d. Dinge, S. 208 ff.). Der objective Raum an sich besteht nicht, sondern es liegen überall nur *„Raumschemata als wechselnde Phänomene"* vor, *„die für verschieden organisierte Wesen die verschiedensten Grundlocalzeichen hinsichtlich der Divergenz von dimensionalen Richtungen bieten"* (l. c. S. 276). Der Raum zerfällt *„in ein Gebilde von relativen Continuitäten und Discontinuitäten, aus welchen nun erst unter bestimmten Bedingungen und nach genetisch-empirischen Vorgängen des Seelenlebens das volle Wesen und die abgeklärte Anschauung des Raumes hervorgeht"* (l. c. S. 267 ff.). Der als Continuum vorausgesetzte Raum kommt erst aus der relativ negativen discontinuierlichen Form empiristisch zustande (l. c. S. 273). — E. v. HARTMANN unterscheidet Räumlichkeit und Raum; nur erstere ist apriorisch, als unbewußte synthetische Function (Krit. Grundleg. S. 157 f.). Der Raum ist die construierte fertige Anschauung (l. c. S. 153), das alles Umfassende von potentieller Unendlichkeit, eine Position des *„Unbewußten"* (Philos. d. Unbew.[3], S. 524). Der Raum ist nicht bloß subjectiv, er ist zwar keine Subsistenz-, wohl aber eine Existenz- (Äußerungs-) Form des Wirklichen (Krit. Grundleg. S. 159). Vom Standpunkt der Stammesgeschichte erscheint die empiristische, von dem des Individuallebens die nativistische Theorie als die wahre (Kategorienlehre, S. 114). Die Räumlichkeit ist eine *„Kategorialfunction"* (l. c. S. 117). *„Das Ausgedehnte, Bewegliche u. s. w. ist die Empfindung, der durch ihr Localzeichen eine bestimmte Stelle in der räumlichen Ordnung der Empfindungen angewiesen ist."* *„Die Gesamtheit der räumlichen Bestimmungen, die an diesem Räumlichen haften, sind die Räumlichkeit; die einheitliche Totalität der dreidimensionalen Ausdehnung, in welche alles Räumliche mit seinen räumlichen Bestimmungen eingeordnet wird, ist der Raum"* (l. c. S. 125). Es ist von subjectiv-idealen Reconstructionen der *„transcendent-realen Raumverhältnisse der afficierenden Dinge an sich"* die Rede (l. c. S. 134). *„Die Vorstellung des endlichen, physisch erfüllten Raumes ist . . . das subjectiv-ideale Abbild des endlichen, wirklichen Weltraums; die Vorstellung der unendlichen, leeren, mathematischen Raumes ist aber nur der subjectiv-ideale Repräsentant des unendlichen, potentiellen Weltraumes, d. h. der unendlichen Erweiterungsfähigkeit der Grenzen des wirklichen Weltraumes durch Hinausgreifen der physischen Bewegung über die bisherigen Grenzen"* (l. c. S. 138 f.). Der objective Raum ist das Product des Aufeinanderwirkens der Atomkräfte (l. c. S. 155). Die Kraft als Potenz ist unräumlich, die Kraftäußerung räumlich (l. c. S. 158). Der absolute Raum wird durch den absoluten Willen realisiert (l. c. S. 163). *„Der Raum in der absoluten Idee ist . . . das eigentliche Principium individuationis für das absolute Wollen"* (l. c. S. 165; vgl. Grundprobl. d. Erk. S. 102 ff.; Lotzes Philos. S. 99 ff.; Kants Erkenntnisk. u. Metaph. S. 22 ff., 145 ff., 199 ff.; Philos. d. Unb. I[10], 281 ff.). Die *„Dynamiden"* (s. d.) setzen Raum und Zeit, indem sie sie dynamisch erfüllen. *„Dynamisch erfüllt ist der ganze Weltraum, materiell erfüllt dagegen heißen nur die Räume, in denen die Dynamiden dicht genug gruppiert sind, um durch ihre Abstoßungs-*

wirkungen auf moleculare Entfernung an den Grenzen dieser dichten Gruppierung die Phänomene des Widerstandes gegen Eindringen und der Lichtreflexion hervorzubringen" (Weltansch. der mod. Phys. S. 207 f.). Nach Horwicz sind Raum und Zeit zugleich objective Formen des Seins (Psychol. Anal. II, 143 f.). Nach A. Döring ist der Raum ein reales, aber unwirksames Ingrediens der Welt (Üb. Zeit u. Raum, Philos. Vortr. III. Folge, H. I, 1894). Objectiv ist der Raum nach Kroman (Unsere Naturerk. S. 457), nach Scholkmann (Grundlin. ein. Philos. d. Christent. S. 22). Die Ausdehnung bezeichnet „*das Hinausstreben des geistigen Atommittelpunktes aus sich selbst hinaus; das Ergebnis dieser Lebensbewegung als Form ihres Inhaltes ist der Raum*". Alles, was im Raum ist, ist auch in der Zeit, aber nicht umgekehrt (l. c. S. 23). A. Dorner betrachtet den Raum als Product der Wechselwirkung der Substanzen (Das menschl. Erkennen, 1887). Sigwart betont: „*Die Aufgabe, die Bewegung als Veränderung des Orts auf objectiv gültige Weise zu prädicieren, setzt einen absolut festen Raum voraus, auf welchen die Veränderungen der relativen Örter in eindeutiger Weise bezogen werden können. Dieser absolute Raum ist kein Gegenstand der Wahrnehmung, sondern nur auf Grund von Causalgesetzen über die Wirkung von Bewegungskräften zu erschließen*" (Log. II², 352 ff.; vgl. I, 37, 336, 402).

Nach A. Riehl hat der Raum seine empirische Grundlage in der Coexistenz der Empfindungen (Philos. Krit. II 1, 186). Die logischen Eigenschaften derselben, Gleichartigkeit und Continuität, stammen aus der Identität (s. d.) des Selbstbewußtseins (l. c. S. 78 ff.). Als Größenbegriff, „*Fundamentalbegriff*" aller Erfahrung ist der Raum einzig in seiner Art (l. c. S. 93 ff., 100). Der Raum ist ein „*empirischer Grenzbegriff*", dessen Inhalt in „*gleichem Grade für das Bewußtsein wie für die Wirklichkeit selber gültig ist*" (l. c. S. 73). Nach Wundt ist der Raum Anschauung und Begriff zugleich. Er ist (mathematisch) „*eine stetige, in sich congruente unendliche Größe, in welcher das unzerlegbare Einzelne durch drei Richtungen bestimmt wird*", (Log. I², 502 ff.). A priori ist der Raum nicht wegen seines vorempirischen Ursprungs, sondern infolge seiner Constanz und Unableitbarkeit. Der Raum ist weder angeboren, noch bloßes empirisches Abstractionsproduct, sondern Form und Bedingung der Erfahrung (l. c. S. 490 ff., 505 ff.; Syst. d. Philos.², S. 140). Trotz der subjectiven Bedingtheit der Raumvorstellung als solcher ist der Raum doch objectiv begründet: „*Die Raumanschauung kann, als eine Ordnung der Empfindungen, die von unserem Bewußtsein nach psychologischen Gesetzen vollführt wird, nicht die objective Ordnung der Dinge selbst sein. Gleichwohl kann ihr nicht bloß die Bedeutung einer subjectiven Anschauungsform zukommen, welcher die objective Wirklichkeit in nichts entspräche. Vielmehr weist schon der äußere Zwang, durch welchen unser Bewußtsein genötigt wird, die Dinge in eine räumliche Ordnung zu bringen . . ., auf objective Bestimmungsgründe hin, unter deren Einfluß jene Anschauung gebildet wird. Bezeichnen wir diese Bestimmungsgründe als den objectiven Raum, so ist derselbe als ein Unbekanntes zu betrachten, das uns selbst nicht unmittelbar gegeben ist, auf das wir aber werden zurückschließen können, wenn es uns gelingt, die subjectiven Processe zu eliminieren, welche zur Raumanschauung geführt haben.*" Es bleibt dann als Rest „*die regelmäßige Ordnung eines Mannigfaltigen, das aus einzelnen selbständig gegebenen realen Objecten besteht*". Wie die Zeit, ist der Raum die „*subjective Reconstruction*" der von uns unabhängigen Ordnung der Objecte, in

der sich die eigene Natur der Dinge verraten muß (Log. I², S. 506 ff.; Syst. d. Philos.², S. 140; Philos. Stud. X, 114; XIII, 355). Andere Räume als der unsrige sind wohl begrifflich denkbar, aber nicht vorstellbar. Die *„metamathematischen"* Speculationen können nichts für oder gegen die Apriorität des Raumes beweisen (Log. I², 502 ff.).

„Metamathematisch" heißen die Raumtheorien, nach welchen unsere Raumanschauung nur eine unter anderen möglichen Arten, unser dreidimensionaler, ebener, euklidischer Raum nur ein Specialfall unter anderen (sphärischen, n-dimensionalen) Räumen ist (GAUSS, Disquisitiones 1828; RIEMANN, LOBATSCHEWSKY, BOLYAI u. a.). Die Möglichkeit eines vierdimensionalen Raumes erörtert FECHNER (Vier Paradoxa; Kleine Schrift. 1875, S. 260 f., *„Flächenwesen"*). Spiritistische Folgerungen zieht aus der Idee des vierdimensionalen Raumes ZÖLLNER (Abhandl. 1878/79). Nach RIEMANN ist der Raum nur ein besonderer Fall einer dreifach ausgedehnten Größe. Die Eigenschaften des Raumes sind uns nur aus der Erfahrung bekannt, haben nur empirische Gewißheit (Gesamm. mathemat. Werke 1870, S. 254 f.). Ähnlich HELMHOLTZ (Üb. d. tatsächl. Grundlag. d. Geometrie, Heidelberger Jahrb. 1868; Populär. Vorles. H. 3, 1876). Auch nach B. ERDMANN ist die Raumvorstellung keine apriorische Vorstellung, sonst könnten wir uns nicht die Vorstellungen anderer dreifach ausgedehnter Mannigfaltigkeiten mit abweichenden Maßbestimmungen (Krümmungsmaßen) anschaulich bilden (Axiome d. Geometr. S. 91). Der Raum ist das Product einer Wechselwirkung zwischen den Dingen und uns (l. c. S. 95). Die Raumvorstellung aber ist, sofern sie durch psychische Vorgänge erzeugt wird, ein dem Bewußtsein eigentümliches Besitztum, in diesem Sinne nur a priori (l. c. S. 97). Der Raum ist *„eine stetige Größe, deren Elemente durch drei voneinander unabhängige Veränderliche eindeutig bestimmt sind"* (l. c. S. 40), *„eine dreifach ausgedehnte, in sich selbst congruente, ebene (unendliche) Mannigfaltigkeit"* (l. c. S. 83). Nach FR. SCHULTZE sind die metamathematischen Begriffe *„rein metaphysisch-speculative Begriffsconstructionen"*, haben aber einen kritischen Wert, belehren uns über die Subjectivität und Relativität unserer Raumanschauung (Philos. d. Naturwiss. II, 148 ff.). Vgl. LEWES, Probl. II, 509 ff.; JACOBSON, Philos. Untersuch. zur Metageom., Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos. VII, 129 ff.; O. LIEBMANN, Zur Anal. d. Wirkl.³, 1900.

Die Einheit von Raum und Zeit betont M. PALÁGYI. Raum und Zeit sind nicht zwei selbständige Anschauungsformen (Neue Theor. von Raum u. Zeit S. VIII). Richtig ist nur die Idee vom *„fließenden Raum"*, *„in der der Raum als ein sich in der Zeit stetig erneuernder aufgefaßt wird"* (ib.). Es gilt das *„Princip der Reciprocität zwischen Raum und Zeit"* (l. c. S. X). Ohne das Merkmal der Gleichzeitigkeit ist der Raum nicht zu denken; die Zeit denken wir durch einen Raumpunkt fließend (l. c. S. 3). *„Die Mannigfaltigkeit aller Raumpunkte schließt sich in dem Zeitpunkte zu einer einheitlichen Totalität zusammen."* *„Der Zeitpunkt entfaltet sich in allen Raumpunkten zu dem unendlichen Weltenraume"* (l. c. S. 6). Der Zeitpunkt ist *„die Einheit des Weltenraumes"*, der Weltraum *„die endlose Entfaltung des Zeitpunktes"* (ib.). *„Der Zeitpunkt ist der Weltraum"* (l. c. S. 7). *„Die Mannigfaltigkeit aller Zeitpunkte schließt sich in dem Raumpunkte zu einer einheitlichen Totalität zusammen."* *„Der Raumpunkt entfaltet sich in allen Zeitpunkten zu dem unendlichen Zeitstrom"* (l. c. S. 8). Der Raumpunkt ist *„die Einheit des Zeitstromes"*. Der Zeitstrom ist *„die endlose Entfaltung eines Raumpunktes"* (l. c. S. 9). *„De*

Raumpunkt ist der Zeitstrom" (ib.; Log. auf d. Scheidewege S. 49, 115 ff., 122 ff., 279 ff., 288). „*Der sich stets erneuernde Raum begreift . . . schon die Zeit in sich*" (Log. S. 124). Der „*fließende*" ist als der „*dynamische*" Raum zu bezeichnen (l. c. S. 125). Keine Erscheinung kann bloß im Raume, bloß in der Zeit stattfinden (l. c. S. 289 ff.). Raum und Zeit bilden „*eine einheitliche Doppelordnung der Erscheinungswelt*" (l. c. S. 293). An der ständigen Erneuerung des Raumes hat jede Erscheinung im Raume teil, so daß es keine absolute Ruhe gibt; die ruhenden Qualitäten „*erhalten den Charakter der rhythmischen Wiederholung*" (l. c. S. 306). Nach der „*dynamischen Raumtheorie*" ist die Zeit dem Raume oder der Raum der Zeit immanent (l. c. S. 308). Der ganze Weltenraum „*erneuert sich in jedem Augenblicke der Zeit*" (l. c. S. 312). Die Metageometrie muß sich dessen bewußt sein, daß z. B. die Übertragungen des Flächenkrümmungsbegriffes auf mehrdimensionale Räume „*durchaus metaphorischer Natur sind und nur dazu dienen, die höhere mathematische Speculation zu versinnlichen und zu erleichtern*" (l. c. S. 321). PALÁGYI weist auf folgende Stelle bei LOCKE hin: „*Raum und Zeit greifen wechselseitig ineinander und umschließen einander, indem jeder Teil des Raumes in jedem Teile der Zeit und jeder Teil der Zeit in jedem Teil des Raumes enthalten ist*" (Ess. II, ch. 15, § 12). — Vgl. G. HEYMANS, Zur Raumfrage, Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. XII, 265 ff., 429 ff.; SCHMITZ-DUMONT, Zeit u. Raum, 1875 (gegen die „*Metageometrie*"; der dreidimensionale Raum wird aus dem Satze des Widerspruches als denknotwendig abgeleitet, l. c. S. 13 ff.); ISENKRAHE, Ideal. oder Realism. 1883; KLEINPETER, Entwickl. d. Raum- u. Zeitbegr., Arch. f. system. Philos. IV, 1898, S. 32 ff.; G. SCHLESINGER, Energismus, d. Lehre von d. absol. ruh. substantiell. Wesenh. d. allgem. Weltraumes u. der aus ihr wirk. schöpfer. Urkraft, 1901. Vgl. Ausdehnung, Ort, Anschauungsformen, Zeit.

Raumanschauung s. Raum.

Raumschwelle des Tastsinns heißt die kleinste eben unterscheidbare Distanz zweier Eindrücke. Sie variiert von 1 bis 2 mm (Zungen- und Fingerspitze) bis zu 68 mm (Rücken u. s. w.). Abhängig ist die Raumschwelle noch von den Zuständen des Tastorgans und von den Einflüssen der Übung (WUNDT, Gr. d. Psychol.[5], S. 127).

Raumsinn wird zuweilen die Fähigkeit der Raumanschauung genannt.

Raumvorstellung s. Raum.

Reaction: Rückwirkung, Gegenwirkung (s. Wirkung). Insbesondere finden im Psychischen Reactionen gegen die Reize der Außenwelt statt. Als ein System von Actionen und Reactionen läßt sich metaphysisch das Geschehen betrachten.

Nach GOCLEN ist „*reactio*" „*retributa seu reciprocata patientis actio quaedam, qua resistit agenti et id commutat, dum ab eo commutatur*" (Lex. philos. p. 960). Als Reaction auf den Reiz betrachtet die Empfindung (s. d.) HOBBES. Reaction ist nach CHR. WOLF „*actio patientis in agens*" (Cosmolog. § 313). HODGSON erklärt: „*To feel is to react.*" „*Pure passivity is as impossible a notion as pure activity*" (Philos. of Reflex. I, 292). Die „*Reactivität*" psychischer Processe (neben den activen) betont u. a. E. v. HARTMANN. Vgl. Activität, Passivität, Reactionsversuche.

Reactionsversuche sind psychologische Versuche, die einerseits der Analyse der Willenshandlungen, anderseits der Messung der Geschwindigkeit psychischer und psychophysischer Processe dienen. Diese Versuche bestehen, nach WUNDT, wesentlich darin, *„daß ein Willensvorgang von einfacher oder zusammengesetzter Beschaffenheit durch einen äußern Sinnesreiz angeregt und nach Ablauf bestimmter, zum Teil als Motive benutzter psychischer Vorgänge durch eine Bewegungsreaction beendet wird“* (Gr. d. Psychol.[5], S. 235). Je nach der der Einwirkung des Sinnesreizes vorausgehenden Vorbereitung der Handlung ergeben sich zwei Formen der Reaction. *„Wird diese Vorbereitung so getroffen, daß die Erwartung dem als Motiv wirkenden Sinnesreiz zugewandt ist, und daß die äußere Handlung erst erfolgt, sobald der Reiz deutlich aufgefaßt wurde, so entsteht die Form der vollständigen (oder sogenannten sensoriellen) Reaction. Wird dagegen die vorbereitende Erwartung derart auf die durch das Motiv auszulösende Handlung gerichtet, daß die Handlung so schnell wie möglich der Auffassung des Reizes nachfolgt, so entsteht die Form der verkürzten (oder musculären) Reaction“* (l. c. S. 236). *„Die vollständige Reactionszeit beträgt durchschnittlich 0,120 bis 0,290 Sekunden (die kleinsten Zeiten gelten für Schall-, die größten für Lichteindrücke), mit einer mittleren Variation der Einzelbeobachtungen von 0,020 Sekunden. Die verkürzte beträgt 0,120—0,190 Sekunden, mit einer mittleren Variation von 0,010 Sekunden“* (l. c. S. 237). Zusammengesetzte Willensvorgänge untersucht man, indem man bei der *„vollständigen Reaction“* verschiedene psychische Processe (Erkennungs-, Unterscheidungs-, Erinnerungs-, Beurteilungs- u. a. Acte) einschiebt (l. c. S. 238 f.). Bei der *„verkürzten Reaction“* kann man die Mechanisierung (s. d.) von Willenshandlungen studieren (l. c. S. 239 ff.; vgl. Philos. Stud. I; Grdz. d. phys. Psychol. II[4], C. 16; Vorles.[3], S. 307). Vgl. DONDERS, Arch. f. Anat. u. Physiol. 1868; EXNER, Pflügers Arch. VII; MERKEL, Philos. Stud. II; CATTELL, Philos. Stud. III—IV; L. LANGE, Philos. Stud. IV; ALECHSIEFF, Philos. Stud. XVI; KRAEPELIN, Üb. die Beeinfluss. einf. psych. Vorgänge durch einige Arzneimittel 1892; VOLKMANN, Lehrb. d. Psychol. II[4], 210; ZIEHEN, Leitfad. d. physiol. Psychol.[3], S. 195 ff.; KÜLPE, Gr. d. Psychol.; G. VILLA, Einl. in d. Psychol. S. 180 f., u. a.

Reactionszeit s. Reaction.

Real: einer Sache (res) angehörend, sachhaft, dinglich, wirklich, objectiv. Vgl. Realität, Unterscheidung.

Real *(„Reale“)* nennt HERBART die einfachen ,immateriellen, positiven, unveränderlich beharrenden, substantiellen, ihre einfache Qualität gegen *„Störungen“* (s. d.) selbstbehauptenden (s. Erhaltung) Seinsfactoren. Nur die Beziehungen zwischen den Realen wechseln (in der *„zufälligen Ansicht“*), je nach der Veränderung des *„Zusammen“* oder *„Nichtzusammen“* der Realen (Allgem. Metaphys.; Lehrb. zur Einleit.[5], § 157). Ähnlich HARTENSTEIN, Met. S. 167 ff., u. a. *„Reale“* als ewige Actionen Gottes nimmt an F. K. LOTT (Encykl. d. Philos. 1842). Geistige Realen gibt es nach J. H. FICHTE (Psychol. II, 18; I, 12 f.), ULRICI u. a. Vgl. Realität.

Realdefinition (Sacherklärung) ist die den Inhalt (s. d.) eines Begriffs (und damit einer Gruppe von Objecten) bestimmende, explicierende Definition (s. d.). Nach HERBART entwickelt sie *„die Merkmale eines gültigen Begriffs“* (Lehrb. zur Einleit.[5], S. 83 f.).

Realdialektik (Bahnsen) s. Dialektik, Widerspruch.

Realisieren: verwirklichen, ein Ideelles (Ideales) oder eine Idee raumzeitlich setzen, zur Tat, zum Realen machen. Selbst-Realisierung des Begriffs bedeutet bei Hegel, daß der Inhalt des Begriffs ins Bewußtsein tritt und dadurch bestimmt wird (WW. XI, 183).

Realismus (von res, Sache, Ding) hat verschiedene Bedeutungen. Allgemein besagt der Terminus nichts, als daß ein bestimmtes Etwas als real (s. d.), d. h als unabhängig vom Denken, an sich selbst, in den Dingen selbst seiend gilt. Zunächst gibt es einen Begriffs-Realismus („*Realismus*“ der Scholastiker). Ihm zufolge haben die (Allgemein-) Begriffe, die Universalien (s. d.) Realität, d. h. sie sind mehr als bloße subjective Begriffe oder gar Worte, Namen (s. Nominalismus). Das Begriffliche, Allgemeine (s. d.) hat vielmehr ein Eigensein, es ist objectiv gegeben, und zwar: 1) nach dem extremen Realismus „*ante res*“, unabhängig vom (menschlichen) Denken (bezw. von der Erfahrung auch noch im Denken) und von den Einzeldingen (als Idee, Gedanke Gottes, s. d.), 2) nur „*in rebus*“, den Einzeldingen immanent: gemäßigter Realismus. Ein vermittelnder Standpunkt lehrt, die Universalien seien „*ante res*“ (in Gott), „*in rebus*“ (als Gattungsmäßiges), „*post res*“ (als Begriffe). „*Realisten*“ sind Plato, Aristoteles, Porphyr, Anselm, R. Cudworth, Hegel u. a. (s. Allgemein).

Der erkenntnistheoretische Realismus im neueren Sinne ist der Standpunkt, wonach es eine vom erkennenden Subject unabhängige, selbstseiende, in diesem Sinne absolut reale (nicht bloß ideelle) Außenwelt gibt. Der naive Realismus objectiviert fast alle Wahrnehmungsinhalte. Mit ihm teilt der (schon zwischen subjectiven und objectiven Elementen sondernde) philosophisch-dogmatische Realismus die ungeprüfte Voraussetzung der Realität von Außendingen überhaupt. Dagegen behauptet der kritische Realismus (der meist Ideal-Realismus, Real-Idealismus, s. d., ist) die Existenz eines vom Ich Unabhängigen erst auf Grund der Prüfung der zu solcher Setzung nötigenden Denkmotive und unter Berücksichtigung der Idealität des Wahrnehmungsinhaltes als solchen. Je nachdem der Realismus als das Ideale das Körperliche, Materielle oder als (ein dem eigenen Ich analog gedachtes) Geistiges oder als Einheit von beidem bestimmt, ist er Materialismus (s. d.), Spiritualismus (s. d.) oder Identitätslehre (s. d.). — Metaphysisch ist der „*Realismus*“ von Herbart, d. h. die Lehre von den „*Realen*“ (s. d.). Der ästhetische Realismus fordert die möglichst intime, getreue Orientierung der Kunst an der Wirklichkeit des Lebens.

„*Realista*“ wird zuerst (als Gegensatz zu „*nominalista*“) bei Mazolinus de Prieria (Compendium dialecticae, 1496) gebraucht (vgl. Prantl, G. d. L. IV, 292). Die neuere Bedeutung seit Kant.

Realistisch sind die Erkenntnislehren der meisten Philosophen des Altertums und des Mittelalters. In der neueren Zeit sind Realisten insbesondere F. Bacon, Hobbes, Descartes, Spinoza, Locke, Leibniz (Halb-Realismus), Chr. Wolf, Reid, die Materialisten (s. d.) u. a. (s. Object, Ding, Qualität). Kant lehrt einen kritischen Realismus, nach welchem das Ding an sich (s. d.) zwar besteht, aber nicht erkennbar ist. Einen „*rationalen Realismus*“ lehrt Bardili, nach welchem der Gedanke der Grund aller Dinge ist (Gr. d. ersten Logik). Einen Real-Idealismus (Ideal-Realismus, s. d.) lehrt Schelling (vgl. WW. I 10, 107), auch Schleiermacher, Trendelenburg, Lotze, Harms,

ROSMINI, J. H. FICHTE (Psychol. I, 289 ff.), ULRICI, M. CARRIERE (Sittl. Weltordn. S. 92: *„Was die Dinge an sich sind, das gibt sich kund in den Beziehungen, in denen jedes zum andern steht"*), ÜBERWEG (Welt- u. Lebensansch. S. 80), F. ERHARDT (Wechselwirk. zw. Leib u. Seele S. 109), RIEHL, WUNDT (vgl. Philos. Stud. XII/XIII: gegen den Standpunkt der Erhebung des *„naiven Realismus"* zum erkenntnistheoretischen Princip), u. a. — Die selbständige Existenz der Außendinge lehrt HERMES (Einleit. in d. christkathol. Theol. I², 327). So auch ROYER-COLLARD (Adam, Philos. en France p. 197 f.). HERBART erklärt, *„daß es wirklich eine Menge von Wesen außer uns gibt, deren eigentliches und einfaches Was wir zwar nicht erkennen, über deren innere und äußere Verhältnisse wir aber eine Summe von Einsichten erlangen können, die sich ins Unendliche vergrößern lassen"* (Lehrb. zur Einl. in d. Philos.⁵, S. 263). Nach HELMHOLTZ ist der Idealismus nicht widerlegbar, der Realismus aber als *„eine ausgezeichnet brauchbare und präcise Hypothese"* wertvoll (Vortr. u. Red. II, 238). — *„Natural Realism"* (*„Presentationism"*) ist die Lehre von W. HAMILTON, nach welcher das Bewußtsein die Präsenz von Subject und Object sicherstellt (Lect. on Met. and Log.). Nach H. SPENCER ist die naiv-ursprüngliche Auffassung realistisch, indem wir uns der Objecte und der Eindrücke von ihnen bewußt sind (Psychol. § 406, 438 f.). Er selbst lehrt einen *„verklärten Realismus"* (*„transfigured Realism"*, s. Idealrealismus, Object). Einen *„reasoned Realism"* lehrt LEWES; Realismus ist er, *„because it affirms the reality of what is given in feeling"*, *„reasoned"*, *„because it justifies that affirmation through an investigation of the grounds and processes of philosophy"* (Probl. I, 177). Realisten sind TH. H. CASE (*„Physical Realism"* 1888), M'COSH (Realistic Philosophy 1887), W. JAMES u. a. Ferner JANET (Princ. d. Mét. II, 238 ff., 311 ff.), nach welchem zwischen Denken und Sein Conformität besteht (l. c. p. 315), C. BRAIG, GUTBERLET, HAGEMANN u. a.

Einen *„transcendentalen"*, die extramentale Existenz der raumzeitlichen Welt behauptenden Realismus lehrt E. v. HARTMANN. Zu einem solchen führt *„das Bemühen, sich im Ablauf des Bewußtseinsinhalts causal zu orientieren"* (Kategorienlehre S. 372). Einen kritischen Realismus lehren H. WOLFF (Neue Kr. d. r. Vern. S. 225), W. JERUSALEM, JODL, KÜLPE, BUSSE, UPHUES, H. SCHWARZ (Was will der krit. Realism.? 1894), R. WEINMANN (Wirklichkeitsstandpunkt 1896; Zeitschr. f. Psychol. 17. Bd., S. 215 ff.), L. DILLES (Weg zur Met. S. 119) u. a.

In verschiedener Weise wird der Standpunkt des *„naiven Realismus"* zu stützen gesucht, wobei zuweilen (Immanenzphilosophie, s. d.) ein Idealismus (s. d.) daraus wird. Einen *„reinen Realismus"* vertritt A. E. BIEDERMANN, der das Bewußtsein und dessen Inhalt so nimmt, wie es gegeben ist (Christl. Dogmat. § 13 ff.). Dem naiven Realismus nähert sich CZOLBE, indem er die Sinnesqualitäten als objective Eigenschaften setzt (Neue Darstell. d. Sensual.). v. KIRCHMANN lehrt einen *„Realismus"*, welcher bestimmt: *„Indem . . . ein Seiendes für den Realismus außerhalb des Wissens besteht und das Wahrnehmen den Übergang von jenem in dieses vermittelt, ergeben sich für den Realismus zwei Fundamentalsätze, auf denen alles wahre Wissen beruht; sie lauten: 1) Das Wahrgenommene ist seinem Inhalte nach nicht bloß in der Wahrnehmung des Menschen, sondern auch außerhalb der Wahrnehmung als ein Seiendes und von der Wahrnehmung Unabhängiges vorhanden. 2) Das sich Widersprechende kann weder als eines gedacht werden, noch als solches im Sein bestehen"* (Kat. d. Philos.³, S. 55). Dem naiven Realismus nähern sich (durch

die Auffassung der Erfahrungsinhalte als der Dinge selbst) die Lehren von R. AVENARIUS, E. MACH, auch die der Immanenzphilosophen, besonders von SCHUPPE (Log. S. 29); vgl. ILARIUS-SOCOLIU (Grundprobl. d. Philos. S. XVI). Nach H. CORNELIUS ist der naive Realismus die psychologisch notwendige, normale Anschauung (Psychol. S. 427). Nach H. COHEN ist der Idealismus *„der wahrhafte Realismus"* (Log. S. 511).

Nach dem mathematischen Realismus beruht die Bedeutung der mathematischen Ideen auf ihrer realen Existenz im Geiste; der mathematische Nominalismus leugnet diese Existenz, er hält die mathematischen Ideen für bloße Namen u. dgl. (WUNDT, Log. II 1², 93 ff.). Realisten sind DESCARTES (Oeuvr. II, 290), LEIBNIZ (Nouv. Ess. I, 1; IV, 17; Math. WW. VII, 17 ff.); KANT. Nominalisten: HOBBES, LOCKE (Ess. II, ch. 13; IV, ch. 4), BERKELEY (Princ., Introd. u. CXI f.), HUME (Treat. I, 2), J. ST. MILL (Log. I, 270 f.). Vgl. P. DUBOIS-REYMOND, Allgem. Functionentheorie 1882, I, 58 ff.; A. SIEGFRIED, Radicaler Realismus.

Realität (realitas): Sachhaftigkeit, Dinglichkeit, selbständige, vom Denken unabhängige Wirklichkeit. *„Real"* ist, was *„in re"*, nicht bloß *„in intellectu"* besteht, *„realiter"* ist die Seinsweise eines Etwas außerhalb des Gedachtseins. Realität ist also ein *„Charakter"*, eine Wirkung, die ein Aussageinhalt auf Grundlage denkend verarbeiteter Erfahrung oder von zwingenden Denkforderungen und Glaubenspostulaten bekommt, wodurch ihm die Dignität eines *„mehr als Gedanklichen (Phantasiemäßigen)"* zuteil wird. Je nach dem Was, das als *„real"* charakterisiert wird, gibt es verschiedene *„Realitäten"*. Zunächst hat für den Menschen das Körperliche die meiste Realität, später lernt man auch im Psychischen als solchem ein Reales erblicken. Es gibt demnach: physische und psychische (geistige) Realität; beide haben das Gemeinsame, daß sie, um real zu sein, mehr als bloßen Gedankeninhalt, Phantasieinhalt bedeuten, daß sie das, als was sie im Denken gemeint sind, auch sein müssen. Daß das Physische (s. d.) als solches abhängig vom erkennenden Subject überhaupt ist, nimmt ihm nicht die Realität; nur ist diese dann keine absolute Realität (wie die des Ding an sich, Geistes u. dgl.), sondern eben relative, empirische Realität, d. h. auch das Phänomenal-Empirische ist real, insofern es gesetzmäßig auftritt und außer jedem einzelnen Denkact besteht.

Der Gegensatz von *„real"* ist *„ideal"*, von *„objectiv"* — *„subjectiv"*, von *„wirklich"* — *„scheinbar"*. Obwohl diese drei Termini verchiedene Begriffe bedeuten, werden sie oft promiscue gebraucht. Im folgenden halten wir uns aber an den Terminus *„Realität"* und behandeln den Ausdruck *„Wirklichkeit"* gesondert; beide sind aber (nebst *„objectiv"*) miteinander zu vergleichen.

Eine absolute Realität der Außenwelt lehrt der Realismus (s. d. u. Object), eine bloß relative der Idealismus (s. d. u. Objectiv). Bezüglich der Realität der Universalien (s. d.) s. Allgemein.

Bei den Griechen ist das *„Reale"* das *ἔξω ὄν*. Die Scholastiker stellen das *„reale"*, *„re aliter"* dem *„intentionaliter"* (s. d.), *„obiective"* (s. d.) gegenüber. Sie nehmen verschiedene Grade der Realität, der Seinsfülle als Vollkommenheit an. Gott (s. d.) ist *„ens realissimum"*. DUNS SCOTUS bestimmt: *„Omnis realitas specifica constituit in esse formali, quia in esse quidditativo; realitas individui constituit praecise in esse materiali, h. e. in esse contracto"* (Sent. II, 3, 6). FRANC. MAYRONIS erklärt: *„Realitas est quidam modus in-*

trinsecus, mediante quo realizantur omnia, quae sunt in aliquo“ (bei Prantl, G. d. L. III, 290). — GOCLEN bestimmt: „*Reale, quod reperitur extra animae notiones*“ (Lex. philos. p. 256). MICRAELIUS erklärt: „*Reale rationis est, quod formaliter et ante intellectus operationem est*“ (Lex. philos. p. 951). „*Realitas est vel formalis, vel subiectiva, vel obiectiva.*“ „*Realitas obiectiva est, quae potest intellectui obiici; qualis est in ente intentionali*“ (l. c. p. 952). Nicht alle „*realis distinctio*“ ist „*essentialis*“ (ib.).

DESCARTES unterscheidet noch „*realitas formaliter*“ (reale Wirklichkeit) und „*obiective*“ (gedachte Wirklichkeit). „*Per realitatem obiectivam ideae intelligo entitatem rei repraesentatae per ideam, quatenus est in idea; eodemque modo dici potest perfectio obiectiva vel artificium obiectivum etc.*“ „*Eadem dicuntur esse formaliter in idearum obiectis, quando talia sunt in ipsis, qualia illa percipimus; et eminenter, quando non quidem talia sunt, sed tanta, ut talium vicem supplere possint*“ (Medit. III; Rationes, def. III). Es gibt verschiedene „*gradus realitatis*“, die Substanz z. B. hat mehr Realität als das Accidenz, mehr Vollkommenheit (s. d.) (vgl. SPINOZA, Ren. Cart. princ. philos. I, def. III; ax. IV, IX). Als Positives, als Vollkommenheit bestimmt die Realität auch LEIBNIZ (Theod. II, Anh. I, § 5). Die absolute Realität („*la réalité absolue*“) ist nur in den Monaden (s. d.). LOCKE erklärt: „*Real ideas are such as have a fondation in nature*“ (Ess. II, ch. 30, § 1). Nach BERKELEY existiert „*truly and really*“ nur die Seele, der Geist, während die Körper „*exist only in a secondary and dependent sense*“ (Siris, 266). Nach MENDELSSOHN kommen dem höchsten Wesen „*alle möglichen Realitäten im höchsten Grade zu*“ (Üb. d. Evid. S. 98).

KANT versteht unter „*empirischer Realität*“ die Objectivität (s. d.) eines Erkenntnisinhaltes, die Allgemeingültigkeit desselben, ungeachtet seiner „*transcendentalen Idealität*“ (s. d.), d. h. seiner bloß phänomenalen (s. d.) Wertigkeit (Krit. d. rein. Vern. S. 55 f., 62). „*Objective Realität*“, d. h. „*Beziehung auf einen Gegenstand*“ beruht auf dem Gesetze, „*daß alle Erscheinungen, sofern uns dadurch Gegenstände gegeben werden sollen, unter Regeln a priori der synthetischen Einheit derselben stehen müssen, nach welchen ihr Verhältnis in der empirischen Anschauung allein möglich ist, d. i. daß sie ebensowohl in der Erfahrung unter Bedingungen der notwendigen Einheit der Apperception, als in der bloßen Anschauung unter den formalen Bedingungen des Raumes und der Zeit stehen müssen, ja daß durch jene jede Erkenntnis allererst möglich werde*“ (l. c. S. 123). Realität ist eine der Kategorien (s. d.) der Qualität (l. c. S. 96). „*Realität ist im reinen Verstandesbegriffe das, was einer Empfindung überhaupt correspondiert; dasjenige also, dessen Begriff an sich selbst ein Sein (in der Zeit) anzeigt.*“ „*Da die Zeit nur die Form der Anschauung, mithin der Gegenstände als Erscheinungen ist, so ist das, was an diesen der Empfindung entspricht, die transcendentale Materie aller Gegenstände, als Dinge an sich (die Sachheit, Realität).*“ Das „*Schema*“ (s. d.) der Realität als der Quantität von etwas, sofern es die Zeit erfüllt, ist die „*continuierliche und gleichförmige Erzeugung derselben in der Zeit*“ (l. c. S. 146). — „*Alle äußere Wahrnehmung . . . beweiset unmittelbar etwas Wirkliches im Raume, oder ist vielmehr das Wirkliche selbst, und insofern ist also der empirische Realismus außer Zweifel, d. i. es correspondiert unseren äußeren Anschauungen etwas Wirkliches im Raume. Freilich ist dieser Raum selbst, mit allen seinen Erscheinungen, als Vorstellungen, nur in mir, aber in diesem Raume ist doch gleichwohl das Reale, oder der Stoff aller Gegen-*

stände der äußeren Anschauung, wirklich und unabhängig von aller Erdichtung gegeben, und es ist auch unmöglich, daß in diesem Raume irgend etwas außer uns (im transcendentalen Sinne) gegeben sein sollte, weil der Raum selbst außer unserer Sinnlichkeit nichts ist . . . Das Reale äußerer Erscheinungen ist also wirklich nur in der Wahrnehmung und kann auf keine andere Weise wirklich sein" (l. c. S. 317 f.). Wo Erkenntnis nicht möglich ist (im Felde des Übersinnlichen) gibt es nur noch praktische Realität in Bezug auf den sittlichen Willen (Krit. d. prakt. Vern. 1. Tl., 1. B., 1. Hptst.). — „*Das allgemeine Princip der Dynamik der materiellen Natur ist: daß alles Reale der Gegenstände äußerer Sinne, das, was nicht bloß Bestimmung des Raumes (Ort, Ausdehnung und Figur) ist, als bewegende Kraft angesehen werden müsse*" (Met. Anf. d. Naturwiss. S. 81). Vgl. Object, Raum, Zeit.

PLATNER erklärt: „*Alle Vorstellungen weisen zwar auf ein Object hin: einige aber nur ideal, andere real. Bei jenen kann ich denken, daß das Object nur in meiner Denkkraft sei, das sind bloße Ideen; bei diesen muß ich denken, daß es, außer der Denkkraft und unabhängig von ihr, bestehe*" (Log. u. Met. S. 78). BOUTERWEK nennt die praktische Realität „*Virtualität*" (s. d.). DESTUTT DE TRACY bemerkt: „*Etre voulant et être résistant c'est être réellement*" (Elém. d'idéol. I, ch. 8, p. 137). — Idealistisch deduciert die Kategorie der Realität aus dem Sich-setzen des Ich (s. d.) J. G. FICHTE. „*Alles, worauf der Satz A = A anwendbar ist, hat, inwiefern derselbe darauf anwendbar ist, Realität. Dasjenige, was durch das bloße Setzen irgend eines Dinges (eines im Ich gesetzten) gesetzt ist, ist in ihm Realität, ist sein Wesen*" (Gr. d. g. Wissensch. S. 12). „*Aller Realität Quelle ist das Ich. Erst durch und mit dem Ich ist der Begriff der Realität gegeben.*" „*Alle Realität ist tätig, und alles Tätige ist Realität. Tätigkeit ist positive (im Gegensatz gegen bloß relative) Realität*" (l. c. S. 62). Alle Realität (in diesem letzteren Sinne) entstammt der productiven Einbildungskraft. „*Die Einbildungskraft produciert Realität; aber es ist in ihr keine Realität; erst durch die Auffassung und das Begreifen im Verstande wird ihr Product etwas Reales*" (l. c. S. 192, 202). „*Ein Begriff hat Realität und Anwendbarkeit, heißt: unsere Welt — es versteht sich für uns, die Welt unseres Bewußtseins — wird durch ihn in einer gewissen Rücksicht bestimmt. Er gehört unter diejenigen Begriffe, durch welche wir Objecte denken*" (Syst. d. Sittenlehre, S. 71 f.). SCHELLING definiert: „*Reell ist . . ., was durch bloßes Denken nicht erschaffen werden kann*" (Syst. d. tr. Ideal. S. 42). Das Ich ist Princip der Realität, das Object hat „*abgeleitete Realität*" (l. c. S. 60). „*Die Realität der Empfindung beruht darauf, daß das Ich das Empfundene nicht anschaut, als durch sich gesetzt*" (l. c. S. 111). Im „*Absoluten*" ist Reales und Ideales identisch, eins. „*Alle Formen des Realen sind an sich und wahrhaft betrachtet auch Formen des Idealen, und umgekehrt*" (WW. I 6, 498 ff.). Nach L. OKEN ist alles Realwerden nur ein Extensivwerden der Idee (Lehrb. d. Naturphilos.) ESCHENMAYER betont: „*Das, was in der Wirklichkeit einer Welt gegeben ist, gehört immer noch zur Sphäre unserer Seele. Dies Reale ist nur die Kehrseite des Idealen in uns, und das eine bezieht sich auf das andere. Über beiden aber steht die Seele, und ihre ursprünglichsten Gleichungen und Proportionen, die innerhalb des geistigen Organismus bloß ideal sind, sind in einer Außenwelt in unendlich vielen Reflexen real geworden.*" Über Idealem und Realem hinaus liegt das Göttliche (Psychol. S. 119). G. M. KLEIN erklärt: „*Was wir sinnliche Erscheinungen oder endliche Realitäten nennen, kann nur*

insoweit real sein, als sie in der unbedingten Realität gewurzelt sind; was nebstdem ihnen noch zuzukommen scheint, kann nur Negation jener Realität, also nichts Reales sein“ (Beitr. zum Stud. d. Philos. S. 93). „*Was für die Vernunft unmittelbar gewiß und evident ist, das ist auch für sie real*“ (l. c. S. 43). „*Logisch real bezeichnet das bloß Denkbare, welches den Formen des Denkens gemäß zur Einheit des Bewußtseins verbunden wird. Diesem wird gewöhnlich entgegengesetzt das physisch Reale, ein Gegenstand des Empfindbaren. Ebenso werden die transcendentalen Grundsätze des Verstandes, welche allgemeine Erfahrungsgesetze aussagen, und die praktischen Wahrheiten, welche sittliche und politische Vorschriften ausdrücken, real genannt.*“ Die Vernunft-Realität ist das durch sich Notwendige, das Identische des Ideellen und Reellen (l. c. S. 43; vgl. J. J. WAGNER, Organ. d. menschl. Erk. S. 15 ff.). Nach H. RITTER ist das Reale „*das, wozu die Anknüpfungspunkte und Mittel für die Erkenntnis in der sinnlichen Anschauung uns vorliegen und was daher in den Formen unseres Denkens wirklich von uns erkannt werden kann*“ (Log. u. Met.). Bei HEGEL ist Realität eine (ontologische) Kategorie (Encykl.), ein Moment der dialektischen Begriffsentwicklung. Nach K. ROSENKRANZ hat das Dasein „*durch die in sich einfache Bestimmtheit als ein Was*“ Realität, d. h. „*die Kraft der unmittelbaren Selbstunterscheidung von der abstracten Ununterschiedenheit des Seins*“ (Syst. d. Wissensch. S. 17). „*Die Reellität ist die nach außen hin erscheinende Realität*“ (l. c. S. 18). CHALYBAEUS bemerkt: „*Die Realität ist eine einseitig objective ontologische Kategorie, die Wirklichkeit nimmt Bezug auf das Wissen*“ (Wissenschaftslehre S. 227; vgl. BRANISS, Syst. d. Met.[2], S. 251 ff.). — COUSIN erklärt: „*J'appelle réel tout ce qui tombe sous l'observation*“ (Du vrai, p. 32). Nach SCHOPENHAUER ist Realität „*das durch den Verstand richtig Erkannte*“ (W. a. W. u. V. I. Bd., § 6; vgl. Parerga I, 1.)

Nach HERBART fordert die Metaphysik, „*daß man alles, was nicht selbst real ist, auf ein Reales zurückführe; daß man, wo irgend etwas nicht das ist, was es scheint, es als Andeutung des ihm zugrunde liegenden Realen betrachte*“ (Lehrb. zur Einleit.[5], § 157, S. 288). LOTZE betont: „*Es existiert nicht Reales als solches, als Stoff . . ., es gibt vielmehr nur Realität, d. h. eine gewisse Weise der Existenz, darin bestehend, daß etwas als unabhängiger Mittelpunkt von Wirkungen sich darstellt, die es ausübt oder erleidet*“ (Med. Psychol. S. 147). „*Das aber, dem diese Form realer Existenz zukommt, ist immer zuletzt ein Ideales, nämlich jener qualitative Inhalt der Dinge, von dem wir voraussetzen, daß er dem Denken nicht undurchdringlich, sondern durch Gedankenbestimmungen erschöpfbar sei*“ (l. c. S. 147). „*Durch ihren Inhalt allein sind die Dinge das, was sie sind; dadurch, daß dieser Inhalt fähig ist, zu wirken und zu leiden und das beständige Element in einer veränderlichen Reihe von Erscheinungen zu bilden, dadurch sind die Dinge und unterscheiden sich als real von ihrem Abbild*“ (Mikrok. II[2], 158). Das Reale ist nichts anderes als „*die auf unbegreifliche Weise in der Form wirkungsfähiger Selbständigkeit gesetzte Idee*“ (l. c. S. 158 f.; vgl. Gr. d. Met. S. 30). Realität ist Für-sich-sein. Nach J. H. FICHTE heißt Realsein „*seinen Raum und seine Zeit erfüllen*“ (Psychol. I, 12). Realsein bedeutet erstens „*qualitativ Bestimmtsein und Existieren, Wirklichsein*“ und zweitens ist alles Reale „*sich quantitierend zufolge seiner Qualität*“ (ib.; vgl. Anthropol. S. 181). ULRICI definiert: „*Real ist nur, was unabhängig vom menschlichen Denken und Gedanken, gleichgültig gegen sein Gedachtwerden, also unserem Denken und Gedanken, ein An-sich-seiendes, Selbständiges ist*“ (Log. S. 393).

ÜBERWEG bemerkt: „*Nicht jedes in seiner Sphäre notwendige und berechtigte Denken sichert das Sein; aber das gesamte Denken mit Einschluß des erkenntnistheoretischen als des letzten und höchsten . . ., dies und erst dies erschließt dem Menschen die volle Erkenntnis der Realität*“ (Welt- u. Lebensansch. S. 80). A. DORNER betont, „*daß, wenn ein Begriff, den wir notwendig denken müssen, so beschaffen ist, daß er notwendig die Realität in sich schließt, daß ihm dann auch die notwendig gedachte Realität entspricht*“ (Gr. d. Religionsphilos. S. 19). Die Realität können wir durch die Kategorien (s. d.) erreichen (ib.). STEUDEL bestimmt: „*Tatsächliches Sein ist Realität oder Wirklichkeit. Real ist, was außerhalb des Denkens und unabhängig vom Denken ist*“ (Philos. I 1, 298 ff.; ähnlich TITTMANN, Aphor. S. 136). Nach STEINTHAL ist das Reale „*der absolute Abgrund unseres Denkens*“, „*die Grundlage der Erscheinung*“. Das Reale, sofern es nur erscheint, ist Natur (Zeitschr. f. Völkerpsychol. IX, 1876). Nach L. NOIRÉ ist die Bewegung „*das wahrhaft Reale aller Erscheinung*“ (Einl. u. Begr. ein. monist. Erk. S. 180). E. v. HARTMANN erklärt: „*Nur dadurch, daß ein Willensact mit den anderen in Opposition tritt und sie sich gegenseitig Widerstand leisten und beschränken, nur dadurch entsteht das, was wir Realität nennen*“ (Philos. d. Unb.[3], S. 535). DREWS bestimmt: „*Realität ist die unbewußte Einheit des Willens und der Idee. Ideellität ist die aus dieser Einheit herausgesetzte und in die Form des Bewußtseins gekleidete Idee*“ (Das Ich, S. 277). Das Reale kann nicht vom Ich aus bestimmt werden (l. c. S. 130). Nach WUNDT kommt den Begriffen zwar „*objective Realität*“, nicht aber „*dingliche Existenz*“ zu (Log. I, 419). Die Realität der Erfahrung ist die durch das Denken vermittelte und controllierte Form, in welcher wir die Objecte auffassen (l. c. I, 490). Nach L. DILLES ist die Außenwelt unser „*Balancebild*“, welches indirecte Data von den Dingen an sich gibt (Weg zur Met. S. 178). Wir haben vom Wesen der Realität ein indirectes Wissen (l. c. S. 31). Nach R. AVENARIUS ist die „*Sachhaftigkeit*“ ein Grundwert von „*E*“ (s. d.), d. h. von Aussageinhalten, abhängig von Änderungen des „*System C*“ (s. d.). Als „*Sache*“ kann nicht bloß ein Ding, sondern auch ein Schmerz u. dgl. gesetzt werden (Krit. d. rein. Erfahr. II, 63 ff.). Nach SCHUBERT-SOLDERN hat Realität (im weitesten Sinne) alles, sofern es „*in irgend welcher Beziehung gegeben*“ ist (Gr. ein. Erk. S. 53). — H. SPENCER erklärt: „*By reality we mean persistence in consciousness*“ (First Princ. § 46). Nach GREEN hat Wirklichkeit nur für ein Bewußtsein Bedeutung. Das Wirkliche bezieht sich auf ein allgemeines Bewußtsein, ein unendliches Subject. BRADLEY bemerkt: „*In thinking the subject is much more than thought. And that is why we are able to imagine that in thinking we find all reality*“ (Mind XIII, p. 370 ff.). „*Thought's relational content can never be the same as the subject, either as it appears or as it truly is. The reality that is presented is taken up in a form not adequate to its nature, and beyond which its nature must appear as an other. But . . . this nature is the nature thought wants for itself, which even as mere thinking it desires to have, and which, further, in all its aspects exists already within thought in an incomplete form*“ (l. c. p. 379; vgl. Appear. and Realit.); „*the presence of reality among its appearances in different degrees and with diverse values*“ (App. and Real. p. 550). Jede Erscheinung ist „*an appearance of reality*“. Vgl. BOSANQUET, Knowledge and Reality 1885 (auch J. WARD, Encycl. Brit. XX, 55 ff.), nach welchem die Wirklichkeit nichts Transcendentes, sondern ein System von Erfahrungsinhalten

ist. Vgl. L. Dauriac, Croyance et Réalité, 1889, und schon früher Renouvier, Essais I u. Nouv. Monadol.

Nach Natorp ist Realität *„Kraft der Geltung in der Erkenntnis“* (Socialpäd. S. 33). H. Cohen erklärt: *„Realität liegt nicht in dem Rohen der sinnlichen Empfindung und auch nicht in dem Reinen der sinnlichen Anschauung, sondern muß als eine besondere Voraussetzung des Denkens geltend gemacht werden.“* Sie ist eine besondere, von der der Wirklichkeit unterschiedene Kategorie (Princ. d. Infin. S. 14). Ein besonderer Grundsatz ist erforderlich, um die Empfindung zu objectivieren (l. c. S. 28). *„Daß ich ein Element selbst an und für sich setzen darf, das ist das Desiderat, welchem das Denkmittel der Realität entspricht“* (ib.). Realität bedeutet *„intensive Größe“* (l. c. S. 91). Die Realität liegt im Infinitesimalen (s. Unendlich). *„In den intensiven Größen sind diejenigen Realitäts-Einheiten gewährleistet, an welchen dynamische Beziehungen gestiftet und durch Differentialgleichungen berechnet werden können“* (l. c. S. 135; vgl. Log. S. 113 f.). Vgl. Object, Wirklichkeit, Sein.

Realiter s. Realität.

Realurteile s. Urteil (B. Erdmann).

Receptivität: Aufnahmsfähigkeit, leidentliche Empfänglichkeit im Unterschiede von der Spontaneïtät (s. d.). Nach Crusius ist sie *„die Beschaffenheit eines Objects, wodurch es eine Action anzunehmen und dasjenige, was dadurch verursachet wird, einigermaßen zu determinieren geschickt ist“* (Vernunftwahrh. § 67). Kant unterscheidet scharf zwischen der Receptivität des Geistes als dessen Fähigkeit, durch Affection (s. d.) seitens der Dinge Vorstellungen zu erhalten, von der Spontaneität (s. d.) des Bewußtseins (Krit. d. rein. Vern. S. 48). J. H. Fichte betont u. a., *„daß die Seele auch in den Zuständen scheinbarer Receptivität niemals bloß passiv sich verhalte“* (Psychol. II, 6). Vgl. Activität, Passivität.

Recepts sind bei Romanes (Ment. Evol. in Man, ch. 3 f., p. 68 ff.) u. a. *„generic ideas“*, primäre Gemeinvorstellungen.

Recht s. Rechtsphilosophie.

Rechtspflichten s. Pflicht.

Rechtslehre bildet bei Kant mit der *„Tugendlehre“* die beiden Abteilungen der *„Metaphysik der Sitten“*.

Rechtsphilosophie ist die Wissenschaft vom Wesen, von der Idee des Rechtes, die Wissenschaft vom Rechtsbegriffe als solchem in seiner allgemeinen, typischen Bedeutung und von den aus ihm sich ergebenden Folgerungen und Anwendungen, auf Grundlage der Rechtsgeschichte, Völkerpsychologie, Sociologie. Die Rechtsphilosophie hat das Wesen, die Idee des Rechtes aus dem Rechtsbegriffe selbst zu deducieren und sowohl die Wurzel desselben in dem vernünftigen Willen, in dem rechtsetzenden Vernunftwillen, als auch in den menschlich-socialen Verhältnissen aufzusuchen und genetisch zu verfolgen (Vereinigung der historisch-comparativen mit der *„speculativen“*, mit der philosophischen, erkenntniskritischen Methode). Historisch-sociologisch zeigt sich als Vorstufe des (Gesetzes-) Rechtes Sitte und Brauch, bezw. Religion. Das Bedürfnis nach fester Regulierung der socialen Verhältnisse in größeren

Gemeinschaften zeitigt das positive, codificierte Recht. An diesem arbeiten Gesamtgeist und Einzelgeist (*„Gesetzgeber“*) im Vereine; letzten Endes ist aber das Recht ein sociales Gebilde. Die (erst triebhaft-unbewußt, später willkürlich-bewußt-reflexiv wirksame) Idee des Rechtes ist die Regelung der Verhältnisse in der Gemeinschaft unter dem Gesichtspunkt der möglichsten Harmonie der Interessen, der Ordnung der äußeren Beziehungen zwischen den Gesellschaftsmitgliedern, der Beziehungen dieser zum socialen Ganzen, endlich der intersocialen Beziehungen (Völkerrecht). Bindung und (dadurch) zugleich Sicherung der Actionsfreiheit der Individuen zum Zwecke des Bestandes und der Entwicklung sowohl der Individuen selbst als der Gesamtheit liegt im Rechtsbegriffe. Objectiv ist das Recht der Inbegriff der Gesetze, der unbedingt zu befolgenden Willenssatzungen der socialen Gemeinschaft, des Staates, subjectiv die Befugnis zu Handlungen im Sinne dieser Gesetze, womit als Correlat Rechtspflichten verbunden sind. Das *„richtige“* Recht ist das der Rechtsidee, der rechtsetzenden Vernunft gemäße Recht, die Norm bei der Beurteilung des concreten Rechtes. Das Rechtsbewußtsein ist ein Product der Rechtsentwicklung, hat aber als apriorischen Factor das Bedürfnis und Postulat nach Gerechtigkeit im Sinne des *„sachgemäßen“*, den natürlichen Grundtrieben und den Verhältnissen des Menschen Rechnung tragenden Verhaltens (primitives *„Rechtsgefühl“* schon beim Kinde). Ursprünglich sind Recht, Sitte, Sittlichkeit, Religion noch ungeschieden, später differenziert sich das Recht als besonderes Gebilde, ohne sich aber ganz von den übrigen socialen Gebilden (auch von der Wirtschaft) unabhängig zu machen, wie es auch auf sie zurückwirkt. Das (positive) Recht hat seine besonderen Gesichtspunkte der Beurteilung, hat aber seine schließliche höchste Instanz in der rechtlich-sittlichen Vernunft und im Societätsgedanken überhaupt. — Mit der Rechtsphilosophie wird gewöhnlich verbunden die Staatsphilosophie, welche (nach ähnlicher Methode) Wesen, Ursprung, Entwicklung des Staates untersucht. Der Staat geht aus ursprünglichen *„Gentilgenossenschaften“* hervor, kann aber historisch auch durch Unterwerfung, Vertrag u. s. w. entstehen. Gegenüber dem primitiveren Zustande der Gentilgenossenschaft bedeutet er eine (vom Zwang allmählich zur größeren Freiheit des Culturstaates gehende) Organisation der Gesellschaft unter festen Gesetzen, unter einer einheitlichen Regierung und Verwaltung. Recht und Staat sind sowohl *φύσει* (von Natur) als *θέσει* (durch Satzung), sie sind sowohl Mittel als Zweck. Einseitigkeiten enthalten die (extrem) religiöse (theologische) Staatstheorie (STAHL u. a.), die Machttheorie (KALLIKLES, THRASYMACHUS, POLUS, L. v. HALLER, GUMPLOWICZ u. a.), die Vertragstheorie (EPIKUR, HOBBES, ROUSSEAU u. a.), die organische Theorie (PUCHTA, BLUNTSCHLI, KRAUSE, HEGEL u. a.).

Während bis zum Beginn der Neuzeit das Recht in der Regel theoretisch in enger Beziehung zur Ethik und Religion behandelt wird, findet in der späteren Rechtsphilosophie die Scheidung der Gebiete statt, nicht ohne daß in noch späterer Zeit die Einheit wieder betont wird.

Ansätze zur Rechtsphilosophie finden sich schon bei den älteren griechischen Philosophen. Nach HERAKLIT ist das Gesetz (s. d.), das die Welt regiert, auch als Staatsgesetz aufs höchste zu achten, zu beschützen: *μάχεσθαι χρὴ τὸν δῆμον ὑπὲρ νόμου ὅκωσπερ τείχους* (Diog. L. IX, 2; vgl. Clem. Alex., Strom. IV, 478 b). Über die beste Staatsverfassung äußert sich schon der (Pythagoreer?) PHALEAS, der eine Art Communismus verlangt: *ἴσας εἶναι τὰς κτήσεις τῶν*

πολιτῶν (Aristot., Polit. II 7, 1266a 40). — Die fürderhin oft wiederholte Auffassung des Rechtes als einer nicht ursprünglichen, sondern conventionellen Einrichtung (*θέσις*) soll schon ARCHELAUS gehabt haben. Bei verschiedenen Sophisten (s. d.) ist sie ausgesprochen. Nach HIPPIAS ist das Gesetz der Tyrann des Menschen, der Naturwidriges mit sich bringt: *ὁ δὲ νόμος τύραννος ὢν τῶν ἀνθρώπων, πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται* (Plat., Prot. 337 D). Die Gesetze sind wandelbar (Memor. IV, 4). POLUS, THRASYMACHUS, KALLIKLES halten das Recht für eine Satzung der Starken, Mächtigen zu ihrem Nutzen (*τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος ξυμφέρον*, Plat., Rep. 344 C); die Schwachen haben das Recht zu ihrem Schutze vor Willkür angenommen (Plat., Gorg. 483 B, C, 466 B, 471 A, 491 E; Rep. 338 C). Nach LYKOPHRON ist das Gesetz *ἐγγυητὴς τῶν δικαίων* (Arist., Polit. III 9, 1280b 11; vgl. Rhet. III, 3). Die Relativität des Rechtes soll PROTAGORAS ausgesprochen haben (Plat., Theaet. 167 C; vgl. Prot. 320 C squ.). Den Gedanken des Naturrechtes hat schon ALKIDAMAS gehabt (Arist., Rhet. I 13, 1373b 18).

Die Göttlichkeit, Unbedingtheit des Gesetzes betont SOKRATES (Xenoph., Memor. IV, 4, 12 squ.). Dem Verständigen (*ἐπιστάμενος*) kommt die Herrschaft zu (l. c. III, 9, 10; III, 6, 14). Der Herrscher soll die Beherrschten glücklich machen (l. c. III, 2, 4). Den Kosmopolitismus lehren die Cyniker (s. d.), nach welchen die sittlichen Gesetze über den politischen stehen: *τὸν σοφὸν οὐ κατὰ τοὺς κειμένους νόμους πολιτεύεσθαι, ἀλλὰ κατὰ τὸν ἀρετῆς* (Diog. L. VI, 11; VI, 63: *κοσμοπολίτης*). Rückkehr zum Naturzustand ist erwünscht. — Auf eine ethische Basis stellt die Staatslehre PLATO. Der Staat hat seinen Ursprung in den Bedürfnissen der Menschen (*ποιήσει δὲ αὐτήν, ὡς ἔοικεν, ἡ ἡμετέρα χρεία*, Rep. II, 369 C), in dem Bedürfnisse nach socialem Anschluß (*γίγνεται . . . πόλις, ὡς ἡγῶμαι, ἐπειδὴ τυγχάνει ἡμῶν ἕκαστος οὐκ αὐτάρκης, ἀλλὰ πολλῶν ἐνδεής* (l. c. 369 B; vgl. 369 C). Der Staat ist etwas Organisches, er ist der Mensch im großen. Die Arbeitsteilung im (Ideal-) Staate ist nach dem Muster der drei Seelenteile und der Cardinaltugenden (s. d.) beschaffen. Es ergeben sich so der Stand der Herrscher, der der „*Wächter*“ (Krieger), der der Handwerker und Bauern (Rep. 368 squ.). Herrscher sollen die Weisen, die Philosophen, oder die Herrscher sollen weise sein, dem Dienste der Ideenweisheit leben und nach ihr handeln (Rep. V, 473; vgl. IV, 441 squ.). Zweck des Staates ist die sittliche Erziehung der Bürger zu ihrer eigenen Glückseligkeit und zum Wohl der Gesamtheit. Um dem Egoismus zu steuern, soll es bei den zwei oberen Ständen kein Privateigentum geben. Die Kindererziehung ist (für die oberen Stände) eine staatliche und für den Staat. Wissenschaftliches und künstlerisches Leben unterliegt staatlicher Regulierung (vgl. die zweite Staatsform in den „*Leges*“ (*Νόμοι*). Ethisch begründet das Staatswesen auch ARISTOTELES. Das Recht ist die Ordnung der politischen, socialen Gemeinschaft: *ἡ γὰρ δίκη πολιτικῆς κοινωνίας τάξις ἐστίν* (Polit. I, 2). Der Mensch ist ein sociales Wesen (*ζῷον πολιτικόν*, ib.). Der Staat ist ein Naturproduct; um des Lebens willen entstanden (*ἀνάγκη δὴ πρῶτον συνδυάζεσθαι τοὺς ἄνευ ἀλλήλων μὴ δυναμένους εἶναι* (Polit. I 2, 1252a 26), soll er dem sittlichen, guten Leben dienen (*γινομένη μὲν οὖν τοῦ ζῆν ἕνεκα, οὖσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν*, Polit. I, 2; VII, 8). Der Staat ist *πόλεως τάξις τῶν τε ἄλλων ἀρχῶν καὶ μάλιστα τῆς κυρίας πάντων* (Polit. III 6, 1278b 6). Er hat vor dem Einzelnen das Prius. Historisch geht er aus dem Zusammenschluß von Familien und Gemeinden hervor (Polit. I 2, 1253a 29). Dem vollkommenen Leben dient der

Staat (Polit. III 9, 1280b 29). Die Sklaverei ist (infolge der Inferiorität eines Teiles der Menschen, insbesondere der *„Barbaren“*) etwas Natürliches, zu Billigendes (Polit. I 5; V 4, 1253b 30). Die Verfassung des Staates soll entsprechend den Verhältnissen sein. Die beste Verfassung ist die dem Gemeinwohl und der Sittlichkeit dienende (Eth. Nic. II 1, 1103b 3 squ.). Richtige (*ὀρθαί*) Staatsverfassungen sind *βασιλεία, ἀριστοκρατία, πολιτεία* (oder Timokratie), fehlerhafte (*ἡμαρτημέναι*) *τυραννίς, ὀλιγαρχία, δημοκρατία* (Polit. III, 7 squ.; aristokratisches Princip: III, 13; Über Erziehung: VIII, 1 squ.). Die Stoiker lehren, infolge der Weltvernunft, die in allen Menschen lebt, gebe es nur ein Recht, einen Staat; alle Menschen sind Mitbürger des Universalstaates, zu dem auch die Götter gehören (vgl. SENECA, Ep. 47, 31; De benef. IV, 18; De otio, 31; CICERO, De fin. III, 20, 30; MUSONIUS RUFUS: *Κοινὴ πατρὶς ἀνθρώπων ἁπάντων ὁ κόσμος ἐστίν* (Stob., Floril. 40, 9; MARC AUREL, In se ips. IV, 4; VI, 44; IX, 23; II, 1; VII, 13). Der Mensch ist *φύσει* zur Gemeinschaft bestimmt, er kann nur in der Gesellschaft bestehen (Diog. L. VII 1, 131). Das Recht ist göttlichen Ursprungs (*ἐκ τοῦ Διός*, Plut., De Stoic. rep. 9), ist in der Vernunft (*ὀρθὸς λόγος*) gegründet (l. c. 35). Die Strafe betreffend, bemerkt SENECA: *„Nemo prudens punit, quia peccatum est, sed ne peccetur“* (De ira I, 16). CICERO spricht vom natürlichen Geselligkeitstrieb des Menschen (*„naturalis quaedam quasi congregatio“*) (De rep. I, 1, 25). Die *„civitas“* ist eine *„constitutio populi“* (l. c. I, 1, 26). Die gemischte Staatsform ist die beste (l. c. I, 1, 29). Es gibt eine *„lex naturae“*, *„nata lex“* (l. c. II, 1 squ.; III, 113; Tusc. disp. I, 13, 30; Pro Milone, 4, 10). Der Begriff des *„Naturrechts“* (Vernunftrechts) wird von der römischen Rechtswissenschaft recipiert. Diese bestimmt das Naturrecht (auch *„ius gentium“* genannt) als das, *„quod natura omnia animalia docuit“*. *„Quod naturalis ratio apud omnes homines constituit, id apud omnes gentes peraeque custoditur vocaturque ius gentium quasi quo iure omne utantur“* (Inst. I, 2, 2). Dem *„ius naturale“* nach werden alle Menschen frei geboren (Inst. II, 1, 2). Vom Naturrecht ist auch bei AMBROSIUS die Rede: *„lex naturae, quae nos ad omnem stringit humanitatem, ut alter alteri tanquam unius partes corporis invicem deferamus“* (De officiis minist. I, 211). — Aus dem Nutzen für die Individuen leitet die Societät EPIKUR ab. Staat und Recht beruhen auf Convention aus utilitaristischen Motiven, zum Zwecke des Schutzes gegen Übergriffe: *τὸ τῆς φύσεως δίκαιον ἐστι σύμβολον τοῦ συμφέροντος εἰς τὸ μὴ βλάπτειν ἀλλήλους μηδὲ βλάπτεσθαι . . . Οὐκ ἦν τι καθ' ἑαυτὸ δικαιοσύνη, ἀλλ' ἐν ταῖς μετ' ἀλλήλων συστροφαῖς, καθ' ὁπηλίκους δήποτ' ἀεὶ τόπους συνθήκη τις ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν μηδὲ βλάπτεσθαι* (Diog. L. X, 150 squ.; Cicer., De fin. II, 25, 80; Sen., Ep. 19, 10; vgl. LUCREZ, De nat. rer. 947 squ.).

Eine gegenüber dem Gottesreiche und dem göttlichen Gesetz geringere Wertung des Staatswesens bringt das Christentum in die mittelalterliche Philosophie. Für AUGUSTINUS ist der irdische Staat eine inferiore Institution, deren einziger Zweck die Verringerung des allem Irdischen anhaftenden Bösen sein kann (De civ. Dei XIV, 28; XV, 7; XIX, 5; XXI, 19, 17; De lib. arb. I, 6). — Nach THOMAS ist der Mensch *„naturaliter homo sociale“* (Contr. gent. III, 117; Sum. th. II, 1, 90). Ein Gesetz ist *„quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata“* (Sum. th. II, 90, 4). *„Lex aeterna“* ist *„ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens“* (l. c. II, 91, 1). Die *„lex naturalis“* ist *„participatio*

legis aeternae in rationali creatura" (l. c. II, 91, 2; vgl. De regim. princ. I, 1 squ.; ähnlich Suarez, De legib. 1612, II, 5). — Die Auffassung des Staates als einer der Kirche coordinierten, ja superordinierten, einer gottgewollten Institution hegt schon Dante (De monarchia).

Die neuere Zeit betont die Idee des Naturrechts, das bald als das in der menschlichen Natur (Vernunft) wurzelnde, bald als das „*Recht*" des „*Naturzustandes*" bestimmt wird. Nach Melanchthon ist das Gesetz die Regel der göttlichen Gerechtigkeit (Epit. philos. mor. p. 4). Das Naturrecht ist dem Menschen von Gott eingepflanzt (l. c. p. 152). In den zehn Geboten sind die natürlichen Gesetze dargelegt (l. c. p. 117). Das Naturrecht ist fest, das positive Recht veränderlich. Oldendorp definiert: „*Lex est notitia naturalis a deo nobis insita, ad discernendum aequum ab iniquo*" (Iur. natur., gent. et civil. εἰσαγωγή 1539, II). Aus der Natur des Menschen will das Recht auch Nicolaus Hemming erklären (De lege naturae apodictica methodus, 1577). B. Winkler erklärt, „*iustitiam et ius a sanctissimo deo per rationem et naturam ad nos descendere*" (Princ. iuris 1615, Ep. dedic.). Der göttliche Wille ist das Princip des Rechts (l. c. I, 4), daneben die Vernunft des Menschen (l. c. I, 9). Das Naturrecht ist allen Menschen eingepflanzt (l. c. III, 6). Weniger bedeutend sind die Schriften von Lessius (De iustitia et iure), Stephani (Methodica tractatio de arte iuris), Meissner (De legibus). — Nach Dominius Soto ist das Naturgesetz dem Menschen ursprünglich (De iure et iustitia 1594, I, 4, 2). „*Ius seu iustum idem est quod aequale et adaequatum*" (l. c. III, 1, 2). „*Ius naturale est illud, quod ex rerum ipsa natura adaequatum est et alteri commensuratum*" (l. c. III, 1, 2). Molina führt das Recht auf Gott zurück. Das „*ius naturale*" ist das Recht, welches die Natur den Menschen gelehrt hat (De iustitia et iure, 1593). Die Natürlichkeit des socialen Zustandes lehrt Mariana (De rege et regis iust. 1598, I, 1). Tyrannenmord ist unter Umständen zulässig (l. c. I, 6).

Den Begriff des Völkerrechts erörtert schon Albericus Gentilis (De iure belli). Das Völkerrecht ist „*particula divini iuris*", gehört der Natur an (l. c. I, 1). Das „*ius naturale*" ist „*instinctus naturae, qui itidem immutabilis*" (l. c. III, 2). Die Natur hat den Menschen sociabel gemacht (l. c. I, 15). „*A natura bellum esse nullum*" (ib.). Das Völkerrecht behandelt auch Hugo Grotius, der eine Naturrechtstheorie gibt. Die Menschen haben einen „*appetitus societatis*" (De iure belli et pacis, Proleg.). Es gibt: 1) ius divinum, 2) ius humanum: a. ius naturae, b. ius civile, c. ius gentium (naturale, voluntarium). „*Ius est qualitas moralis personae completus ad aliquid iuste habendum vel agendum*" (l. c. I, 1, 4). Quelle des Naturrechts ist die menschliche Natur, die uns zur Geselligkeit treibt (l. c. Proleg.). Da aber die dem Naturrecht zugrunde liegenden Principien uns von Gott anerschaffen sind, so beruht das Naturrecht auf dem göttlichen Willen (ib.). Das Naturrecht geht aus der vernünftigen Natur des Menschen hervor, ist das, was als der vernünftigen und socialen Natur gemäß erkannt wird (l. c. I, 10, 1). Das Naturrecht bildet die Grundlage des positiven Rechtes (l. c. I, 1, 14). Ersteres ist unveränderlich (l. c. I, 1, 10). Letzteres („*ius voluntarium*": „*ius humanum*", „*ius divinum*", I, 1) setzt schon den Staat voraus, den Nutzen desselben. Der Staat ist „*coetus perfectus liberorum hominum, iuris fruendi et communis utilitatis causa sociatus*" (l. c. I, 1). Der Staat beruht auf dem Willen der Menschen, auf

Satzung. Nach SELDEN ist das Naturrecht das Recht des göttlichen Willens (De iure naturali et gent. 1665, C. 8).

Nach HOBBES ist das (subjective) Recht „*libertas, quam quisque habet facultatibus naturalibus secundum rectam rationem utendi*“ (De cive I, 7). Das „*ius naturale*“ ist „*libertas, quam habet unusquisque potentia sua ad naturae suae conservationem suo arbitrio utendi et per consequens illa omnia, quae eo videbuntur tendere, faciendi*“ (Leviath. I, 14). Der egoistische Trieb der Selbsterhaltung bedingt eine nicht ursprüngliche, sondern conventionsmäßige Entstehung des Staates. Im Naturzustande sind alle gleich, jeder hat ein Recht auf alles. Der Naturzustand muß, da hier „*homo homini lupus*“, zum „*bellum omnium contra omnes*“ führen (De cive, I, 11 ff.; Leviath. II, 17). Der Naturzustand ist ein „*status hostilis*“ (De cive, C. 5). Die natürlichen Gebote, die der Vernunft („*rectae rationis*“), bewahren vor diesem Zustande. Nicht aber ein socialer Trieb: „*Omne igitur societas vel commodi causa vel gloriae, hoc est sui, non sociorum amore contrahitur*“ (De cive I, 2). Der Staat kommt durch Vertrag, durch Verzicht der einzelnen auf ihre absolute Freiheit zustande (Leviath. II, 17). Der Staat (der „*Leviathan*“, der alles verschlingt) ist ein „*corpus politicum*“, eine Einheit, „*homo artificialis*“, eine Person mit absoluter Macht: „*Civitas persona una est, cuius actionum homines magno numero per pacta mutua uniuscuiusque cum unoquoque, fecerunt se autores; eo fine, ut potentia omnium arbitrio suo ad pacem et communem defensionem uteretur*“ (l. c. II, 17). Der Staat dient dem Schutz und dem Wohle der Menschen: „*Salus populi suprema lex.*“ Absolute, ungeteilte Gewalt der Regierung ist notwendig (Leviath. II, 18; De corp. polit. II, 8). Alles ist dem Staate unterzuordnen, auch Religion und Kirche: Die Strafe dient der Abschreckung. Die absolute Monarchie verteidigt (auf patriarchalischer Grundlage) ROBERT FILMER (Patriarcha, 1665). — Die unbeschränkte Gewalt des Fürsten, der in einem verderbten Staate alle Mittel anwenden darf, befürwortet schon MACCHIAVELLI (Il Principe; Discors.). Durch Gesetze werden die Menschen gut gemacht (Disc. mor. II). Den Macchiavelli bekämpft J. BODIN, er definiert den Staat als „*familiarum rerumque inter eas communium summa potestate ac ratione moderata multitudo*“. Er begründet den Begriff der Souveränität, der absoluten, permanenten Herrschaft des Gemeinwesens. Der Souverän ist nur Gott Rechenschaft schuldig, wenn er auch die Souveränität vom Volke hat, das sich dieser begeben hat. Die Erb-Monarchie ist die beste Regierungsform (De republ.; Colloqu. heptaplom.). — Verwandt mit der Lehre des Hobbes sind die politischen Theorien des SPINOZA. Unter dem „*ius naturae*“ versteht er „*ipsas naturae leges, seu regulas, secundum quas omnia fiunt, hoc est, ipsam naturae potentiam*“ (Tract. polit. C. 2, § 4). Im Naturzustande ist Gesetz, was die Individuen ihrer Natur gemäß tun (vgl. Tract. theol.-pol. C. 16). Jedes Ding hat so viel Recht, als es Macht hat, zu sein und zu handeln (l. c. C. 16; Tract. polit. C. 2). Von Natur sind die Menschen Feinde („*sunt homines ex natura hostes*“, Tract. polit. C. 2, § 14). Die Furcht vor Einsamkeit und die Not des Lebens treibt die Menschen zur Gesellschaft („*statum civilem homines natura appetere*“, Tract. polit. C. 6). Durch Vertrag kommt der Staat zustande (ib.), durch Übertragung der Macht auf Herrschende, damit Frieden, Wohlfahrt aller entstehen. „*Illud imperium optimum esse, ubi homines concorditer vitam transigunt*“ (l. c. C. 5, § 5). Im Staate soll Gewissensfreiheit bestehen. „*Existit unusquisque summo naturae iure, et consequenter summo naturae iure unusquisque ea agit, quae ex*

sua naturae necessitate sequuntur; atque adeo summo naturae iure unusquisque iudicat, quid bonum, quid malum sit, suaeque utilitati ex suo ingenio consulit, seseque vindicat, et id, quod amat conservare, et id, quod odio habet, destruere conatur. Quod si homines ex ductu rationis viverent, potiretur unusquisque hoc suo iure absque ullo alterius damno. Sed quia affectibus sunt obnoxii, qui potentiam seu virtutem humanam longe superant, ideo saepe diversi trahuntur atque sibi invicem sunt contrarii, mutuo dum auxilio indigent. Ut igitur homines concorditer vivere et sibi auxilio esse possint, necesse est, ut iure suo naturali cedant et se invicem securos reddant, se nihil acturos, quod possit in alterius damnum cedere . . ., nempe quod nullus affectus coerceri potest, nisi affectu fortiore et contrario affectui coercendo, et quod unusquisque ab inferendo damno abstinet timore maioris damni. Hac igitur lege societas firmari poterit, modo ipsa sibi vindicet ius, quod unusquisque habet, sese vindicandi et de bono et malo iudicandi; quaeque adeo potestatem habeat communem vivendi rationem praescribendi, legesque ferendi, easque non ratione, quae affectus coercere nequit, sed minis firmandi. Haec autem societas legibus et potestate sese conservandi firmata civitas appellatur, et qui ipsius iure defenduntur cives" (Eth. IV, prop. XXXVII, schol. II).

Die Volkssouveränität, auch dem Herrscher gegenüber lehren die „*Monarchomachen*" LANGUET (Jun. Brutus), HOTOMANUS (Monarchomach.), BUCHANAN (De iure regni), auch BELLARMIN, MARIANA u. a. Auch JOH. ALTHUSIUS. Der Staat ist „*universalis publica consociatio, qua civitates et provinciae plures ad ius regni habendum, constituendum, exercendum et defendendum se obligant*". Die Volksgemeinschaft ist Träger der „*maiestas*". Die Beamten sind „*magistri*" des Volkes. Der „*summus magister*", der Herrscher, ist auch an die Gesetze gebunden, die durch Ephoren überwacht werden (Polit.). Für die Volksfreiheit plädiert JOHN MILTON (Defensio pro populo anglico).

Gegen die Verteidigung des Absolutismus (besonders durch Filmer) wendet sich LOCKE. Der Naturzustand ist „*a state of perfect freedom to order their actions and dispose of their possessions and persons, as they think fit, within the bounds of the law of nature*" (WW. V, B. II, ch. 2, § 4). Nicht Willkür, sondern Natur- und Vernunftgesetz herrschen hier (l. c. § 5 ff.); Naturzustand ist nicht Kriegszustand (l. c. ch. 3, § 19). Zur Erreichung größerer Sicherheit und Zuträglichkeit ernennen die Menschen einen Richter und Herrscher. Zweck des Staates ist die Erhaltung der persönlichen Freiheit, des Lebens, Eigentums u. s. w. (l. c. II, ch. 8 ff.). Das Volk hat Souveränität, es übt durch eine Corporation (Parlament) die gesetzgebende Gewalt aus, denn die Freiheit der Natur wird im Staate nicht aufgegeben (l. c. II, ch. 11). Die Teilung der Gewalten (powers) bedingt die Unterscheidung der legislativen, executiven, föderativen Gewalt (l. c. ch. 12, § 134 ff.). Das öffentliche Wohl ist höchstes Gesetz. Religiöse Toleranz wird gefordert, Staat und Kirche sind verschiedene Dinge (Letter for toleration). Den Constitutionalismus betont auch ALGERNON SIDNEY (Discourses concern. government, 1698). Der Herrscher kann von der Volksgemeinschaft zur Rechenschaft gezogen werden (l. c. I, 2). Tyrannen dürfen hingerichtet werden (l. c. I, 3 ff.). Die gemischte Verfassung ist die beste (l. c. II, 30). — Den Constitutionalismus stellt als Verfassungsmuster auf MONTESQUIEU (Esprit des lois XI, 5). Politische Freiheit gedeiht am besten in einer constitutionellen Monarchie (l. c. XI, 4). Die Teilung der Gewalten wie bei Locke (l. c. XI, 6). Gesetze sind, allgemein, „*les rapports*

nécessaires qui dérivent de la nature des choses" (l. c. I, 1). Die Naturgesetze „*dérivent uniquement de la constitution de notre être*" (l. c. I, 2). Die Rechtsgesetze sind vom geographischen Milieu abhängig (s. Sociologie). Die bessere Verfassung ist jene, „*dont la disposition particulière se rapporte mieux à la disposition du peuple, pour lequel il est établi*" (l. c. I, 3).

Eine Reihe von Philosophen betont den selbständigen socialen Trieb des Menschen als Quelle der Societät und Gesetzlichkeit. So CUMBERLAND, der die verpflichtende Kraft der Gesetze der Natur lehrt (De legib. natur.). Diese verlangen die Förderung des allgemeinen Wohles (l. c. C. 1 ff.). Dieses ist auch im Staate höchstes Gesetz (ib.). Das Gesetz der Natur ist „*propositio a natura rerum ex voluntate primae causae menti satis aperte oblata vel impressa, quae actionem agentis rationalis possibilem communi bono maxime deservientem indicat et integram singulorum felicitatem exinde solum obtineri posse*" (l. c. 5, § 1). Grundgesetz der Natur ist, „*quaerendum esse commune rationalium bonum*" (l. c. C. 5, § 57). Hier sind ferner aufzuzählen: SHAFTESBURY, CLARKE, WOLLASTON, BUTLER, HUTCHESON, HUME (kein Staatsvertrag; allgemeines Wohl = Staatsprincip, Inquir. conc. the princ. of morals), SMITH, PALEY, FERGUSON u. andere Ethiker (s. Ethik, Sittlichkeit).

Unter den Naturrechtslehrern nimmt eine der ersten Stellen PUFENDORF ein. Ein Gesetz ist ihm „*norma rationalis actionum*" (Elem. iurispr. univ. I, def. 13, § 9). Das natürliche Recht fließt aus der menschlichen Natur. Es ist das Gesetz, „*quae cum rationali natura hominis ita congruit, ut humano generi honesta et pacifica societas citra eandem constare nequeat*" (De off. hom. II, 1, 2, § 16). Es kann erkannt werden durch „*rationis homini congenitae lumen*" (ib.). Der (nur fictive) absolute Naturzustand ist in Wirklichkeit schon ein gemäßigter (l. c. II, 2, 1; De iure nat. VIII, 2, 1). Ein Krieg aller gegen alle bestand nicht (l. c. VIII, 2, 2). Aus Selbsterhaltungsgründen mußte der Mensch gesellig sein (l. c. VIII, 1 ff.). Gott hat den Menschen so geschaffen, daß er die Neigung zur Gesellschaft hat (De offic. hom. II, 1, 3). Die Unzuträglichkeiten des Naturzustandes führen, durch Vertrag, zum Staat (De iure nat. VIII, 7, 1 f.). Dieser ist „*persona moralis composita*" mit einem Willen (ib.). „*Salus populi suprema lex*" (De offic. II, 2, 11). Die Strafe dient der Abschreckung (l. c. II, 13). Die Unzuträglichkeit des Naturzustandes betont GASSENDI (Animadvers. in dec. libr. Diog. Laërt. 1649), der ebenfalls die Vertragstheorie aufstellt (Philos. Epic. III, 25 squ.). Naturrechtslehrer sind auch D. MEVIUS (Prodrom. iurisprud. gent. communis 1657) und S. RACHELIUS (De iure nat. et gent. 1676). Auf den göttlichen Willen führt das Recht zurück V. ALBERTI, welcher lehrt, „*ius naturae pertinere ad reliquias imaginis divinae*" (Compend. iur. natur. 1678, Praef., p. 10). „*Ius naturale est dictatum rectae rationis . . . indicans, actui alicui ex eius convenientia aut disconvenientia cum ipsa natura rationali inesse moralem turpitudinem aut honestatem moralem, ac consequenter ab autore naturae deo talem actum aut vetari aut praecipi*" (l. c. II, § 14). Ähnlich lehrt SECKENDORF, nach welchem das natürliche Recht ein Gebot der rechten Vernunft ist, welches sagt, was Gott vom Menschen verlange (Teutsche Reden 1691, I, § 5 ff.; vgl. JAC. THOMASIUS, Philos. pract. 1689). — Nach LEIBNIZ ist Recht eine moralische Macht („*quaedam potentia moralis*"). Es gibt drei Grade des Naturrechts: „*ius strictum, aequitas, pietas*" (l. c. II, § 74). Ersteres ist das Recht des Krieges und des Friedens. Sein Gebot ist: „*Neminem laedere*" (l. c. § 74). Die Billigkeit (aequitas), „*duorum pluriumve*

ratio vel propositio consistit in harmonia seu congruentia" (l. c. § 75). Ihr Gebot: „*Suum cuique tribuere*" (ib.). Das Gebot der „*Pietät*" ist: „*Honeste vivere*" (l. c. § 76; Erdm. p. 118). Die Gesetzgebung dient dem Staatsnutzen, Staatsprincip ist das Volkswohl (ib.; vgl. Deutsche Schriften I, S. 414 ff.). Die Gerechtigkeit gehört zu den ewigen Wahrheiten (Erdm. p. 670). Nach CHR. THOMASIUS ist eine Gesellschaft „*unio plurium personarum ad certum finem*" (Instit. iurispr. divin. III, 1, 1, § 91). Außer der Gesellschaft ist kein Recht: „*In societate est ius*" (l. c. § 101 squ.). Das Naturrecht ist das unmittelbar aus Gott entspringende Recht (III, 2, 2). „*Lex . . . est voluntas legislatoris, et legum omnium fons est voluntas divina*" (l. c. III, 1, 2, § 83). Das Naturrecht ist unveränderlich (l. c. § 98). Die Geselligkeit ist dem Menschen zu seinem Glücke von Gott eingepflanzt (l. c. III, 1, 4, § 55). Die Summe des Naturgesetzes ist: „*Fac ea, quae necessario conveniunt cum vita hominis sociali, et, quae eidem repugnant, omitte*" (l. c. § 64). Hauptzweck des Staates ist die Eudämonie (l. c. III, 3, 6, § 4), er ist „*persona moralis composita, cuius voluntas ex plurium pactis implicita et unita, pro voluntate omnium habetur, ut singulorum viribus et facultatibus ad pacem et securitatem communem uti possit*" (l. c. III, 3, 6, § 63). Die Fundamente der Lebensführung sind das „*iustum, decorum, honestum*". — Auf den göttlichen Willen, wie er in der Welt zur Rechtsquelle wird, recurrieren H. BODINUS (Ius mundi, 1698), CHR. MUELDENER (Posit. inaugurales 1698), H. v. COCCEJI (Prodrom. instit. gent. 1719) und S. COCCEJI (Disput. iuridica, 1690); H. E. KESTNER (Ius naturae et gentium, 1705) ist eklektisch. Nach J. G. WACHTER ist das Naturrecht „*id, quod hominem decet, quatenus homo est*" (Origin. iur. nat. 1704, p. 7). Das Naturrecht geht auf Gott zurück. Aus der Natur des Menschen leitet das Recht CHR. WOLF ab (Instit. iur. nat. et gent. 1750, Praef. I, 1). „*Lex naturae nos obligat ad committendas actiones, quae ad perfectionem hominis atque statum eiusdem tendunt, et ad eas omittendas, quae ad imperfectionem ipsius atque status eiusdem tendunt*" (l. c. I, 2, § 43). „*Lex naturalis est, quae rationem sufficientem in ipsa hominis rerumque essentia atque natura agnoscit*" (Philos. pract. I, § 135). „*Lex naturae est etiam lex divina*" (l. c. § 277). Die Herrschaft, der Staat beruht auf Vertrag (Instit. III, sct. 1, C. 1 squ.). Höchstes Staatsgesetz ist das öffentliche Wohl (l. c. sct. 2, C. 1). — Nach ROUSSEAU führt die Unmöglichkeit für die Menschen, sich in einem Naturzustande zu erhalten, zum Staatsvertrage („*contrat social*"), der als ein stillschweigender Vertrag zu betrachten ist. Durch diesen überträgt die Gesamtheit der Wollenden ihre natürliche Freiheit auf einen Gesamtwillen („*volonté générale*", im Unterschied von der „*volonté de tous*"). Die persönliche Freiheit wird dadurch nicht aufgehoben, nur muß sie sich der Gemeinschaft unterordnen, welche aber allen die gleichen Rechte gewähren muß (Contrat social II, 4). „*Si . . . on écarte du pact social ce qui n'est pas de son essence, on trouvera qu'il se réduit aux termes suivants; chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale; et nous recevrons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout.*" Es entsteht so ein „*corps moral et collectif*" (l. c. I, 6 ff.; II, 1 ff.). Zweck der Gesellschaft ist das Wohl der Individuen (l. c. III, 9), Zweck der Gesetzgebung Freiheit und Gleichheit (l. c. II, 11). Die legislative Gewalt muß dem Volke angehören (l. c. III, 1 ff.), die executive der Regierung, die ihr Amt von der Gesamt-

heit übertragen bekommt (ib.). — Socialistische Ideen finden sich bei MORELL (Code de la nature, 1758; s. Sociologie).

KANT definiert das Recht als „*Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann*“ (WW. VII, 27). Angeborenes Recht ist die Freiheit oder Unabhängigkeit von der Willkür eines andern. Die Pflichten des Menschen entspringen der praktischen Vernunft und ihren Imperativen (s. d.). Recht und Moral, Legalität und Moralität (s. d.) werden scharf unterschieden. Der Staat ist die „*Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen*“. Das Wohl des Staates besteht im „*Zustand der größten Übereinstimmung der Verfassung mit Rechtsprincipien*“. Der Staat hat drei Gewalten: Herrschergewalt, vollziehende, rechtsprechende Gewalt (§ 43 ff., l. c. S. 136 ff.). Der „*ewige Friede*“ ist das ideale Ziel der Geschichtsentwicklung zu einem Völkerbunde (Zum ewig. Fried. 1795). Die Strafe dient der Vergeltung. — Im Sinne Kants lehren: SCHMIDT (Grundr. d. Naturrechts 1795), MAASS (Gr. d. Naturrechts 1808), HEYDENREICH (Naturrecht), TIEFTRUNK (1797), JAKOB (Naturrecht 1795), HUFELAND (Naturrecht 1790), MELLIN (Met. d. Naturrechts, 1796), HOFFBAUER (Naturrecht 1793), BENDAVID (Versuch einer Rechtslehre 1802), FRIES (Philos. Rechtslehre 1803), SCHMALZ (Naturrecht 1795). Nach BOUTERWEK ist die Vernunft die Wurzel aller Rechte (Lehrb. d. philos. Wissensch. II, 193; vgl. Abr. d. philos. Rechtslehre 1798); vgl. KRUG (Dikäologie 1817; Handb. d. Philos. II, 107 ff.) u. a. — Utilitaristisch begründet die Gesetzgebung und Strafe JER. BENTHAM. Die Strafe soll nur dienen „*to exclude some greater evil*“ (Introd. II, ch. 13, § 1; Deontol.).

Von Kant beeinflußt ist A. FEUERBACH. „*Naturrecht*“ ist „*die Wissenschaft der durch Vernunft gegebenen und durch Vernunft erkannten Rechte des Menschen*“ (Krit. d. natürl. Rechts 1796, S. 31). Sie ist eine philosophische Wissenschaft (l. c. S. 34), von der Ethik durch ihren Inhalt geschieden. Das Recht ist etwas schlechthin Gesetztes, durch Vernunft Gegebenes (l. c. S. 241). Es entspringt der „*praktisch-juridischen Vernunft*“ (l. c. S. 244). Recht ist „*eine durch die Vernunft bestimmte Möglichkeit des Zwangs, oder ein von der Vernunft um des Sittengesetzes willen bestimmtes Erlaubtsein des Zwangs*“ (l. c. S. 259), es ist „*eine Zwangsmöglichkeit solcher Handlungen, wodurch ein anderes vernünftiges Wesen nicht als beliebiges Mittel zu beliebigen Zwecken behandelt wird*“ (l. c. S. 295). — Bei aller strengen Trennung von Rechts- und Moralordnung unterordnet J. G. FICHTE doch erstere unter letztere. Der Rechtsbegriff liegt im Wesen der Vernunft (WW. II 1, 53 ff.). „*Urrechte*“ sind die vernünftig-sittlichen Ansprüche des Individuums auf Freiheit seines Leibes als Organs der Pflichterfüllung, seines Eigentums u. s. w. Wirksam werden diese Rechte erst als „*Zwangsrechte*“. Das Rechtsverhältnis ist ein Verhältnis der gegenseitigen Beschränkung, es folgt aus dem Begriff des Individuums als Bedingung des Selbstbewußtseins. Das Recht bezieht sich auf eine Gemeinschaft. Das Rechtsgesetz lautet allgemein: „*Ich muß das freie Wesen außer mir in allen Fällen anerkennen als ein solches, d. h. meine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit seiner Freiheit beschränken*“ (l. c. S. 52 ff.). Der Staat ist Rechtsstaat, dient der Wahrung des Rechts, beruht auf Willensübereinstimmung der Individuen bezüglich dieser Wahrung. „*Der Staat geht, ebenso wie alle menschlichen Institute, die bloße Mittel sind, auf seine eigene Vernichtung aus: es ist der Zweck aller Regierung, die Regierung überflüssig zu machen*“ (Bestimm.

d. Gelehrt. 2. Vorles.). SCHELLING bemerkt: *„Es ist zu erwarten, daß schon das erste Erwachen einer rechtlichen Ordnung nicht dem Zufall, sondern einem Naturzwang überlassen war, der, durch die allgemein ausgeübte Gewalttätigkeit herbeigeführt, die Menschen getrieben hat, eine solche Ordnung, ohne daß sie es selbst wußten, entstehen zu lassen“* (Syst. d. tr. Ideal. S. 408). Nach ESCHENMAYER ist das Recht *„das in die Willensseite erhobene Vernunftprincip“* (Psychol. S. 384).

Metaphysisch und in Beziehung zur Sittlichkeit und Freiheit begründet Recht und Staat HEGEL, welcher das Recht als ein objectives Gebilde, als Product dialektischer Entwicklung der Idee (s. d.), als Erzeugnis des Gesamtgeistes auffaßt. Rechtsphilosophie ist der Versuch, *„den Staat als ein in sich Vernünftiges zu begreifen und darzustellen“* (Rechtsphilos., Vorr. S. 18). Recht ist, *„daß ein Dasein überhaupt, Dasein des freien Willens ist“*. Es ist *„Freiheit als Idee“* (l. c. S. 63), *„Dasein der Freiheit im Äußerlichen“* (Encykl. § 496). Das Recht gründet sich auf die freie Persönlichkeit. *„Das Recht der Natur ist . . . das Dasein der Stärke und das Geltendmachen der Gewalt“* (l. c. § 502). Das Recht ist die Verwirklichung der Freiheit in der Gesellschaft. Das Verbrechen ist die Negation des Rechtes durch einen gewalttätig-bösen Willen, die Strafe ist die Negation dieser Negation, die Vergeltung des Verbrechens und, da sie den Verbrecher als Mitglied der Rechtsgemeinschaft behandelt, das *„Recht des Verbrechers“* (l. c. § 499). Der Staat ist *„die selbstbewußte sittliche Substanz, der vernünftige, göttliche Wille, der sich so organisiert hat, eine Persönlichkeit“* (l. c. § 535 ff.; Rechtsphilos. S. 312 ff.; Philos. d. Gesch. S. 44 ff.; vgl. K. ROSENKRANZ, Syst. d. Wissensch. § 724 ff., 761 ff., 780 ff.; MICHELET, Naturrecht I, 1866; vgl. H. ZOEPFL, Vorles. üb. Rechtsphilos. 1879, S. 39 ff.).

Nach CHR. KRAUSE ist Rechtsphilosophie *„die Erkenntnis des Rechts und des Staates in reiner Vernunft, als ewiger Wahrheit“* (Abr. d. Rechtsphilos. S. 1). Das Recht ist *„das Ganze der durch Freiheit herzustellenden Bedingungen der Vernunftbestimmung“* (l. c. S. 7). Der Staat ist ein *„Gesellschaftsverein, welcher für die Herstellung des Rechtes, als für seinen, von ihm selbst anerkannt einzigen oder wenigstens erstwesentlichen und vorwaltenden Zweck wirksam ist“* (l. c. S. 9). Das Recht ist (metaphysisch) die *„Naturgemäßheit und Gesundheit aller Verhältnisse aller Dinge unter sich in und mit Gott“*, *„die allgemeine wesentliche Form der Verhältnisse aller Wesen gegen alle, nach welcher in der Gemeinschaft aller Wesen jedes einzelne in seiner eigenen Natur vollendet und die Harmonie aller wirklich ist und wirkt“* (Urb. d. Menschh.[3], S. 56). Die Idee des Rechts ist eine göttliche Weltidee (ib.). Das Recht ist das organische Ganze des durch Freiheit bestimmten einen Lebens Gottes und des Lebens aller Vernunftwesen (Syst. d. Rechtsphilos.). Die Menschen sollen sich zu einem *„Rechtsbund“* vereinigen (Urb. d. Menschh.[3], S. 175 ff.). Ähnlich lehrt A. RÖDER (Grundz. d. natürl. Rechts 1846) u. H. AHRENS: *„Die Rechtsphilosophie oder das Naturrecht ist die Wissenschaft, welche aus dem Wesen und der Bestimmung des Menschen und der menschlichen Gesellschaft das oberste Princip oder die Idee des Rechts ableitet und zu einem System von Rechtsgrundsätzen für alle Gebiete des Privat- und öffentlichen Rechts entwickelt“* (Naturrecht 1870/71, I, S. 1). Recht und Moral sind unterschieden (l. c. I, 227, 309 ff.). Der allgemeine Rechtsbegriff ist nicht aus der Erfahrung ableitbar. *„Das Recht bekundet sich im Bewußtsein als eine Richtschnur, nach welcher wir das Bestehende beurteilen und Ver-*

besserung fordern" (l. c. S. 226). Das Recht ist „*eine Norm, welche den Freiheitsgebrauch in Angemessenheit zu den menschlichen Lebens- und Güterverhältnissen regelt*" (l. c. S. 228), als Ergänzung des Sittlichen (l. c. S. 264). Es ist „*das organische Ganze der von der Willenstätigkeit abhängigen Bedingungen zur Verwirklichung der Gesamtbestimmung des menschlichen Lebens und der darin enthaltenen wesentlichen Lebenszwecke.*" Es hat „*die Aufgabe, im Organismus des menschlichen Lebens alle Verhältnisse der Wechselbedingtheit unter allen Lebens- und Güterkreisen für die Ermöglichung aller vernünftigen Zwecke zu ordnen*" (l. c. S. 278). „*Der letzte und höchste Zweck des Rechts liegt in der Vollendung der Persönlichkeit und der menschlichen Gemeinschaft*" (l. c. S. 286). Im Staate sucht sich die Rechtsidee einen wohlgegliederten Körper zu geben (l. c. II, 270).

Eine theologisierende Richtung vertreten AD. MÜLLER (Elem. d. Staatskunst), nach welchem der Staat Selbstzweck ist, FR. VON SCHLEGEL (Phil. d. Lebens), FR. BAADER (Grdz. d. Societätsphilos.), DE BONALD, welcher das Naturrecht bestreitet und das Recht aus der Offenbarung ableitet, besonders J. STAHL. Die Rechtsphilosophie setzt Recht und Staat mit der obersten Ursache und dem Endziele alles Daseins in Verbindung (Philos. d. Rechts II, 1[3], S. 3). Das Recht ist „*die Lebensordnung des Volkes und bez. der Gemeinschaft der Völker, zur Erhaltung von Gottes Weltordnung. Es ist eine menschliche Ordnung, aber zum Dienste der göttlichen, bestimmt durch Gottes Gebote, gegründet auf Gottes Ermächtigung*" (l. c. S. 194). Der Staat ist „*der Verband eines Volkes unter einer Herrschaft*", die „*sittliche Welt*"; er soll ein sittliches Gemeinwesen sein (l. c. II 2[3], S. 131 ff., 138). — Theologisierend sind auch CHALYBAEUS (Syst. d. speculat. Eth. 1850), H. LAUER (Philos. d. Rechts 1846), F. WALTER (Naturrecht u. Politik, 1862). — Nach ROSMINI ist das Recht (subjectiv) „*una podestà morale o autorità di operare*" (Filos. del diritto I, p. 130, 224).

Historisch bestimmt das Recht schon EDM. BURKE. Die „*historische Rechtsschule*" betont den geschichtlichen Werdegang des Rechts, welches ein organisches Product des Volksgeistes ist, sein Dasein im Gesamtwillen hat: SAVIGNY (Syst. d. heut. röm. Rechts I, 14 ff.; Üb. den Beruf uns. Zeit 1814). Der Staat ist „*die organische Erscheinung des Volks*" (Syst. I, 20). Ähnlich PUCHTA (Das Recht ist die Anerkennung der rechtlichen Freiheit, Curs. d. Instit. I[2], 1845, S. 11 ff.; alles Recht ist ursprünglich Gewohnheitsrecht), BLUNTSCHLI, LERMINIER (Philos. du droit[2], 1836) u. a. Auch FEL. DAHN. Nach ihm hat die Idee des Rechtes nur in den nationalen Rechten Existenz (Rechtsphilos. Stud. S. 5). Die Rechtsphilosophie ist „*die Wissenschaft von der Rechtsidee in der Geschichte*" (ib.). Ihre Methode ist die historische (l. c. S. 12). Das Recht ist nicht die Dienerin der Ethik (l. c. S. 20). Zum Recht führt der Drang des menschlichen Geistes nach dem Allgemeinen, die Nötigung, das Vernunftgesetz der Einzelerscheinungen zu finden (l. c. S. 35). „*Das Recht ist . . . die vernünftige Friedensordnung einer Menschengenossenschaft über ihre äußern Verhältnisse zueinander und zu den Sachen*" (l. c. S. 36). Der Staat ist „*die Gesamtform der Volksgenossenschaft zur nationalen Realisierung der Rechtsidee, zur Erhaltung und Förderung der äußeren Ordnungen in allen Lebenskreisen*" (l. c. S. 131).

Nach SCHOPENHAUER ist das Primäre das Unrecht, der „*Einbruch in die Grenze fremder Willensbejahung*". Das Recht ist „*Negation des Unrechts*". Die reine Rechtslehre ist „*ein Capitel der Moral*". Der Staat ist durch Über-

einkunft entstanden, dient der Abwehr des Unrechttuns; Zweck des Gesetzes ist Abschreckung (W. a. W. u. V. I. Bd., § 62). Die Tugend der Gerechtigkeit entspringt aus dem Mitleid (Grundlage d. Moral, § 17). *„Die Begriffe Unrecht und Recht, als gleichbedeutend mit Verletzung und Nichtverletzung, zu welcher letzteren auch das Abwehren der Verletzung gehört, sind offenbar unabhängig von aller positiven Gesetzgebung und dieser vorhergehend: also gibt es ein rein ethisches Recht oder Naturrecht und eine reine, d. h. von aller positiven Satzung unabhängige Rechtslehre.“* Aus der Verbindung des empirischen Begriffes der Verletzung mit dem Verstandesprincip, *„daß von dem, was ich tun muß, um die Verletzung eines andern von mir abzuwehren, er selbst die Ursache ist, und nicht ich; also ich mich allen Beeinträchtigungen von seiner Seite widersetzen kann, ohne ihm Unrecht zu tun“*, entspringen die Grundbegriffe von Recht und Unrecht (ib.). *„Die Rechtslehre ist ein Teil der Moral, welcher die Handlungen feststellt, die man nicht ausüben darf, wenn man nicht andere verletzen, d. h. Unrecht begehen will“* (ib.). Pflicht ist *„eine Handlung, durch deren bloße Unterlassung man einen andern verletzt“* (ib.). HERBART leitet das Recht aus den praktischen Ideen (s. d.) der Billigung von Willensverhältnissen ab. Die Idee des Rechts beruht auf dem Mißfallen am Streite. *„Recht ist die Einstimmung mehrerer Willen, als Regel gedacht, die dem Streite vorbeuge“* (WW. II, 367; IV, 120; Idee der Billigkeit: II, 365, 371, 373; so auch ALLIHN, Gr. d. allg. Eth. S. 173 ff.). Der Staat ist nach HERBART die *„Gesellschaft durch Macht geschützt“*. Es gibt eine Statik und Mechanik des Staates wie in der Psychologie (Psychol. als Wissensch. II; Encykl. S. 148). NAHLOWSKY faßt den Staat als Gesamtorganismus, Gesamtpersönlichkeit (Grdz. d. Lehre von d. Gesellsch. S. 17 ff.). Vgl. THILO, Die theologis. Rechts- und Staatslehre 1861.

Ethisierend ist die Lehre TRENDELENBURGS. Nach ihm ist das Recht der *„Inbegriff derjenigen allgemeinen Bestimmungen des Handelns, durch welche es geschieht, daß das sittliche Ganze und seine Gliederung sich erhalten und weiter bilden kann“* (Naturrecht S. 76). Die Rechtswissenschaft muß das nur bedingt Gerechte *„von dem schlechthin Gerechten, das über aller Voraussetzung steht“*, unterscheiden (l. c. S. 83). Der Zwang ist die physische Seite des Rechtes (l. c. S. 90 ff.). Die Strafe hat sittliche Zwecke (l. c. S. 103 ff.). Der Staat ist *„das Ganze, das sich in besonderen Kreisen gliedert und sich durch die höchste Gesetzgebung nach innen und durch die Selbständigkeit nach außen bezeichnet, sein Recht durch Macht schützend“*. Die Idee des Staates ist die *„Verwirklichung des universalen Menschen in der individuellen Form des Volkes“* (l. c. S. 284). Nach J. H. FICHTE ist die Idee des Rechtes eine Äußerung des menschlichen Grundwillens. *„Jeder in der Gemeinschaft hat gleichen Anspruch auf die volle Entwicklung seiner ureignen Individualität.“* Das Recht ist etwas Apriorisches, aber auch historisch sich Entwickelndes (Syst. d. Eth. I, 18 ff., 475; II). Nach A. LASSON ist die Rechtsphilosophie *„die Wissenschaft von dem Gerechten, wie es im Rechten immanent ist“* (Syst. d. Rechtsphilos. S. 259).

Die sociale, historische, ethnische, wirtschaftliche Grundlage des Rechtes wird bald mehr empiristisch, bald mehr speculativ berücksichtigt. Als Product, Reflex der Wirtschaft bestimmt die Rechtsverhältnisse der Marxismus (s. Sociologie). Verschiedene Momente betonen: WELCKER (Die letzten Gründe von Staat, Recht und Strafe, 1813), WARNKÖNIG (Rechtsphilos., 1839), F. A. SCHILLING

(Lehrb. d. Naturrechts 1859/63), D. DE GLINKA (Philos. du droit 1842), HELFFERICH (Die Kategorien des Rechts, 1863), W. ARNOLD (Cultur- und Rechtsleben, 1865), R. STAMMLER (s. unten) u. a. — Nach L. KNAPP ist die Rechtsphilosophie *„die Darlegung der philosophischen Erkenntnis des Rechts"*, *„die Erkenntnis der Rechtsphantasmen"*, der Irrtümer bezüglich des Rechtes (Syst. d. Rechtsphilos. S. 41 f., 215). Das Recht ist *„die gewaltsame Unterwerfung unter das vorgestellte Gattungsinteresse"* (l. c. S. 193 ff.). Nach JELLINEK ist das objective Recht *„die Summe der Erhaltungsbedingungen der Gesellschaft"*, das subjective Recht ist das *„ethische Minimum"* (Die social.-eth. Bedeut. d. Rechts, S. 42). Den Standpunkt des socialen Utilitarismus vertritt IHERING. *„Recht ist das System der durch Zwang gesicherten socialen Zwecke"* (Zweck im Recht I, 240). Das Recht ist durch den Staat bedingt (l. c. S. 241). *„Staat ist die Gesellschaft selber als Inhaberin der organisierten Zwangsgewalt"* (l. c. S. 240). Das Recht ist *„disciplinierte Gewalt"* (l. c. S. 252). Grundidee des Staates ist *„Sicherung der gemeinsamen Interessen aller, d. i. der Gesellschaft gegen ein sie bedrohendes Particularinteresse"* (l. c. S. 292). Der Staat ist *„die Organisation des socialen Zwanges"* (l. c. S. 307). *„Recht ist der Inbegriff der in einem Staate geltenden Zwangsnormen"* (l. c. S. 318). *„Endzweck des Staates wie des Rechts ist die Herstellung und Sicherung der Lebensbedingungen der Gesellschaft"* (l. c. S. 417). Es gibt kein Naturrecht (l. c. II, 109 ff.; so auch, mit Vorbehalt, F. BRENTANO, Vom Urspr. sittl. Erk. S. 6; vgl. S. 100). Den sociologischen Standpunkt vertreten SPENCER (Sociol.), GUMPLOWICZ, RATZENHOFER u. a. (s. Sociologie). — Recht und Moral sind nach v. KIRCHMANN verschieden (Grundbegr. d. Rechts u. d. Moral S. 104 ff.). Das Recht hat sein Wesen *„in einer Verbindung der Lust mit dem Sittlichen"* (l. c. S. 107). Die *„durch den Hinzutritt des Sittlichen geschützte Macht"* ist das erste Recht (l. c. S. 108). Es hat seinen Ursprung in dem Gebot der Autoritäten (l. c. S. 109). Es kann auch ohne Zwang, durch Achtung bestehen (l. c. S. 110). Das Recht hat *„kein eigentümliches Princip; es ist nur eine Verbindung der beiden Principe der Lust und des Sittlichen"* (l. c. S. 112; vgl. S. 136 ff.). Der Staat ist nicht die Quelle des Rechts (l. c. S. 146). Vorzugsweise haben die Kriege zur Staatenbildung geführt (l. c. S. 147). *„Erst die Verteidigung gegen äußere Feinde oder die Eroberungszüge haben Volk und Fürst zusammengebracht und zu den Anfängen des Staats geführt"* (ib.). Die Autoritäten sind stets über dem Recht (l. c. S. 149 ff.), das liegt auch im Begriff der Souveränität (l. c. S. 154). Nach E. DÜHRING ist der Staat als geordnetes Zwangsmittel gegen den falschen Zwang entstanden (Wirklichkeitsphilos. S. 407). Das Strafrecht ist *„eine öffentlich organisierte Rache"* (l. c. S. 130). Die Machttheorie vertritt GUMPLOWICZ (Sociol. Essays; Gr. d. Sociol.).

ÜBERWEG erklärt: *„Die Sphäre der freien Selbstbestimmung, welche dem einzelnen oder auch der kleineren Gemeinschaft innerhalb der umfassenden Gemeinschaft nach allgemeingültigen Bestimmungen oder Gesetzen zusteht, ist das Recht des einzelnen oder der kleineren Gemeinschaft; die Gesamtheit dieser Bestimmungen ist das innerhalb der umfassenderen Gemeinschaft geltende ‚Recht' im collectiven Sinne diese Wortes"* (Welt- u. Lebensansch. S. 434). Der Staat ist *„die umfassendste Gemeinschaft unter einem Oberhaupt, die auf Erreichung sittlicher Zwecke mittels der Form der Rechtsordnung abzielt"* (l. c. S. 435). Nach RÜMELIN ist das Rechtsgefühl eine Gestalt des Ordnungstriebes; es *„äußert sich als Entrüstung und Empörung des Gemüts und ist von dem un-*

mittelbaren Drang nach einer einschreitenden Handlung begleitet" (Red. u. Aufsätze I, 72). Das Recht ist „*eine gesellschaftliche Lebensordnung, durch welche die Idee des Guten zur äußeren Macht gestaltet wird, um nach allgemeinen, für das Gleiche gleichen Normen der menschlichen Handlungen die Grundlage für die Erfüllung der menschlichen Lebenszwecke sicherzustellen*" (l. c. I, 76). Es stammt aus dem „*Ordnungstrieb*" (l. c. S. 80; vgl. II, 349). Die Strafe dient der Selbstbehauptung des Staates, der Verwirklichung des Rechts, „*den Zustand der Gesellschaft zu verhüten, der eintreten müßte, wenn es keine Strafe gäbe*" (l. c. II, 190). TÖNNIES bemerkt: „*Alles, was dem Sinne eines gemeinschaftlichen Verhältnisses gemäß, was in ihm und für es einen Sinn hat, das ist sein Recht, d. i. es wird als der eigentliche und wesentliche Wille der mehreren Verbundenen geachtet*" (Gem. u. Gesellsch. S. 23). Das natürliche Recht bestimmt er als „*eine Ordnung des Zusammenlebens, welche jedem Willen sein Gebiet oder seine Function zuweiset, einen Inbegriff von Pflichten und Gerechtsamen*" (ib.). Das Recht ist ein Erzeugnis des denkenden Geistes (l. c. S. 236), ein Product des Zusammenlebens (ib.). Nach DILTHEY ist das Recht „*ein auf das Rechtsbewußtsein als eine beständig wirkende psychologische Tatsache gegründeter Zweckzusammenhang*" (Einl. in d. Geisteswiss. I, 68). Das Rechtsbewußtsein ist ein Willenstatbestand (l. c. S. 69). Recht und sociale Organisation sind Correlate (ib.). Das Recht hat den Gesamtwillen, d. h. den einheitlichen Willen der Gesamtheit und seine Herrschaft über einen abgegrenzten Teil der Sachen zur Voraussetzung (ib.). Es ist „*eine Function der äußern Organisation der Gesellschaft. Es hat in dem Gesamtwillen innerhalb dieser Organisation seinen Sitz. Es mißt die Machtsphären der Individuen im Zusammenhang mit der Aufgabe ab, welche sie innerhalb dieser äußern Organisation gemäß ihrer Stellung in ihr haben*" (l. c. S. 97). Das Recht ist ein Zweckzusammenhang. Es wird nicht gemacht, sondern gefunden (ib.). LIPPS erklärt: „*Geltendes Recht ist ein in allgemeine Sätze gefaßter oder faßbarer Wille, der gegenüber einem Umkreis von Individuen praktische Anerkennung fordert und gegebenenfalls zu erzwingen die Absicht und die Macht besitzt*" (Eth. Grundfr. S. 227). Der Staat schafft die Bedingungen für die Entfaltung der freien sittlichen Persönlichkeit (l. c. S. 229). Die Strafe dient der Besserung des Verbrechers (l. c. S. 290)); sie ist der Wille, die schlechte Gesinnung zu negieren, soll die Negation oder Verleugnung des Rechtsbewußtseins im Verbrecher wieder aufheben und damit zugleich die Verletzung desselben in denen, die von dem Verbrechen wissen (l. c. S. 294). Nach SCHUPPE ist das Recht (objectiv) „*der Wille, welcher aus der ursprünglichen Wertschätzung und dem aus ihr fließenden, logisch notwendigen, auf die Selbstbejahung aller gerichteten Willen jede Beeinträchtigung des einen durch den andern verbietet*" (Grdz. d. Eth. S. 293). GIZYCKI bestimmt: „*Recht ist, was einer sittlichen Regel gemäß ist*" (Moralphilos. S. 127). — Nach WUNDT ist das Recht nicht aus willkürlicher Übereinkunft hervorgegangen, sondern „*ein natürliches Erzeugnis des Bewußtseins, welches in den Gefühlen und Strebungen, die durch das Zusammenleben der Menschen erweckt werden, seine fortdauernde Quelle hat. Es fällt ursprünglich mit der Sitte zusammen und ist innig geknüpft an religiöse Anschauungen*" (Log. II[2], 2). Das Recht differenziert sich aus der ursprünglichen „*Sitte*" (s. d.) heraus. Das Recht ist „*der Inbegriff der Normen . . ., denen der Staat bei den seiner Machtsphäre angehörigen Gliedern der Gesellschaft Geltung verschafft, und denen er zugleich in seinem Verhalten gegen sie wie in seinem Verkehr mit anderen Staaten sich*

selbst unterwirft" (Eth.², S. 215). Staat und Recht treten zusammen auf (ib.). In Anlehnung an bestehende Sitten bildet sich eine Rechtsgewohnheit, deren Befestigung zur bindenden Norm das Gewohnheitsrecht zeitigt, zu dem dann das Gesetzesrecht kommt (l. c. S. 217). Die wechselnden Rechtsanschauungen sind die besonderen Gestaltungen, die der nach unverbrüchlichen Gesetzen sich entwickelnde Rechtsgedanke jeweilig gefunden hat (l. c. S. 567). Das Recht soll einen sittlichen Zweck verfolgen (l. c. S. 580). Subjectives Recht ist „*jeder objectiv anerkannte Anspruch auf irgend ein Gut*" (l. c. S. 575). Das objective Recht ist der „*Inbegriff aller der subjectiven Einzelrechte und Pflichten . . ., welche der das Recht erzeugende sittliche Gesamtwille sich selbst und den ihm untergeordneten Einzelwillen zum Zweck der Verfolgung sittlicher Lebenszwecke als Rechte gewährt und zum Zweck des Schutzes dieser Rechte als Pflichten auferlegt*" (l. c. S. 580). Die Strafe ist die natürliche Reaction des Gesamtwillens gegen die Auflehnung. Sie ist ein Zucht- und Erziehungsmittel, zugleich Sühne der Schuld, Versöhnung des Rechtsbewußtseins (l. c. S. 530 ff.). Der Staat ist eine Gesamtpersönlichkeit (s. Sociologie).

Nach HÖFFDING ist das Recht der „*Inbegriff der in bestimmten Kundgebungen ausgesprochenen Regeln für die Anwendung der Gewalt*" (Eth. S. 522). Früher waren Recht, Sitte, Moral, Religion eins (ib.). Das Recht sollte stets auf ein Minimum abzielen (l. c. S. 525). „*Das lebhafte Rechtsgefühl des Volkes ist . . . die letzte Schutzwehr der Rechtsorganisation, so wie dasselbe ebenfalls die Quelle ist, aus der sich diese ursprünglich entwickelt hat*" (l. c. S. 532). Der Staat ist „*die centralisierte Gewalt des Volkes*" (l. c. S. 551). Die Strafe entsprang dem Rache- oder Vergeltungstrieb (l. c. S. 553). Sie soll nicht Vergeltung sein (gegen Kant, Fichte, Lotze, Laas, Dühring). Sie dient der Wiederherstellung der Rechtsorganisation und der Veränderung des Charakters des Täters (l. c. S. 575).

Psychologisch (bezw. psychophysisch) betrachtet das Recht M. BENEDICT. Nach ihm besteht das Recht in der Herstellung des Gleichgewichtes zwischen Lust und Unlust (Verstärkung der Lust oder Unlust durch Belohnung oder Strafe). Das Verbrechen ist eine moralische Krankheit (Zur Psychophys. der Moral u. d. Rechts, 1875). Aus dem Machtbewußtsein erklärt das Recht STRICKER (Physiol. d. Rechts, 1884). HOPPE erklärt: „*Recht ist das, was die geistigen Gefühle befriedigt und deshalb von der Denktätigkeit als auf ein zu billigendes Ziel gerichtet erkannt wird*" (Der psychol. Urspr. d. Rechts 1885, S. 4). — Wertvolles ethnologisches Material für die Rechtslehre liefern J. KOHLER, A. H. POST (Die Anfänge des Staats- und Rechtsleb. 1878) u. a. Vgl. auch LETOURNEAU, L'évolut. juridique 1891; SCHÄFFLE, Bau u. Leben des social. Körp.; P. BARTH, Philos. d. Gesch.; H. HILLEBRAND, Recht u. Sitte 1896; TARDE, Les transformations du droit; L. F. WARD, Pure Sociol. p. 420 f., 549; H. MAINE, Ancient Law; P. WILUTZKY, Vorgeschichtl. Recht I, 1902; ST. v. CZOBEL (Entwickl. d. social. Verhältnisse 1902, S. 201) und die wichtigeren Völkerkunden, Sociologien und Culturgeschichten, sowie die „*Zeitschrift für vergleich. Rechtswissensch.*". — Die Abhängigkeit des Verbrechers von physiologischen, pathologischen, socialen Bedingungen betonen LOMBROSO (L'uomo delinquente), TURATI, COLAJANNI u. a. (s. Verbrechen).

Von methodischer Bedeutung sind die Schriften von C. BERGBOHM (Das Naturrecht d. Gegenwart, 1892), E. R. BIERLING (Jurist. Principienlehre, 1894/98), R. STAMMLER, der den Standpunkt des Kriticismus vertritt. Nach ihm ist die

„*Materie*“ des socialen Lebens die Wirtschaft, dessen „*Form*“ das Recht, als ein „*Zwangsversuch zum Richtigen*“ (Lehre vom richt. Recht, S. 29). Das Recht ist die notwendige Bedingung der gesetzmäßigen Ausgestaltung des socialen Lebens (Wirtsch. u. Recht, § 96; Lehre vom richt. Recht, S. 29). Die rechtliche Regelung ist die bedingende Form des socialen Daseins (Lehre vom richt. Recht, S. 7). „*Richtiges Recht*“ ist „*dasjenige Recht, welches in einer besondern Lage mit dem Grundgedanken des Rechts überhaupt zusammenstimmt*“ (l. c. S. 15). Es ist ein besonders geartetes, gesetztes, nicht ein ideales Recht (l. c. S. 22). „*Alles gesetzte Recht ist ein Versuch, richtiges Recht zu sein*“ (l. c. S. 31). Zu seiner vollkommenen Erfüllung bedarf das richtige Recht der sittlichen Lehre (l. c. S. 87); diese wiederum bedarf zu ihrer Verwirklichung des richtigen Rechtes (l. c. S. 90). Die Lehre vom richtigen Rechte geht vom Begriffe des Rechts aus, wertet das Einzelrecht nach dieser Norm, geht auf methodische Einheit der Rechtsgedanken. Die „*Idee des richtigen Rechtes*“ ist „*die Einheit von Einzelzwecken nach einem Endzweck der Gemeinschaft*“ (l. c. S. 197). Sociales Ideal ist die „*Gemeinschaft frei wollender Menschen*“ (l. c. S. 198). „*Richtigkeit eines rechtlichen Willensinhaltes heißt Übereinstimmung mit dem socialen Ideal*“ (l. c. S. 201). Die „*Orthosophie*“ ist das Wissen des Richtigen in allen seinen Anwendungen, die Methode von dem richtigen Bewußtseinsinhalt (l. c. S. 621 ff.). — Vgl. LEO VON STEIN, Syst. d. Staatswissensch. II, 51 ff.; LASSALLE, Das System der erworbenen Rechte, 1860; PLANCK, Testam. eines Deutschen, S. 578 ff.; H. GROSS, Entwurf einer Rechtsentwickl., 1873; SPIR, Recht und Unrecht, Gesamm. Schrift. III. Bd.; JODL, Üb. d. Wesen des Naturrechtes, 1893; UNOLD, Gr. d. Eth. S. 210 ff.; SIGWART, Log. II², 243 f.; FOUILLÉE, L'idée moderne du droit, 2. A. 1883; A. AALL, Macht und Pflicht, 1902 (I, 72 ff.; II, C. 4); ferner die Schriften von A. PULSZKY, J. PIKLER (gegen das Naturrecht; Zweckgrundlage des Rechtes), A. ESTERHÁZY, ferner: JOUFFROY, Prolegomènes au droit naturel, 1835 (Ursprünglichkeit des Rechtsbewußtseins); DROSTE-HÜLSHOFF, Lehrb. d. Naturrechts, 1823; H. RITTER, Üb. d. Principien d. Rechtsphilos., 1839; W. SNELL, Naturrecht, 1857; ULRICI, Das Naturrecht, 1872; G. BIEDERMANN, Moral-, Rechts- u. Religionsphilos., 1890; BYK, Rechtsphilosophie, 1882; DAHN, Die Vernunft im Recht, 1879; Grundl. d. Rechtsphilos., 1879; HARMS, Begriff, Formen u. Grundleg. d. Rechtsphilos., 1889; LIOY, Philos. d. Rechts, 1885.

Zur Geschichte der Rechtsphilosophie: J. F. BUDDEI historia iuris naturalis, 1695; FR. VON RAUMER, Geschichtl. Entwickl. d. Begriffe von Recht, Staat und Politik, 1826/32; HINRICHS, Geschicht. d. Rechts- und Staatsprincip., 1839/52; ROSSBACH, Die Perioden d. Rechtsphilos., 1842; LINTZ, Entwurf einer Gesch. d. Rechtsphilos., 1846; J. H. FICHTE, Die philos. Lehren von Recht, Staat u. Sitte, 1850; F. VORLÄNDER, Gesch. d. philos. Moral, Rechts- und Staatslehre d. Engl. u. Franz., 1855; HILDENBRAND, Gesch. d. Rechtsphilos.

Reciprok: wechselseitig, sind Begriffe und Urteile, die füreinander eingesetzt werden können (vgl. BACHMANN, Log. S. 137).

Recognition: Wiedererkennung, Identificierung. Sie ist nach KANT eine die Apprehension (s. d.) und Reproduction (s. d.) der Vorstellungen ergänzende, notwendige Bedingung aller Erfahrung. „*Ohne Bewußtsein, daß das was wir denken, eben dasselbe sei, was wir einen Augenblick zuvor dachten, würde alle Reproduction in der Reihe der Vorstellungen vergeblich sein. Den*

es wäre eine neue Vorstellung im jetzigen Zustande, die zu dem Actus, wodurch sie nach und nach hat erzeugt werden sollen, gar nicht gehörte, und das Mannigfaltige derselben würde immer kein Ganzes ausmachen, weil es der Einheit ermangelte, die ihm nur das Bewußtsein verschaffen kann" (Krit. d. rein. Vern. S. 118).

Recta ratio (ὀρθὸς λόγος) s. Orthos Logos. Unter der *„recta ratio"* (gesunde, normale Vernunft) versteht CHR. THOMASIUS *„facultatem naturalem ratiocinandi, seu veras conclusiones ex veris primis principiis deducendi"* (Inst. iurispr. divin. III, 1, 2).

Recurrente Reihen s. Reihe.

Redintegration: Wiederherstellung des Vorstellungszusammenhanges. *„Law of redintegration": „Gesetz der Totalität"* bei der Association (s. d.): HAMILTON.

Reduction (reductio): Zurückführung (bei ARISTOTELES ἀναγωγή, Anal. pr. I, 1) der Schlußfiguren (s. d.) auf die erste Schlußfigur. Nach SIGWART ist Reduction *„die Entwerfung möglicher Prämissen zu gegebenen Sätzen, oder die Construction eines Syllogismus, wenn der Schlußsatz und eine Prämisse gegeben ist"* (Log. II², 289). Sie ist eine der Deduction (l. c. II², 262 ff.) entgegengesetzte Richtung der Urteilsbildung (l. c. S. 290).

Reflection (engl.) s. Reflexion.

Reflective Urteilskraft s. Urteilskraft.

Reflex egoism nennt L. F. WARD den Egoismus im engeren Sinne (Pure Sociol. p. 424).

Reflexbewegung ist eine unwillkürliche (wohl phylogenetisch mechanisierte) Bewegung infolge der Übertragung eines peripherischen Reizes von sensoriellen auf motorische Nervenfasern, ohne Vermittlung von Vorstellungen, aber doch (ursprünglich) nicht apsychisch, nicht ohne (wenn auch unterbewußte) Impulse. Teilweise sind sie dem Einflusse des Willens unterworfen (Blinzeln, Niesen u. s. w.).

Die Reflexbewegungen gelten bald als rein mechanisch, bald als psychisch bedingt. Als spontane, zweckmäßige Reactionen auf Empfindungen betrachtet die Reflexe z. B. WHYTT (An Essay on the vital and other involontary motions of animals, 1751). Als unbewußte Vorgänge gelten sie hingegen J. MÜLLER (Handb. d. Physiol. d. Mensch. I, 621). Zur Erklärung der Zweckmäßigkeit der Reflexbewegungen nimmt PFLÜGER eine *„Rückenmarksseele"* (s. d.) an (Die sensor. Funct. d. Rückenm. d. Wirbelt. 1853). Ohne Mitwirkung der Seele erklären dagegen die Reflexe LOTZE (Med. Psychol. S. 292), RUD. WAGNER, C. LUDWIG, GOLTZ, VOLKMANN (Lehrb. d. Psychol. I⁴, 318 f.), ZIEHEN (Leitfad. d. physiol. Psychol. S. 26 ff.) u. a. Nach LEWES haben die *„reflex actions"* Sensibilität (Probl. III, 356, 367 ff.). Alle, auch die unwillkürlichen Handlungen sind durch ein *„feeling"* determiniert (l. c. p. 373). G. H. SCHNEIDER bestimmt: *„Physiologische Reflexbewegungen sind Bewegungsvorgänge materieller Art, die in einem lebenden Organismus durch besondere Reizungsvorgänge verursacht werden und in der materiellen Organisation des Organismus und dessen physiologischen Eigenschaften ihre Ursachen haben"* (Der menschl. Wille S. 25). *„Psychische Reflexbewegungen dagegen sind solche, welche durch*

Erregungen von Bewußtseinserscheinungen verursacht werden und in den psychischen Eigenschaften bezüglich Vermögen des Organismus ihre Ursache haben" (l. c. S. 25 f.). Es gibt Empfindungs-, Wahrnehmungs- und Vorstellungsreflexe (l. c. S. 30). Alle Vorgänge, alle Causalbeziehungen sind Reflexe (l. c. S. 31). Nach WUNDT sind Reflexbewegungen Bewegungen, die unter ausschließlich physischen Bedingungen entstehen (Grdz. d. physiol. Psychol. II[4], 582 f.). „*Die reflectorischen Bewegungen unterscheiden sich von den automatischen durch die Bedingung, daß bei ihnen die centrale motorische Erregung durch die in einem centripetal leitenden Nerven zugeführte peripherische Sinnesreizung ausgelöst wird*" (l. c. S. 584). Die Reflexe sind als „*mechanisch gewordene Willenshandlungen*", „*entstanden durch die Wirkungen, welche die eingeübten Willensbewegungen auf die bleibende Organisation des Nervensystems hervorbrachten*", zu denken (l. c. S. 591; Essays 8, S. 217; Vorles.[2], S. 422, 429, 437; Syst. d. Philos.[2], S. 590). Die Willens- und Triebhandlung kann durch Wiederholung zu einer automatischen und Reflexbewegung mechanisiert (s. d.) werden. „*Der äußere Reiz, der ursprünglich die als Motiv wirkende gefühlsstarke Vorstellung weckte, löste, ehe er noch als Vorstellung aufgefaßt werden konnte, die Handlung aus. Auf diese Weise ist die Triebbewegung endlich in eine automatische Bewegung übergegangen. Je häufiger dieser Proceß sich wiederholt, um so leichter kann die Bewegung automatisch erfolgen, ohne daß der Reiz auch nur empfunden wird . . . Dann erscheint die Bewegung als ein rein physiologischer Reflex des Reizes: der Willensvorgang selbst ist zu einem Reflexvorgang geworden*" (Gr. d. Psychol.[5], S. 230 f.). Nach TH. ZIEGLER sind die Reflexbewegungen aus bewußten und gewollten Handlungen hervorgegangen, sie sind „*durch Gewohnheit und Übung innerhalb der Gattung mechanisch gewordene Bewußtseinshandlungen*" (Das Gefühl[2], S. 215 f., 308). Nach KREIBIG sind Reflexe „*auf äußere Anreize hin erfolgende Leibesbewegungen, bei welchen der biologisch nützliche Zweck und die Veranstaltung der Bewegung selbst nicht bewußt sind*" (Werttheor. S. 76). Es gibt Übungs- und Reactionsreflexe (l. c. S. 79). So auch HELLPACH (Grenzwiss. d. Psychol. S. 179). Nach ihm ist der Reflex von psychischen Zwischengliedern frei. „*Wir nehmen an und finden durch den Versuch bestätigt, daß der Reiz vom Sinnesorgan durch einen centripetalen Nerven sich nach den hinteren Säulen des Rückenmarkes fortpflanze, von dort auf die Vorderhornzellen des gleichen Querschnittes übergreife, dann durch die vorderen Wurzeln und den centrifugalen Nerven nach dem Endorgan — Muskel, Blutgefäß, Drüse — geleitet werde und dieses in Tätigkeit setze. Diesen geschilderten Weg nennen wir den einfachen Reflexbogen, die Erscheinungen selber den einfachen Reflex.*" „*Aber von den Hinterhornzellen gehen . . . zahlreiche Collateralen ab. Betritt der Reiz auch diese Nebenbahnen, so wird er nicht nur die Vorderhornzellen eines, sondern mehrerer Querschnitte erregen, und das Endergebnis ist eine mehr ausgebreitete Zuckung, Gefäßveränderung oder Absonderung. Dies nennen wir den zusammengesetzten Reflex*" (Grenzwiss. d. Psychol. S. 177 f.). — Die Bedeutung der Reflexbewegungen für Bewußtsein und Willensentwicklung (s. d.) betonen SPENCER, BAIN (Sens. and Intell.[3], p. 333 ff.), MÜNSTERBERG u. a. Vgl. Wille, Mechanisierung, Hemmungscentren.

Reflexempfindungen sind central, in den Centren des Nervensystems erregte Empfindungen (vgl. HELLPACH, Grenzwissensch. d. Psychol. S. 129).

Reflexion (reflexio, Zurückbeugung) bedeutet (psychisch): 1) die Zurücklenkung der Aufmerksamkeit von den Objecten des Erkennens auf das erkennende, psychische Tun, auf die Bewußtseinsvorgänge als solche, die innere Wahrnehmung (s. d.), 2) (logisch) das daran anknüpfende Nachdenken, Meditieren, Überlegen, selbstbewußte Denken.

Die Tatsache der innern Wahrnehmung, des Wissens um das Wissen berücksichtigt schon PLATO (s. Bewußtsein). ARISTOTELES gleichfalls (*νόησις νοήσεως*, s. Denken, Gott), der die Reflexion als innere Wahrnehmung dem Gemeinsinn (s. d.) zuweist. Die Lehre vom innern Sinn (s. d.) in der Folgezeit ist zugleich eine Theorie der Reflexion im psychologischen Sinne. — THOMAS spricht von dem „*reflecti supra actum suum*" (De ver. 1, 9); „*secundum eandem reflexionem intelligit et suum intelligere et speciem, qua intelligit*" (Sum. th. I, 85, 2c).

An Stelle des innern Sinnes setzt LOCKE die „*reflection*" als eine der Quellen der Erkenntnis (s. d.); sie ist innere Wahrnehmung, innere Erfahrung, Erfahrung der „*innern*", d. h. geistigen Processe, die Kenntnis, welche der Geist von seinem eigenen Tun nimmt (Ess. II, ch. 1, § 4). HUME unterscheidet „*impressions of sensations*" und „*of reflection*" (Treat. I, sct. 2). Die „*ideas*" sind eine „*reflection*" der „*impressions*" (l. c. sct. 1). JAMES MILL bemerkt: „*Reflection is nothing but consciousness*" (Analys. ch. 15). — Nur eine Entwicklungsstufe der Empfindung sieht in der Reflexion CONDILLAC: „*La sensation, après avoir été attention, comparaison, jugement, devient . . . la réflexion même.*" „*L'attention ainsi conduite est comme une lumière qui réflechit d'un corps sur un autre pour les éclairer tous deux, et je l'appelle réflexion*" (Trait. des sensat., Extr. rais. p. 38). BONNET erklärt die Reflexion für die formale Quelle der Begriffe. „*La réflexion est . . . en général le résultat de l'attention que l'esprit donne aux idées sensibles qu'il compare*" (Ess. anal. XVI, 260). Durch intellectuale Abstraction gewinnt der Geist Begriffe (l. c. 261). Physiologisch liegt der Reflexion die „*force motrice*" der Seele über die Nervenfibern zugrunde (l. c. 262). Alle Begriffe haben eine sinnliche Unterlage (l. c. 263 ff.). „*Les idées abstraites sont . . . des espèces d'esquisses des objets sensibles*" (l. c. 265). Die Sprache ist nicht die Quelle der Abstraction, sondern erweitert und erleichtert sie nur (l. c. 267). Nach HOLBACH ist die Reflexion „*l'exercise de ce pouvoir de se replier sur lui-même*" (Syst. de la nat. I, ch. 8, p. 113). VAUVENARGUES definiert: „*La réflexion est la puissance de se replier sur ses idées, de les examiner, de les modifier, ou de les combiner de diverse manière*" (Introd. à la connaiss. de l'espr. hum. p. 172).

LEIBNIZ erklärt: „*La réflexion n'est autre chose, qu'une attention à ce qui est en nous*" (Nouv. Ess., Préf., s. Apperception). Nach CHR. WOLF ist die Reflexion „*attentionis successiva directio ad ea, quae in re percepta insunt*" (Psychol. empir. § 257). Nach BAUMGARTEN ist sie „*attentio in totius perceptionis partes successive directa*" (Met. § 626). H. S. REIMARUS bestimmt: „*Reflectieren heißt, Dinge in seiner Vorstellung gegeneinander halten oder miteinander vergleichen*" (Vernunftlehre, § 12). Durch die Reflexion entsteht die Einsicht der Ähnlichkeit oder Verschiedenheit der Dinge (l. c. § 40). FEDER erklärt: „*Die Aufmerksamkeit auf die innern Empfindungen, Gedanken und Vorstellungen, in der Absicht, das Mannigfaltige derselben deutlicher zu erkennen, wird Überlegung, Nachdenken, Reflexion genannt*" (Log. u. Met. S. 39 f.).

Nach KANT heißt Reflectieren *„gegebene Vorstellungen entweder mit andern oder mit seinem Erkenntnisvermögen in Beziehung auf einen dadurch möglichen Begriff zu vergleichen und zusammenzuhalten"* (WW. VI, 381). Reflexion ist der *„Zustand des Gemüts, in welchem wir uns zuerst dazu anschicken, um die subjectiven Bedingungen ausfindig zu machen, unter denen wir zu Begriffen gelangen können. Sie ist das Bewußtsein des Verhältnisses gegebener Vorstellungen zu unseren verschiedenen Erkenntnisquellen, durch welches allein ihr Verhältnis untereinander richtig bestimmt werden kann"* (Krit. d. rein. Vern. S. 239). *„Alle Urteile, ja alle Vergleichungen bedürfen einer Überlegung, d. i. einer Unterscheidung der Erkenntniskraft, wozu die gegebenen Begriffe gehören. Die Handlung, dadurch ich die Vergleichung der Vorstellungen überhaupt mit der Erkenntniskraft zusammenhalte, darin sie angestellt wird, und wodurch ich unterscheide, ob sie als gehörig zum reinen Verstande oder zur sinnlichen Anschauung untereinander verglichen werden, nenne ich die transcendentale Überlegung. Die Verhältnisse aber, in welchen die Begriffe in einem Gemütszustande zueinander gehören können, sind die der Einerleiheit und Verschiedenheit, der Einstimmung und des Widerstreits, des Innern und des Äußern, endlich des Bestimmbaren und der Bestimmung (Materie und Form)"* (l. c. S. 239 f.). Diese Begriffe sind *„Reflexionsbegriffe"*. Sie sind nur Begriffe der bloßen Vergleichung schon gegebener Begriffe (Prolegom. § 39), dürfen nicht auf Dinge an sich angewandt werden *(„Amphibolie der Reflexionsbegriffe")* (ursprünglich nennt Kant *„Reflexionsbegriffe"* die Kategorien, Reflex. II, 146). Die *„logische Reflexion"* ist eine *„bloße Comparation"*, die *„transcendentale Reflexion"* enthält *„den Grund der Möglichkeit der objectiven Comparation der Vorstellungen untereinander"* (Krit. d. rein. Vern. S. 240 f.).

FRIES versteht unter Reflexion den Gebrauch der Aufmerksamkeit zur willkürlichen Selbstbeobachtung (Syst. d. Log. S. 69). Vom *„reflexen Erkennen"*, der *„reflectierenden Vernunft"* spricht BIUNDE (Empir. Psychol. I 2, 254 ff.). Erkenntnistheoretische Bedeutung hat die Reflexion auf die Setzungen des Ich (s. d.) bei J. G. FICHTE. Nach SCHELLING kann vom (analytischen) Standpunkt der Reflexion aus *„keine Handlung im Ich gefunden werden, die nicht schon synthetisch in dasselbe gesetzt wäre"* (Syst. d. tr. Ideal. S. 277). Nach HEGEL ist die Reflexion der *„Act, durch den das Ich, nachdem es seine Natürlichkeit abgestreift hat und in sich selbst zurückgekehrt ist, sich seiner Subjectivität an der gegenübergesetzten Objectivität bewußt wird und sich von ihr mit Feststellung dieser Beziehung unterscheidet"* (Encykl. § 413). Er unterscheidet *„setzende"*, *„äußerliche"*, *„bestimmende"* Reflexion (Log. I, 15 f.). ROSMINI bestimmt: *„La riflessione . . . è un ripiegamento della mia attenzione sulle cose percepite."* *„La riflessione . . . è un attenzione volontaria data alle nostre percezioni"* (Nuovo saggio, p. 77 f.; Psicol. § 1032 ff.). Nach HERBART ist die Reflexion *„die Zurückbeugung des Gedankenlaufs auf einen bestimmten Punkt"*. Sie hebt und formt Vorstellungen (im Arbeiten), wird auch in der Apperception des Gegebenen (in der Erfahrung) hervorgerufen. Bei der *„Reflexion über einen bloß im Denken festgehaltenen Gegenstand"* liegt die Bewegung in der reflectierenden Vorstellungsmasse selbst (Lehrb. zur Psychol.[3], S. 87 f.). Nach HODGSON ist die *„reflection"* *(„reflective mode")* die Basis der ganzen Philosophie (Philos. of Reflect. I, p. 223, 229). *„Reflection is reexamination of the states of consciousness from which it is derived"* (l. c. p. 229). RENOUVIER erklärt: *„L'attention est une volonté de s'arrêter à la considération d'un objet et de ses rapports*

au lieu de suivre le cours naturel des associations." „*La réflexion et une volonté d'examiner ces rapports afin de motiver des jugements et des actes en conséquence*" (Nouv. Monadol. p. 97). UPHUES unterscheidet „*ontologische*" Reflexion (auf die Empfindungsinhalte als Vergegenwärtigungen des Transcendenten) und „*psychologische*" Reflexion (auf die Empfindungen als Bewußtseinsvorgänge) (Psychol. d. Erk. I, 241). SCHUPPE erklärt: „*Was gemeinhin, ohne in klarer Abstraction ins Bewußtsein zu treten, bei der Verknüpfung von etwas als Eigenschaft oder Tätigkeit mit etwas als dem Dinge gemeint ist, wird . . . durch die Reflexion als das eigentlich Gemeinte ausgesondert; — daher Reflexionsprädicat*" (Log. S. 132). „*Das naive Denken verknüpft Gegebenes, ohne sich über seine eigene Tätigkeit Rechenschaft zu geben, und was dabei ins Bewußtsein tritt, ist immer das Ganze der verknüpften Data. Erst die logische Reflexion zieht ans Licht, daß in diesem Ganzen das Gegebene als solches und dasjenige, was dem Denken dieses Gegebenen zugerechnet oder . . . so bezeichnet werden kann, zu unterscheiden ist.*" „*Wenn nun eben dieses letztere als Bestandteil, und zwar absolut wesentlicher, in diesem Ganzen erblickt wird, so kann es als solches um seiner Bedeutung willen als Prädicat von diesem Ganzen ausgesagt werden, z. B. ist ein Ding, eine Eigenschaft oder Tätigkeit, ist eine Ursache oder eine Wirkung, — daher ‚Reflexionsprädicat'. Es hebt dann etwas hervor, was in dem Subjecte schon mitgedacht wurde und ohne welches dieses Subject nicht gedacht werden kann, weil es eben zu ihm gehört, worauf sich aber doch im gewöhnlichen Verkehr nicht die Aufmerksamkeit richtet, weil sie immer von den verknüpften Inhalten in Anspruch genommen ist*" (l. c. S. 165). Nach SCHUBERT-SOLDERN ist Reflexion „*das Hervortreten einer Beziehung als solcher, also die Unterscheidung dieser Beziehung von dem bezogenen Inhalt*" (Gr. ein. Erk. S. 106). Nach WUNDT besteht die Reflexion in Apperceptionsverbindungen (s. d.; Gr. d. Psychol.[5], S. 301). Vgl. Sinn (innerer), Wahrnehmung (innere), Selbstbewußtsein, Denken.

Reflexionsbegriffe s. Reflexion, Amphibolie.

Reflexionsformen (Negatives, Nichts, Gleichartiges u. s. w.) unterscheidet PLANCK von den Kategorien (Sein, Etwas, Quantität u. s. w.) (Testam. ein. Deutsch. S. 310 ff.).

Reflexionsmoral s. Ethik.

Reflexionsphilosophie nennt HEGEL jedes Philosophieren, welches, Denken und Sein unterscheidend, durch subjective Denkarbeit an der Erfahrung die Objecte bestimmen will; im Gegensatze dazu will die Identitätsphilosophie, für die Denken und Sein eins sind, die Wirklichkeit durch die Eigenbewegung des Denkens selbst unmittelbar construieren. Vgl. Verstandesphilosophie.

Reflexionspsychologie heißt jene psychologische Richtung, die weniger die psychischen Tatsachen selbst untersucht als sich in begrifflichen Erörterungen über dieselben ergeht, die mit bestimmten Theorien schon an die Selbstbeobachtung herantritt.

Regel (regula) ist eine begrifflich formulierte Gleichförmigkeit des Geschehens oder Handelns (theoretische, praktische Regel) der Satz, in welchem solche Gleichförmigkeit ausgesprochen oder gefordert wird. Was einer Regel gehorcht, ist regelmäßig. Im Unterschiede vom Gesetze (s. d.) erleidet die Regel Ausnahmen. Doch gibt es auch strenge Regelmäßigkeit, die zur Grund-

lage von Gesetzen wird (s. Causalität). Die „*Regelmäßigkeit*" ist nichts fertig Gegebenes, sondern muß erst (auf Grund des Zusammen von Erlebnissen) denkend statuiert werden.

Nach CHR. WOLF ist die Regel „*propositio enuncians determinationem rationi conformem*" (Ontolog. § 475). KANT erklärt: „*Urteile, sofern sie bloß als die Bedingung der Vereinigung gegebener Vorstellungen in einem Bewußtsein betrachtet werden, sind Regeln. Diese Regeln, sofern sie die Vereinigung als notwendig vorstellen, sind Regeln a priori*" (Prolegom. § 23). „*Eine Regel ist eine Assertion unter einer allgemeinen Bedingung*" (Log. S. 189). Die Regelmäßigkeit der Natur legen wir selbst in sie hinein (s. Gesetz). — Nach H. CORNELIUS ist der Begriff der Regel für den Eintritt einer Erscheinung ein natürliches und notwendiges Product unserer psychischen Entwicklung (Einl. in d. Philos. S. 253). Durch den Begriff der Regel, in welcher wir den Eintritt eines Inhaltes durch den vorgängigen Eintritt bestimmter anderer Inhalte bedingt denken, entsteht ein empirischer Zusammenhang (l. c. S. 254 f.). Vgl. VOLKELT, Erfahr. u. Denk. S. 97. Vgl. Regulativ, Regula.

Regnum gratiae s. Gnade.

Regressiv: vom Bedingten zu den Bedingungen, vom Besondern zum Allgemeinen zurückgehend (s. Methode). Regressiv ist auch das prosyllogistische (s. d.) Verfahren.

Regressus: Zurückgehen vom Besondern zum Allgemeinen, vom Bedingten zur Bedingung. Regressus in infinitum: Fortgang des Schließens und Beweisens ins Grenzenlose, ohne festen Abschluß. Vgl. Progreß, Unendlich.

Regula de quocunque (Regel von jedwedem) heißt die logische Regel, wonach die Prädicate des Prädicats auch vom Subject gelten. MICH. PSELLUS erklärt: *ὅταν ἕτερον ἑτέρου κατηγορεῖται, ὅσα κατὰ τοῦ κατηγορουμένου λέγονται, καὶ κατὰ τοῦ ὑποκειμένου ταῦτα πάντα λέγεται* (bei Prantl, G. d. L. II, 273). AVICENNA: „*Quaecunque de eo, quod praedicatur, dicuntur recto ordine et substantiali, omnia etiam dici de subiecto necesse est*" (l. c. S. 351). PETRUS HISPANUS: „*Quando alterum de altero praedicatur ut de subiecto, quaecunque de eo, quod praedicatur, dicuntur, omnia de subiecto dicuntur*" (l. c. III, 47).

Regulativ ist jedes Denkprincip, welches zwar nicht eine bestimmte, positive, abgeschlossene Erkenntnis (bezw. deren Object) constituiert, wohl aber als Regel zur methodischen, einheitlichen, consequenten, nirgends begrenzten Betrachtungsweise von Erfahrungsinhalten dient, als Regel im unbegrenzten Fortgange der Erkenntnis über jede gegebene Erfahrung hinaus. Regulativ sind alle „*Ideen*" (s. d.) der Vernunft, regulativ ist das Zweckprincip (s. d.). Die Unterscheidung von constitutiv (s. d.) und regulativ begründet KANT (s. Ideen, Zweck). „*Der Grundsatz der Vernunft . . . ist eigentlich nur eine Regel, welche in der Reihe der Bedingungen gegebener Erscheinungen einen Regressus gebietet, dem es niemals erlaubt ist, bei einem schlechthin Unbedingten stehen zu bleiben. Er ist also kein Principium der Möglichkeit der Erfahrung und der empirischen Erkenntnis der Gegenstände der Sinne, mithin kein Grundsatz des Verstandes; denn jede Erfahrung ist in ihren Grenzen (der gegebenen Anschauung gemäß) eingeschlossen, auch kein constitutives Princip der Vernunft, den Begriff der Sinnenwelt über alle mögliche Erfahrung zu erweitern, sondern ein Grundsatz der größtmöglichen Fortsetzung und Erweiterung der*

Erfahrung, nach welchem keine empirische Grenze für absolute Grenze gelten muß, also ein Principium der Vernunft, welches als Regel postuliert, was von uns im Regressus geschehen soll, und nicht anticipiert, was im Objecte vor allem Regressus an sich gegeben ist" (Kr. d. rein. Vern. S. 413). Regulativ sind die Principien der Homogeneïtät, Specification (s. d.), Continuität. Bei NATORP: Principien der Generalisation, Individualisation, des stetigen Überganges (Socialpäd. S. 169).

Reich ist, nach KANT, die systematische Verbindung verschiedener (vernünftiger) Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze. Ein Ganzes aller Zwecke in systematischer Verknüpfung ist ein Reich der Zwecke, dessen Gesetze die Beziehung der Wesen als Zweck und Mittel zur Absicht haben (Grundleg. zur Met. d. Sitt., 2. Abschn.). Reich der Natur (regnum naturae), Reich der Gnade (regnum gratiae), Reich Gottes s. Gottesstaat. Es ist nach EUCKEN das „*in Gott gegründete Reich weltüberlegener Innerlichkeit*" (Wahrheitsgeh. der Relig. S. 332). Vgl. DORNER, Gr. d. Religionsphilos. S. 112 ff., 117, 136.

Reihen nennt HERBART Vorstellungsfolgen, deren Glieder einander in bestimmter Ordnung reproducieren. Der Begriff der Vorstellungsreihe findet sich schon bei ARISTOTELES (De mem. 2), HOBBES (Leviath. 3), HARTLEY, FEDER („*Ideen-Reihen*", Log. u. Met. S. 60). Nach HERBART ist die Reihenbildung die Bedingung der Reproduction (s. d.). Es gibt verschiedene Formen der Reihenbildung (s. Raum, Zeit). Mehrere Reihen können sich kreuzen (Psychol. als Wissensch. § 100; Lehrb. zur Psychol.³, S. 26 ff.). Nach VOLKMANN ist eine Vorstellungsreihe ein „*Vorstellungscomplex, welcher infolge regelmäßiger Verschmelzung seiner Bestandteile die Fähigkeit besitzt, diese bei ihrer Reproduction in bestimmter Ordnung zu ihren vollen Klarheitsgraden zu erheben*" (Lehrb. d. Psychol. I⁴, 460). Reihengewebe ist „*ein System von Reihen, in dem Reihen mit Reihen durch Reihen zusammenhängen*" (l. c. S. 468). Recurrente Reihen sind jene, „*deren Endglied mit dem Anfangsgliede zusammenfällt, und deren Evolution demgemäß damit schließt, wieder aufs neue zu beginnen*" (l. c. S. 462). Von Vorstellungsreihen und Reihenbegriffen spricht auch BENEKE (Lehrb. d. Psychol.³, S. 106 ff.), von Reihen auch BOLZANO (Wissenschaftslehre, § 85). — R. WAHLE erklärt: „*Es gibt im psychischen Leben nichts anderes als Reihen von primären Vorkommnissen (s. d.), durchschossen von secundären Vorkommnissen*" (Das Ganze d. Philos. S. 341).

Rein: frei von fremdem, nicht zum Wesen einer Sache gehörendem Zusatz, in selbsteigener Seinsweise. Reine Anschauung (s. d.) ist die Anschauungsform als solche. Reine Verstandesbegriffe sind die Kategorien (s. d.). Reine Vernunft ist das erkennende Bewußtsein in der ihm eigenen Gesetzmäßigkeit (s. A priori). Reine Erfahrung ist die von allen Denkzutaten (in der Abstraction) gereinigte Erfahrung (s. d.). Reines Denken ist das (in der Abstraction) von der Erfahrung gereinigte Denken, die Denktätigkeit als solche, die für sich allein ebensowenig concret vorkommt, wie die reine Erfahrung. Reines Ich ist das jedem empirischen Ich immanente Moment der Ichheit (s. d.). Über reine Vernunft s. Vernunft.

„*Pura mathesis*" bei DESCARTES (Medit. VI). „*Pure raison*", „*entendement pure*" bei LEIBNIZ (Erdm. p. 229a, 230b, 778b). CHR. WOLF bestimmt: „*Weil die Deutlichkeit der Erkenntnis für den Verstand, die Undeutlichkeit aber für*

die Sinnen- und Einbildungskraft gehöret, so ist der Verstand abgesondert von den Sinnen und der Einbildungskraft, wenn wir völlig deutliche Erkenntnis haben: hingegen mit den Sinnen und der Einbildungskraft noch vereinbaret, wo noch Undeutlichkeit und Dunkelheit bei unserer Erkenntnis anzutreffen. Im ersten Falle heißet der Verstand reine, im andern aber unreine" (Vern. Ged. § 282). BILFINGER erklärt: „*Purus est intellectus, cuius definitio competit simpliciter: hoc est, qui ideas habet non nisi distinctas*" (Dilucid. § 274).

Den Begriff reiner im Sinne apriorischer (s. d.) Erkenntnis prägt KANT. „*Rein*" heißt bei ihm unabhängig vom Erfahrungsinhalte, aus der Gesetzmäßigkeit des erkennenden Bewußtseins allein entspringend und alle Erfahrung bedingend, constituierend. „*Ich nenne alle Vorstellungen rein (im transcendentalen Verstande), in denen nichts, was zur Empfindung gehört, angetroffen wird. Demnach wird die reine Form sinnlicher Anschauungen überhaupt im Gemüte a priori angetroffen werden, worinnen alles Mannigfaltige der Erscheinungen in gewissen Verhältnissen angeschauet wird. Diese reine Form der Sinnlichkeit wird auch selber reine Anschauung heißen*" (Krit. d. rein. Vern. S. 49; s. Vernunft). Das Reine einer einfachen Empfindungsart bedeutet, daß die Gleichförmigkeit derselben durch keine fremdartige Empfindung gestört wird, und gehört zur Form (Krit. d. Urt. § 14). Reine Sittlichkeit ist streng autonome (s. d.) Sittlichkeit.

Nach SAL. MAIMON ist rein, was nur dem Verstande, nicht der Sinnlichkeit entstammt (Vers. üb. d. Transc. S. 56 f.). Nach KIESEWETTER ist rein „*eine Erkenntnis, die nicht aus der Erfahrung geschöpft, sondern a priori, d. h. durch das Erkenntnisvermögen . . . selbst gegeben wird*" (Gr. d. Log. § 8). Nach BIUNDE sind die reinen Begriffe nicht angeboren, aber sie „*bedürfen der Wahrnehmung nur als einer Veranlassung und gehen auf solche Veranlassung aus uns sogleich ihrem ganzen Inhalte nach hervor*" (Empir. Psychol. I 2, 78). Nach SCHELLING ist rein, „*was ohne allen Bezug auf Objecte gilt*" (Vom Ich, S. 36). Das reine Ich (s. d.) ist bei J. G. FICHTE, das reine, sich selbst denkende Denken (s. d.) bei HEGEL von großer Bedeutung.

Den Begriff reiner Erfahrung hat schon R. MAYER. Nach L. KNAPP besteht in der Reinheit der sinnlichen Erkenntnis die absolute Methode des Denkens (Syst. d. Rechtsphilos. S. 12 f.). Das „*reine, d. h. streng sinnliche Denken*" (l. c. S. 13, s. Sensualismus). Die reine Erfahrung betonen AVENARIUS, MACH u. a. (s. Erfahrung, Empiriokriticismus). Dagegen u. a. HEYMANS (Gr. u. El. d. wiss. Denk. S. 12). — Nach H. COHEN entdeckt die Vernunftkritik das Reine in der Vernunft, insofern sie die „*Bedingungen der Gewißheit entdeckt, auf denen die Erkenntnis als Wissenschaft beruht*" (Princ. d. Infin. S. 6).

Reïncarnation: Wiedergeburt, neue Verleiblichung der Seele. Vgl. Seelenwanderung.

Reine Anschauung s. Anschauung.

Reine Logik: die von aller Psychologie unabhängige Logik (s. d.) und Erkenntnistheorie: H. COHEN (Log.), HUSSERL (Log. Unt. I, 59 f.) u. a.

Reine Vernunft s. Vernunft.

Reine Verstandesbegriffe s. Kategorien.

Reinigung s. Katharsis.

Reiz heißt psychophysisch jeder physikalisch-chemisch-physiologische Proceß, welcher als Auslöser von Sinnesempfindungen gilt. Psychischer Reiz ist jeder Bewußtseinsinhalt, der selbst Bewußtseins- (Willensprocesse) auslöst. Eine Art desselben ist der ästhetische Reiz. Je nachdem der Reiz außerhalb oder innerhalb des Organismus besteht, heißt er äußerer oder innerer Reiz. Man kann auch periphere und centrale Reize unterscheiden.

Nach BENEKE werden von der Seele *„infolge von Eindrücken oder Reizen, die ihr von außen kommen"*, Empfindungen und Wahrnehmungen gebildet (Lehrb. d. Psychol.[3], S. 16). Fünf verschiedene Reizungsverhältnisse gibt es: *„1) Der Reiz ist zu gering für das ihn aufnehmende Vermögen; dieses wird nur zum Teil von ihm ausgefüllt, so daß also Ungenügen, Aufstreben zu höherer Erfüllung, Empfindungen von Unlust entstehen. 2) Der Reiz ist gerade angemessen zur Ausfüllung des Vermögens; keiner der beiden Factoren steht über den andern hinaus: die Grundform für die gewöhnlichen Wahrnehmungen, so wie überhaupt für das Vorstellen. 3) Der Reiz ist in ausgezeichneter Fülle oder überfließend gegeben für das Vermögen, ohne doch schon irgendwie ein übermäßiger zu sein. Dies ist das Grundverhältnis für die Lustempfindungen. 4) Der Reiz ist allmählich zum Übermaße angewachsen: die Grundform des Überdrusses, der Abstumpfung. 5) Der Reiz tritt auf einmal als ein übermäßiger ein: die eigentliche Überreizung oder die Grundform des Schmerzes"* (l. c. S. 42 ff., 67 f., 82 f., 201 f.). — Nach ZEISING ist der Reiz *„die Bestimmtheit einer Erscheinung im Verhältnis zum empfindenden Subject"* (Ästhet. Forsch. S. 126). WUNDT erklärt: *„Die Entstehung der Empfindungen ist, wie uns die physiologische Erfahrung lehrt, regelmäßig an gewisse physische Vorgänge gebunden, die teils in der unseren Körper umgebenden Außenwelt, teils in bestimmten Körperorganen ihren Ursprung haben, und die wir mit einem der Physiologie entlehnten Ausdruck als die Sinnesreize oder Empfindungsreize bezeichnen. Besteht der Reiz in einem Vorgang der Außenwelt, so nennen wir ihn einen physikalischen; besteht er in einem Vorgang in unserm eigenen Körper, so nennen wir ihn einen physiologischen. Die physiologischen Reize lassen sich dann wieder in periphere und centrale unterscheiden, je nachdem sie in Vorgängen in den verschiedenen Körperorganen außerhalb des Gehirns oder in solchen im Gehirn selbst bestehen"* (Gr. d. Psychol.[5], S. 46 f.). — KÜLPE erklärt: *„Bei der Vergleichung der Reize pflegt man den einen constant zu erhalten, während man den andern verändert. Jener constante Reiz ist somit gewissermaßen die Norm, an welcher man die Beschaffenheit des andern feststellt. Mit Rücksicht hierauf bezeichnet man jenen als Normalreiz = N, diesen als Vergleichsreiz = V"* (Gr. d. Psychol. S. 51). — Nach H. COHEN und andern Idealisten ist der Reiz die *„objectivierte Empfindung"*, nichts Transcendentes (Princ. d. Inf. S. 154). Vgl. Energie (specifische), Sinne, Psychophysik, Webersches Gesetz.

Reizbarkeit (Irritabilität, s. d.): Erregbarkeit des Organismus, der Seele durch Reize (s. d.). Sie ist nach OSTWALD die Eigenschaft der Lebewesen, auf eintretende Beeinflussungen zu reagieren (Vorles. üb. Naturphilos.[2], S. 348).

Reizhöhe ist das Maximum des Reizes, über welches hinaus die Empfindung in Schmerz übergeht oder gar das Sinnesorgan zerstört wird. Reiz-

schwelle ist jene Reizgröße, bei welcher eine Empfindung eben merklich wird. Vgl. Schwelle.

Relation (relatio): Beziehung, Verhältnis. Die Beziehung ist eine Setzung des beziehenden, d. h. Teilinhalte des Erkennens als Zugehörige zu andern anerkennenden Denkens. Das beziehende Denken stellt die Zusammengehörigkeit von Erkenntnisinhalten in verschiedenen Grundformen, Grundrelationen fest (s. Kategorien); besonders wichtig sind die raum-zeitlichen, causalen und teleologischen (s. d.) Relationen. Begriffe, welche Relationen selbst zum Inhalte haben, sind Relations- oder Beziehungs-Begriffe (s. d.). Der Zusammenhang des Denkens fordert, daß alles Endliche in Beziehungen zueinander (wirklich oder potentiell) gesetzt werde, was die Relativität (s. d.) jedes endlichen Seins bedingt (s. relativ). Die Beziehung als solche ist ein *„subjectiver"*, ein (Apperceptions- und) Denkact, aber sie hat, wenn berechtigt, ein *„Fundament"* (s. d.) in den Objecten *(„fundamentum relationis")*, so daß nach der Setzung der Relation die *„Dinge"* selbst (nicht bloß Vorstellungen oder Begriffe als solche) in Relationen zueinander stehen; natürlich können auch Begriffe, Bewußtseinsacte als solche zueinander in Relation gesetzt werden.

Die Relationen gelten bald als objectiv, bald als rein subjectiv, sie werden bald empiristisch, bald rationalistisch oder kriticistisch (s. d.) abgeleitet.

Nach ARISTOTELES heißt etwas bezogen (*πρός τι*), wenn es als das, was es ist, als an einem andern seiend ausgesagt wird (Cat. 7). Die Beziehung ist eine der logisch-ontologischen Kategorien (s. d.), so auch nach den Stoikern. Nach PLOTIN sind die Relationen erst durch unser Urteil, wir erzeugen z. B. das Früher und Später im Urteil (Enn. VI, 1, 6). BOËTHIUS betont: *„Relatio nihil addit ad esse relativi."*

Die Subjectivität der Relation lehren die Motakallimûn (vgl. Stöckl II, 146; E. v. Hartmann, Gesch. d. Met. I, 213). Nach AVICENNA sind die Relationen Producte des Denkens, die aber teilweise in den Objecten begründet sind (Met. II, 3; III, 10). Nach THOMAS ist die Relation *„respectus unius ad alterum, secundum quem aliquid alteri opponitur relative"* (Sum. th. I, 28, 3c), *„ordo unius creaturae ad aliam"* (Pot. 7, 9 ad 7). Die Relation hat ein Fundament in den Objecten, *„relatio fundatur in aliquo sicut in causa"* (4 sent. 27, 1, 1, 1 ad 3); *„fundamentum relationis"* (2 sent. 1, 1, 5 ad 8). HEINRICH VON GOETHALS unterscheidet *„relationes reales"* und *„relationes secundum dici"* *(„relationes rationis")*. So auch FRANCISCUS MAYRONIS (In lib. sent. 1, d. 29, qu. 1). Nach SUAREZ hat die Relation eine Wirklichkeit in den Dingen (Met. Disp. 47, sct. 1 squ.). Es gibt *„relationes reales"* *(„secundum esse")* und *„rationis"* *(„secundum dici")* (l. c. 47, sct. 3, 6). Die *„prädicamentalen"* sind eins mit den realen, die *„transcendentalen"* eins mit den rationalen Relationen, die durch alle Prädicamente (s. d.) hindurchgehen (l. c. 10). — MICRAELIUS bemerkt: *„Relatio est vel substantialis et subsistens ..., vel transcendentalis, qualis est inter ens et eius affectiones seu modos et inter ipsos modos secum collatos, qualis est inter causam et causatum, totum et partes, vel praedicamentalis"* (Lex. philos. p. 962). *„Relationes non incurrunt in sensus"* (l. c. p. 963).

Nach GASSENDI ist die Relation *„opus mentis sive opinionis unum referentis comparantisque ad aliud"* (Philos. Epic. synt. II, sct. I, 15). Nach LEIBNIZ sind die Relationen durch den göttlichen Geist gesetzt und insofern vom menschlichen Denken unabhängig. *„Les rélations ont une réalité dépendante de*

l'esprit, . . . mais non pas de l'esprit de l'homme puisqu'il y a une suprême intelligence, qui les détermine toutes en tout temps" (Nouv. Ess. II, ch. 30, § 4). LOCKE rechnet die Relationen zu den „*mixed modi*" (s. Modus). Sie bestehen in der vergleichenden Betrachtung einer Vorstellung mit einer andern (Ess. II, ch. 12, § 7). Sie münden alle in einfache Vorstellungen (l. c. ch. 28, § 18). Die Relationen als solche sind nur im Bewußtsein, aber es gibt eine „*foundation of relation*" (l. c. ch. 30, § 4). HUME erklärt: „*Das Wort ‚Relation' pflegt in zwei Bedeutungen gebraucht zu werden, die sich wesentlich voneinander unterscheiden; einmal als Name für den Factor, vermöge dessen Vorstellungen in der Einbildungskraft miteinander verknüpft erscheinen, so daß . . . die eine die andere ohne weiteres mit sich zieht; oder aber zur Bezeichnung des Momentes, hinsichtlich dessen wir, auch bei willkürlicher Vereinigung zweier Vorstellungen in der Einbildungskraft, sie zufällig miteinander vergleichen. In der gewöhnlichen Sprache brauchen wir das Wort immer in ersterem Sinne, und nur im philosophischen Sprachgebrauch dient es zugleich zur Bezeichnung des Ergebnisses irgend eines Vergleichs ohne Rücksicht auf das Dasein eines verknüpfenden Princips*" (Treat. I, sct. 5, S. 24 f.). Die Quellen der Relationen sind: Ähnlichkeit (s. d.), Identität, Raum, Zeit, Qualität oder Zahl, Qualitätsgrade, Widerstreit (contrariety), Ursache und Wirkung (l. c. S. 25 ff.). Diese Relationen zerfallen in zwei Klassen, „*in solche, welche durchaus durch die Natur der Vorstellungen bedingt sind, die wir miteinander vergleichen (compare), und solche, welche sich verändern können, ohne irgend welche gleichzeitige Veränderung in den betreffenden Vorstellungen*" (l. c. III, sct. 1, S. 93). Der ersten Klasse gehören nur an: Ähnlichkeit, Widerstreit, Quantitätsgrade, Quantität und Zahl; sie haben unbedingte Gewißheit (certainty) (l. c. S. 94). — Nach CHR. WOLF beziehen wir Dinge aufeinander, „*wenn in zweien Dingen etwas anzutreffen, davon eines den Grund in dem andern hat*" (Vern. Ged. I, § 188). „*Quod rei absolute non convenit, sed tum demum intelligitur, quando ad alterum refertur, id dicitur relatio*" (Ontolog. § 856). „*Relatio nullam enti realitatem superaddit*" (l. c. 857). Nach CRUSIUS ist die Relation „*eine solche Art zu existieren, zwischen zweien oder mehreren Dingen, wodurch es möglich wird, daß man von ihnen zugleich etwas abstrahieren kann, was sich von einem alleine nicht hätte abstrahieren lassen*" (Vernunftwahrh. § 28).

Nach KANT ist Relation eine Klasse von Kategorien (s. d.). In diesen setzt das erkennende Bewußtsein objectiv-allgemeingültige Beziehungen (s. A priori), die aber nicht für Dinge an sich (s. d.) gelten, nur phänomenalen, empirischen Wert haben. J. G. FICHTE leitet die Relation aus der Tätigkeit des Ich ab (Gr. d. g. Wissensch. S. 57). Nach SCHELLING ist die Relation die einzige primäre Kategorienklasse (Syst. d. tr. Ideal. S. 252). Nach ESCHENMAYER gehört die Kategorie der Relation zur logischen Urteilskraft. Substrat, Ursache, Kraft sind innere Beziehungen des Selbstbewußtseins und geben, in das Denken übertragen, die unveränderlichen Urteilsformen, welche die Kategorien der Relation in sich faßt (Psychol. S. 304 f.). — Nach DESTUTT DE TRACY ist die Beziehung (rapport) „*cette vue de notre esprit, cet acte de notre faculté de penser par lequel nous rapprochons une idée d'une autre, par lequel nous les lions, les comparons ensemble d'une manière quelconque*" (Elém. d'idéol. I, 4, p. 51). Nach GALUPPI sind die Relationen durch die Denktätigkeit gegebene Grundideen.

Nach LOTZE sind die Relationen schon in der Wahrnehmung; das Bewußtsein

nimmt nur Kenntnis von Beziehungen, die ihm der unbewußte Mechanismus der psychischen Zustände vorgearbeitet hat (Mikrokosm. II², 279). Es gibt Vergleichungs- und reale Beziehungen (Gr. d. Met. S. 22). Ideale und reale Beziehungen unterscheidet B. ERDMANN, nach welchem die Beziehung eine *„Art des bewußten Beisammen von Vorgestelltem"* ist (Log. I, 57, 59). RENOUVIER betrachtet die Relation als Kategorienklasse (Ess. de crit. I). *„Tout jugement, toute thèse qui formule une connaissance, vraie ou supposée, est l'énoncé d'une relation. Aucun objet de pensée ne peut être déterminé que par rapport à d'autres objets de pensée"* (Nouv. Monadol. p. 31). Nach SCHUBERT-SOLDERN haben Beziehungen keine eigene Existenz (Gr. ein. Erk. S. 227 f.). Als bewußtes psychisches Phänomen bestimmt die Relation E. SCHRADER (Die bewußt. Bezieh. zw. Vorstell. 1893, S. 41 ff.). E. v. HARTMANN leitet die Relation als solche aus unbewußter Intellectualfunction ab. Die Relationen haben eine objective und metaphysische Grundlage. *„Das Denken verhält sich bei der Feststellung einer bestimmten Beziehung zwischen zwei bestimmten Objecten keineswegs schöpferisch, sondern lediglich wahrnehmend, constatierend, registrierend"* (Kategorienlehre, S. 181). Die *„die Beziehung determinierende Beschaffenheit des Gegebenen"* ist die *„Grundlage der Beziehung"* (l. c. S. 182). Die unbewußt in die Bewußtseinsinhalte hineingelegten Beziehungen werden durch das discursive Nachdenken analytisch expliciert (l. c. S. 183). Es muß eine allumfassende Idee sein, in welcher alle expliciten und impliciten Beziehungen logisch ideell gesetzt sind (l. c. S. 188). Die Relation ist die *„Urkategorie"*, deren Besonderungen die anderen Kategorien sind (l. c. S. 191). Alle Beziehungen entspringen stufenweise der ersten (metaphysischen) Beziehung der beiden Attribute des Absoluten aufeinander durch fortschreitende logische Determination (l. c. S. 334). HAGEMANN erklärt: *„Zu jeder Relation wird erfordert ein Seiendes, welches auf ein anderes bezogen wird (subiectum relationis), ein Seiendes, worauf jenes bezogen wird (terminus relationis), und ein Beziehungsgrund (fundamentum relationis). Je nachdem der Beziehungsgrund ein bloß im Denken gesetzter, oder in den bezogenen Dingen wirklich vorhandener ist, unterscheidet man eine bloß gedachte (relatio rationis) und eine wirkliche (rel. realis). Die letztere ist eine gegenseitige oder eine einseitige, je nachdem sie in beiden bezogenen Dingen oder nur in einem derselben ihren Grund hat"* (Met.², S. 37 f.). Nach A. MEINONG sind die verglichenen Vorstellungsinhalte selbst das fundamentum relationis. Es gibt keine Relationen ohne zwei Fundamente (Hume-Stud. II, 44 f.). Es gibt Vergleichungs- und Verträglichkeitsrelationen (l. c. II, 157; vgl. Zeitschr. f. Psychol. 2. Bd. 1891, S. 245 ff.; 6. Bd., 1894, S. 340 ff., 417 ff.). Nach HÖFLER gehören zu den Vergleichungsrelationen: Gleichheit, Ungleichheit (Ähnlichkeit, Unähnlichkeit), zu den Verträglichkeitsrelationen: Notwendigkeit, Möglichkeit, Unmöglichkeit (Log.², S. 34, 37). H. CORNELIUS erklärt (im Sinne auch der Immanenzphilosophie, s. d.), alle Beziehungen der Teilinhalte unseres Bewußtseins *„bestehen nur so weit, als die betreffenden Inhalte einem Bewußtsein angehören, und können nur vermöge eben dieses ursprünglich gegebenen Zusammenhanges zustande kommen. Wie sie aber ihrerseits diesem Zusammenhange ihren Ursprung verdanken, so läßt sich anderseits ohne jene Beziehungen kein Zusammenhang und somit keine Einheit unserer Erfahrung denken: unsere Erlebnisse würden weder als Teile einer zeitlichen Succession erscheinen, noch sonst irgend eine Ordnung und Verknüpfung für unser Bewußtsein besitzen, wenn sie als eine beziehungslose*

Summe isolierter Einheiten gegeben wären" (Einl. in d. Philos. S. 209). — „*Jedem Inhalte haften je nach seiner Stellung zu anderen Inhalten die bestimmten Beziehungen zu den letzteren an ,und die Gestaltqualität (s. d.) des Complexes, dem der betrachtete Inhalt angehört, bleibt als besondere ,Färbung' (,Relationsfärbung', ,relation-fringes' nach James) dieses Inhalts auch da bestehen, wo wir die übrigen Teile des Complexes nicht beachten*" (l. c. S. 242). L. DILLES betont: „*Die Beziehung ist als bloßes Schema, ja als bloße Abstraction (von Schemen und Realitäten) wirklich, aber nicht als eine Realität, d. i. ein Substrathaftes*" (Weg zur Met. S. 93, 227).

Nach H. SPENCER ist die Beziehung ein Gefühl, welches den Übergang von einem wichtigeren zu dem nächst wichtigeren Gefühl (feeling) begleitet (Psychol. § 65). LIPPS erklärt: „*Unter Beziehungen verstehen wir . . . zunächst die Arten der Vorstellungen, bei ihrem Zusammentreffen in der Seele sich zueinander zu verhalten. Wir verstehen dann darunter die von jenen Arten des gegenseitigen Verhaltens nachbleibenden dauernden Vorstellungszusammenhänge, die beim Neuentstehen der Vorstellungen sich wirksam erweisen*" (Gr. d. Seelenleb. S. 362). Nach WUNDT ist die Beziehung eine einfache Function der Apperception (s. d.). „*Die elementarste aller Functionen der Apperception ist die Beziehung zweier psychischer Inhalte aufeinander. Die Grundlagen solcher Beziehung sind überall in den einzelnen psychischen Gebilden und ihren Associationen gegeben; aber die Ausführung der Beziehung besteht in einer besondern Apperceptionstätigkeit, durch die erst die Beziehung selbst zu einem neben den aufeinander bezogenen Inhalten vorhandenen, wenn auch freilich fest mit ihnen verbundenen besonderen Bewußtseinsinhalt wird*" (Gr. d. Psychol.[5], S. 303 f.). — Vgl. BRANISS, Syst. d. Met. 270 ff.; SIGWART, Log. I[2], 30, 36 ff. u. a. Vgl. Beziehungsbegriffe, Relativität.

Relation des Urteils heißt seit KANT (Log. S. 162) das Verhältnis der Prädication zum Subjectsbegriffe, nach welchem die Urteile in kategorische (s. d.), hypothetische (s. d.) und disjunctive (s. d.) eingeteilt werden. KRUG erklärt: „*Wird . . . etwas schlechtweg ausgesagt, mithin ohne alle Bedingung gesetzt oder aufgehoben, so entsteht ein unbedingtes Urteil (iudicium categoricum); wird aber etwas nur bedingungsweise ausgesagt, mithin unter einer gewissen Bedingung gesetzt oder aufgehoben, so entsteht ein bedingtes Urteil (iudicium hypotheticum); wird endlich ein Mehrfaches ausgesagt, wovon unter gewissen Bedingungen das eine oder das andere stattfinden könnte, so entsteht ein durch Entgegensetzung bestimmendes Urteil (iudicium disiunctivum)*" (Handb. d. Philos. I, 157). Die Berechtigung dieser Einteilungsart wird bestritten von HERBART, TRENDELENBURG, ULRICI, WUNDT, SCHUPPE, HEYMANS u. a. Vgl. SIGWART, Log. I[2], 276 ff.

Relationen, Gesetz der psychischen, s. Beziehungsgesetze.

Relationsbegriffe s. Beziehungsbegriffe.

Relationsfärbung („*relation-fringes*": JAMES) s. Relation (H. CORNELIUS).

Relativ: der Relation nach, beziehungsweise, (nur) in bestimmter Beziehung oder Abhängigkeit gültig, nicht an und für sich, nicht unabhängig, selbständig, nicht absolut (s. d.). Relativität ist der Charakter des Relativen. Relative Eigenschaften sind solche, welche ein Ding nur in Beziehung zu

anderen Dingen, insbesondere aber zum erkennenden Subject hat. Die Relativität der Qualitäten (s. d.) der Außendinge besagt nicht, daß *„transcendente Factoren“* (s. d.) nicht an dem Auftreten dieser Qualitäten mit beteiligt sind, bedingt noch nicht die absolute *„Subjectivität“* (s. d.) der Qualitäten sowie der Anschauungsformen (s. d.) und Kategorien (s. d.). Die Relativität der (Natur-) Erkenntnis bedeutet, daß die Erkenntnisinhalte abhängig sind vom erkennenden Subjecte, daß sie uns die Wirklichkeit nicht ihrem absoluten Sein nach, sondern nur in ihrer Beziehung zu uns darstellt, aber immerhin doch wirkliche Relationen der Dinge zu uns und untereinander. In diesem Sinne ist auch alle auf die Außenwelt sich beziehende Wahrheit (s. d.) relativ. Absolute Wahrheit ist jene, die sich auf die Gültigkeit von Urteilen innerhalb einer uns zugänglichen oder auch in einer idealen Seinssphäre bezieht (z. B. die Wahrheit der logischen Axiome). Alles Endliche als solches ist ein Relatives, ein in Relationen (s. d.) Stehendes, Abhängiges; das Absolute (s. d.) ist das Unendliche, die All-Einheit, die nichts außer sich hat (s. Causa sui). Der Standpunkt, daß alle Erkenntnis nur relativ sei, nur für einen bestimmten Standpunkt gelte, heißt Relativismus. Ein rein logischer Relativismus ist unmöglich, hebt sich selbst auf, die Absolutheit der Denkaxiome sowie der Urteilsgültigkeit für ein Bewußtsein überhaupt (unabhängig von Zeit und Raum) ist nicht zu bestreiten *(„Logischer Absolutismus“)*. Der Relativismus ist nur erkenntnistheoretisch, und auch da nur für die direct-einzelwissenschaftliche Erkenntnis der Außenwelt, haltbar; das geistige Leben, das erkennend-wollende Bewußtsein, das *„stellungnehmende“* Subject ist nichts Relatives, sondern Urbedingung aller Relation.

Nach THOMAS ist das *„esse relativi“* ein *„ad aliud se habere“* (Sum. th. I, 28, 2 ob. 3). — Nach W. HAMILTON ist das Absolute nur eine negative Idee, das Nicht-Relative. Dagegen u. a. MANSEL, H. SPENCER, L. RABIER. Nach ihm ist das Absolute für uns *„la raison suffisante de toutes choses“* (Psychol. p. 467). RENOUVIER erklärt: *„La thèse de l'absolu n'est que l'énoncé de la proposition: il existe quelque chose de non relatif“* (Nouv. Monadol. p. 31). ULRICI betont: *„Wir können . . . das Relative als Relatives, das Endliche als Endliches, das Zeitliche als Zeitliches nur vorstellen und zur Vorstellung desselben nur gelangen durch Unterscheidung desselben vom Absoluten, Unendlichen, Ewigen“* (Gott u. d. Nat. S. 623). HEYMANS nennt etwas relativ, *„wenn in der Vorstellung desselben diejenige eines andern Wirklichen notwendig mit inbegriffen ist“* (Ges. u. Elem. d. wiss. Denk. S. 420). Der Begriff des Absoluten ist ein Grenzbegriff. *„Er bezeichnet den begrifflich geforderten, tatsächlich aber immer nur provisorisch vollziehbaren Abschluß der Reihe fortschreitender Auflösungen des Gegebenen in seine Elemente. Wir schreiben in jedem Entwicklungsstadium unseres Wissens einem Wirklichen als absolute Eigenschaften diejenigen zu, von denen wir keinen Grund haben anzunehmen, daß sie nur kraft seiner Beziehung zu einem andern Wirklichen hervortreten“* (l. c. S. 423). — R. AVENARIUS versteht unter dem *„relativen“* Standpunkt den die Beziehung der Umgebung vom erkennenden Individuum (bezw. zum *„System C“*, s. d.) berücksichtigenden Standpunkt, während der *„absolute“* Standpunkt von dieser Abhängigkeit der Umgebungsbestandteile abstrahiert (Weltbegr. S. 15; J. KODIS, Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 21. Bd., S. 428).

Der Gedanke des Relativen in der Erkenntnis (s. d. und Wahrnehmung) findet sich bei vielen Philosophen. Den Relativitätsstandpunkt nehmen zuerst

die **Sophisten** (s. d.) ein, und zwar den Standpunkt des subjectivistischen (s. d.) Relativismus. Er wird im *„homo-mensura-Satz“* (s. d.) des PROTAGORAS formuliert: *πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος* (Diog. L. IX, 51); *φησὶ . . . τῶν πρός τι εἶναι τὴν ἀλήθειαν* (Sext. Empir. adv. Math. VII, 60). Nur in Beziehung zum Einzelnen oder auch zum Menschen überhaupt ist etwas wahr, nicht an sich. Gegen den Relativismus (auch in der Ethik) betonen SOKRATES und PLATO die Allgemeingültigkeit der Begriffe und Ideen (s. d.). Erneuert wird der Relativismus bei den **Skeptikern** (s. d.), welche die Abhängigkeit alles Erkennens von allerlei Umständen und von der menschlichen Organisation betonen und kein absolutes Wissen zugeben. Den Einfluß der geistigen Constitution auf das Erkennen berücksichtigt BOËTHIUS (De cons. philos. V).

In der neueren Zeit ist es zunächst besonders der **Skepticismus** (s. d.), der den Relativitätsstandpunkt vertritt. Einen mehr objectivistischen Relativismus lehrt GOETHE (s. Wahrheit). BONNET erklärt: *„Les substances ne nous sont connues que dans leurs rapports à nos facultés: des êtres doués de facultés différentes les voient sous d'autres rapports. Mais tous les rapports sous lesquels les substances se montrent aux différens êtres, sont très-réels, parcequ'ils découlent de l'essence même des substances, combinée avec celle des êtres qui les aperçoivent“* (Ess. anal., préf., p. XXIII). Nach D'ALEMBERT erkennen wir nur die Relationen der Phänomene; ähnlich TURGOT (später auch COMTE). Nach CHR. LOSSIUS bezeichnet alle Wahrheit nur eine Relation der Dinge zu uns (Phys. Urs. d. Wahren, 1775). Die Erkenntnis ist relativ, ist durch unsere Organisation bestimmt (ib.). Die Relativität aller unserer Erkenntnisse, deren Abhängigkeit von unserer Organisation betont AD. WEISHAUPT (Üb. Mat. u. Ideal.², S. 120 ff., 126, 189). — KANT lehrt die Relativität aller Erkenntnis in transcendenter Hinsicht, d. h. auf die Dinge an sich (s. d.) bezogen, dagegen die Absolutheit der Fundamentalerkenntnisse für alle mögliche Erfahrung (s. A priori). Der kriticistische Relativismus ist eben nicht mit dem subjectivistisch-skeptischen Relativismus und Psychologismus zu verwechseln.

Einen metaphysischen Relativismus innerhalb des Systems des Absoluten begründet HEGEL (s. Dialektik, Widerspruch, Moment). HERBART erklärt: *„Wir leben einmal in Relationen und bedürfen nichts weiter“* (Met. II, 412 ff.), wir erkennen nur (auf unsere Weise) die Beziehungen der Dinge, der *„Realen“* (s. d.). Die *„relativity of our thought“* betont H. SPENCER; alle Erkenntnis ist relativ *(„we think in relation“)* (First Princ. § 2 ff., § 47); das Absolute ist unerkennbar *(„unknowable“)*. E. LAAS erklärt, *„daß alle räumlichen und zeitlichen Objecte nur relativ sind, in Relation zueinander stehen und zuletzt alle zusammen zu dem centralen Standort der jeweilig apprehendierenden Subjecte“* (Ideal. u. posit. Erk. S. 450). Nach DILTHEY kann das Erkennen nur *„die constanten Beziehungen von Teilinhalten feststellen, welche in den mannigfachen Gestalten des Naturlebens wiederkehren“* (Einl. in d. Geisteswiss. I, 469, 492). Nach RIEHL ist relativ *„nicht das Sein des Subjects, sondern das Subjectsein desselben, nicht das Sein der Objecte, sondern ihr Objectsein“* (Philos. Krit. II 2, 150). Nur in Bezug auf die Beschaffenheit, nicht auf die Existenz der Dinge ist unser Erkennen relativ (l. c. S. 153). Den Relativismus lehren F. A. LANGE (s. Erscheinung), NIETZSCHE, A. MAYER (Monist. Erk. S. 43 f.), FR. SCHULTZE, HELMHOLTZ, SIMMEL, WEINMANN, R. GOLDSCHEID (Eth. d. Gesamtwill. I, 31), L. DILLES (Weg zur Met. S. 179) u. a. L. STEIN bemerkt: *„Das Relative ist das einzige Absolute, das wir kennen“* (An d. Wende d. Jahrh.

S. 267). Den individuellen und specifischen (Gattungs-) Relativismus bestreitet u. a. HUSSERL (Log. Unt. I, 115). *„Was wahr ist, ist absolut, ist ‚an sich' wahr"* (l. c. I, 117, s. Wahrheit). — Den ethischen Relativismus im Sinne der Bestreitung absoluter, an sich bestehender Normen, Werte und Zwecke lehrt u. a. ADICKES (Zeitschr. f. Philos. 116. Bd., S. 14 ff.; s. Sittlichkeit).

Psychologische Relativitätsgesetze, betreffend die Abhängigkeit der einzelnen psychischen Inhalte von anderen, mit denen sie zusammenhängen, stellen auf: H. SPENCER (Psychol. § 65), LEWES (Probl. I, 200 ff.), A. BAIN *(„law of relativity"): „By this is meant, that, as change of impression is an indispensable condition of our being conscious, of our being mentally alive either to feeling or to thought, every mental experience is necessary twofold"* (Sens. and Intell.³, p. 8), J. WARD (Encycl. Brit. XX, 37 ff.), BALDWIN *(„relativity of consciousness"*, Handb. of Psychol. I², ch. 4, p. 58 ff.), HÖFFDING u. a. WUNDT bezeichnet als *„Gesetz der Relativität psychischer Größen"* die Tatsache, *„daß psychische Größen nur nach ihrem relativen Werte verglichen werden können"* (Gr. d. Psychol.⁵, S. 308). SCHUBERT-SOLDERN betont: *„Alles besteht in Beziehung zu anderm und ist ohne diese Beziehung weder wahrnehmbar noch vorstellbar"* (Zeitschr. f. imman. Philos. I, 28). Vgl. Correlativismus, Bedingung, Erkenntnis, Qualitäten, Subjectivismus, Objectivität, Skepticismus, Erscheinung, Phänomenalismus, Wahrheit, Sittlichkeit.

Relativ Unbewußtes s. Unbewußt.

Relative Erkenntnis s. Relativ.

Relative Schönheit s. Ästhetik (HUTCHESON, HUME, KANT).

Relative Wahrheit s. Wahrheit.

Relativismus s. Relativ.

Relativität s. Relativ.

Religion (religio) ist objectiv ein Gebilde des Gesamtgeistes (s. d.) eines Stammes, eines Volkes, der Menschheit, subjectiv ein bestimmter Bewußtseinszustand, der der *„Religiosität"*. Mannigfache Gefühle und Willenstendenzen sowie Vorstellungen und Gedanken constituieren die Religion. Diese ist ein geistiges Gebilde, sie wurzelt im Wesen des menschlichen Geistes und Gemütes, hat hier ihren apriorischen Factor, ist aber in ihrer Sondergestaltung ethnologisch-historisch bedingt. Allgemein, ihrer Idee nach, ist die Religion der Ausdruck für die Beziehung, in welcher der Mensch sich zu dem ihm übergeordneten Unendlichen, Ewigen, Ganzen findet und bewußt setzt, sie ist die concret-anschauliche (nicht abstract-begriffliche, wie die Philosophie) Erfassung der Eingliederung des Menschen, des Endlichen überhaupt ins Unendliche, in den Urgrund des Seins, zugleich aber die praktische Betätigung im Dienste dieser Idee (Mythus — Cultus). Gefühle der Furcht und Ehrfurcht, der Pietät, der Hoffnung, Dankbarkeit und Liebe, des innerlichen Ergriffenseins vom Walten der übersinnlichen Macht (Mächte), der Trieb zur Ergänzung des endlichen (theoretisch-praktischen) Lebens, nach Anschluß an ein Höheres, Mächtiges, Fürsorgliches, in dem man Stärkung, Trost, Zuversicht findet, das Suchen nach Causalzusammenhängen sind die emotionellen und intellectuellen Wurzeln der Religion. Getragen ist das alles uranfänglich von der Wirksamkeit der *„personificierenden Apperception"* (s. d.), welche alle Wesen als analog dem eigenen Ich, als empfindend-wollende Wesen auffaßt. Vom Animismus und

Fetischismus (Polydämonismus in verschiedenen Formen; Zoolatrie, Sabäismus u. s. w.) geht die Religion zum Polytheismus und Henotheismus über, um endlich nach Überwindung der Zersplitterung in Local-, Stammes-, Nationalgottheiten zum Monotheismus zu führen. An Stelle der Naturmächte treten später, unter dem Einflusse der socialen Entwicklung, ethische Persönlichkeiten. Die Religion ist zunächst ein psychologisches, subjectives Phänomen, ist aber, wie das Erkennen, objectiv bedingt und kann auf eine eigene Art der objectiven Geltung ihrer Glaubenssätze Anspruch machen, wenn sie mit den Forderungen des Denkens nicht in Conflict gerät. Neben der wissenschaftlichen und sittlich-rechtlich-socialen läßt sich auch von einer religiösen Vernunft sprechen, deren Ideal niemals rein zur Objectivierung gelangt. Mit den übrigen Culturgebilden steht die Religion in innigem Zusammenhange. Die allgemeinen sociologischen (geschichtsphilosophischen) *„Rhythmen“* gelten auch für die Entwicklung der Religion.

Was die Theorien über den Ursprung der Religion anbelangt, so sind (nach RUNZE) zu unterscheiden: 1) rationalistische Theorien, welche die Religion aus bewußter Absicht und der Reflexion einzelner Menschen erklären: a. Euhemerismus (s. d.); b. physikalischer Rationalismus: die Religion wird auf das Bestreben, die Naturerscheinungen rationell zu deuten, zurückgeführt; c. psychologischer Rationalismus: die Göttervorstellungen gehen aus bewußter Selbstobjectivierung menschlicher Eigenschaften hervor; d. kritischer Rationalismus (LOBECK, CHR. G. HEYNE, G. HERMANN, J. H. VOSS, E. RENAN): die Mythologie ist eine dichterisch-personificierende Theorie der Welt und Menschheit. 2) Antirationalistische Theorien: a. Nativismus: die Religion ist angeboren; b. Supranaturalismus: die Religion entstammt der Offenbarung; c. Evolutionismus: die Religion ist ein Product organischer Entwicklung. 3) Neuere Theorien: a. Symbolismus (CREUZER u. a.): die Religion ist phantasievoll-sinnbildliche Erfassung des Übersinnlichen; b. Ableitung aus dem Volkstum; c. Naturismus: die Naturvergötterung ist die Urform der Religion (A. RÉVILLE, vgl. M. MÜLLER, Natural Religion 1889); d. Ahnenverehrung (TYLOR, CASPARI, H. SPENCER u. a.); e. Combination des Naturismus mit den Ergebnissen der Sprachforschung (vgl. M. MÜLLER, RUNZE, Sprache u. Religion 1889, H. USENER, Götternamen 1896, u. a.): Erklärung religiöser Erscheinungen aus dem Charakter der Sprache; f. Adaptionismus (GRUPPE): Übertragung mythischer Anschauungen und von Culten, Anpassung von Völkern an fremde Ideen und Bräuche. — Betreffs der psychischen Motive der Religion nimmt man an: 1) natürliche Willenstriebe: a. Furcht, Ehrfurcht, Pietät, Liebe u. a.; b. Wünsche; 2) das Phantasieleben: a. Traum; b. dichtende Phantasie; 3) intellectuelle Motive: Frage nach der Weltursache, Idee des Unendlichen; 4) Motive des rechtlich-sittlichen Lebens: a. Rechtsidee und Vergeltungsbedürfnis; b. Gewissen; c. Ideal der sittlichen Vollkommenheit (vgl. über das Ganze und die hierher gehörige Litteratur G. RUNZE, Kat. d. Religionsphilos. S. 32 ff.). Verschiedene Auffassungen (objectivistische, subjectivistische) gibt es auch bezüglich der Wahrheit und des Wertes der Religion.

Im Folgenden soll vorzugsweise nur die Geschichte der in der Philosophie vorkommenden Bestimmungen des Religionsbegriffes gegeben werden.

Das Wort *„religio“* leitet CICERO von *„relegere“* (auflesen, berücksichtigen) ab. *„Qui omnia, quae ad cultum deorum pertinerent, diligenter retractarent et*

tanquam relegerent, sunt dicti religiosi, ex relegendo“ (De nat. deor. II, 28, 72). Nach Lactantius hingegen stammt „*religio*“ von „*religare*“ (anbinden, befestigen). „*Vinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus, unde ipsa religio nomen accepit*“ (Inst. divin. IV, 28). So auch Augustinus u. a. „*Naturalis religio*“ zuerst bei Varro.

Homer bemerkt: *πάντες θεῶν χατέουσ' ἄνθρωποι* (Od. 3, 48). Kritias hält den Glauben an die Götter für die Erfindung eines Staatsmannes zur Bindung der Bürger (*διδαγμάτων ἄριστον εἰσηγήσατο ψευδεῖ καλύψας τὴν ἀλήθειαν λόγῳ*, vgl. Nauck, Fragm. trag. Graec.², p. 771; Plat., Leg. X, 889 E). Cicero bestimmt die Religion als ehrfurchtsvolle Scheu und Verehrung. Der „*consensus gentium*“ bestätigt ihre Wahrheit. „*Ut porro firmissimum hoc afferri videtur, cur deos esse credamus, quod nulla gens tam fera, nemo omnium tam sit immanis, cuius mentem non imbuerit deorum opinio*“ (Tusc. disp. I, 13, 29). Nach Epikur enthält die Volksreligion *ὑπολήψεις ψευδεῖς* (Diog. L. X, 123 squ.). Lucrez erklärt den Glauben an Götter aus den Visionen des Traumes (De rer. nat. V, 1159 squ.) sowie aus der Unkenntnis der Ursachen für die Ordnung der Himmelsbewegung (l. c. V, 1181 squ.). Die Furcht vor den Göttern, vor den Naturgewalten schreckt den Menschen, ist verderblich (l. c. V, 1192 squ.). „*Primus in orbe Deos fecit timor*“ erklärt Petronius (bei Statius, Thebais III, 661). Eine speculative Interpretation des Volksmythus wird von den Neuplatonikern gepflegt.

Daß dem Guten in den Religionen der Völker die innere Offenbarung des Logos (s. d.) zugrunde liegt, wird von verschiedenen Patristikern betont. Thomas erklärt, „*sive autem religio dicatur ex frequenti relectione . . . sive ex iterata electione eius, quod negligenter amissum est, sive dicatur a religatione*“ (Sum. th. II. II, 81, 1 c).

Nach Marsil. Ficinus ist die Religion dem Menschen ureigentümlich; ihr Wesen ist die Vereinigung der Seele mit Gott. Nicolaus Cusanus betrachtet als Wesen der Religion die Erkenntnis Gottes und die aus ihr entspringende Glückseligkeit in der Vereinigung mit Gott. Nach Macchiavelli ist die Religion nur ein wertvolles Mittel, das Volk zu bändigen. Ähnlich später Bolingbroke (Philos. Works, 1754). Die Ursprünglichkeit und Natürlichkeit der Religion betont Campanella (Univ. philos. XVI, 2, 4). Vier Arten der Religion gibt es: „*religio naturalis, animalis, rationalis, supernaturalis*“. Alle Dinge haben Religion, streben zu Gott hin (De sensu rer. II, 26 f.). F. Bacon bemerkt: „*Leves gustus in philosophia movere fortasse ad atheismum, sed pleniores haustus ad religionem reducere*“ (De dign. I, 1; vgl. WW. I, p. 449 ff.). Eine einheitliche Grundlage aller Religionen lehren Coornhert, Bodin, der die Ursprünglichkeit der Religion betont und den Deismus vertritt (Colloqu. heptaplom.), Herbert von Cherbury, nach welchem es eine natürliche Religion gibt, die in der Vernunft der Menschen gegründet ist (De verit. 265 squ.). Diese Religion hat fünf Wahrheiten: 1) „*esse supremum aliquid numen*“, 2) „*supremum istud numen debere coli*“, 3) „*virtutem cum pietate coniunctam praecipuam partem cultus divini habitam esse et semper fuisse*“, 4) „*horrorem scelerum hominum animis semper incedisse adeoque illos non latuisse vitia et scelera quaecumque expiari debere ex poenitentia*“, 5) „*esse praemium vel poenam post hanc vitam*“ (ib.). Teilweise liegt den Religionen politische Berechnung zugrunde. Die natürliche Religion lehrt Ch. Blount. Nach Hobbes ist die Religion „*metus potentiarum invisibilium, sive fictae illae*

sint, sive ab historicis acceptae sint publicae" (Leviath. I, 6). „*Natural*" und „*formed religion*" sind zu unterscheiden. Furcht und Sorge um das Leben, Unkenntnis der Ursachen dieser Furcht setzen Gottheiten. Die Religion muß Staatsreligion sein (l. c. I, 12). Nach SHAFTESBURY ist die Religion der menschlichen Natur eingepflanzt, sie entspringt dem Enthusiasmus für das Schöne und Erhabene des Alls. Nach LOCKE besteht die Religion im Gehorsam gegen Gott. Den Deismus (s. d.) vertritt auch M. TINDAL, nach welchem die wahre Religion stets die gleiche Natur hat. Nach HUME ist die Religion etwas Abgeleitetes. „*The universal propensity to believe an invisible intelligent power, if not an original instinct, being at last a general attendant of human nature, may be considered as a kind of mark or stamp, which the divine workman has set upon his work*" (Natur. histor. of relig., Ess. IV, p. 325, 327). Die Religion entspringt der Sorge um das Leben, der Hoffnung und der Furcht, sowie dem Anthropomorphismus (Dial. concern. nat. relig.). Nach FERGUSON ist die Religion „*die Gesinnung der Seele in Verhältnis auf Gott*" (Gr. d. Moralphilos. S. 205). Die Evidenz der religiösen Grundwahrheiten betont TH. OSWALD (An appeal to common sense in behalf of religion, 1766/72).

In der Liebe zu und im Gehorsam gegen Gott finden das Wesen der Religion SPINOZA, FÉNELON, PASCAL, LEIBNIZ (vgl. Théod. I) u. a. Zum nationalen Milieu setzt die Religion CHARRON in Beziehung. Die Sache der Religion ist es, „*d'élever Dieu au plus haut de tout son effort et baisser l'homme du plus bas, l'abattre comme perdu et puis lui fournir des moyens de se relever*" (De la sag. II, 5, 4). Die Religion besteht in der Erkenntnis Gottes und seiner selbst (ib.). Nach VOLTAIRE dient die Religion von Natur aus der Glückseligkeit (Dict. philos., Art. Rél., Théism.). Gut ist nur die natürliche Religion, lehrt DIDEROT (Pensées philos., 1748). Ähnlich ROUSSEAU, der die Wurzel der Religion im Gefühl, in unmittelbarer Gewißheit sucht (Emile IV). Nach HOLBACH entstammt die Religion der Furcht und der Unwissenheit; die Religion ist schädlich (Syst. de la nat.).

LESSING hält die religiösen Wahrheiten für ewige Wahrheiten der Vernunft (Relig. Christi; Entsteh. d. geoffenb. Relig.). H. S. REIMARUS bemerkt: „*Wer ein lebendiges Erkennen von Gott hat, dem eignet man billig eine Religion zu.*" Die natürliche Religion entstammt der Vernunft (Von d. vornehmst. Wahrh. d. nat. Relig. 1784). Nach BAHRDT ist die Religion praktische Erkenntnis Gottes (Kat. d. nat. Relig.). Nach HERDER ist Religion das Innewerden der göttlichen Kraft in uns, sie ist ein Product des Gemütes, des Gewissens, etwas uns Natürliches. Die Ehrfurcht vor der Natur und das staunende Forschen nach der Ursache zeitigt sie. HAMANN betont: „*Der Grund der Religion liegt in unserer ganzen Existenz und außer der Sphäre unserer Erkenntniskräfte.*" Unmittelbar gewiß sind wir im Glauben an das Göttliche. So auch JACOBI. Nach ihm ist Religion Erkenntnis der Gottheit und Verehrung derselben. — GOETHE bemerkt, „*daß jeglicher das Beste, was er kennt, er Gott, ja seinen Gott benennt*". Wer Wissenschaft und Kunst besitzt, der hat auch Religion.

KANT setzt Religion und Moralität in enge Beziehung zueinander. Der Inhalt der Religion als solcher ist ein Postulat der Vernunft. Religion ist „*Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote*" (Krit. d. Urt. II, § 91, Allg. Anmerk.). Das moralische Gesetz führt durch den Begriff des höchsten Gutes (s. d.) zur Religion (Krit. d. prakt. Vern. 1. Tl., 2. B., 2. Hptst.). „*Religion ist derjenige Glaube, der das Wesentliche aller Verehrung Gottes in*

der Moralität der Menschen setzt" (WW. VII, 366). „*Die Moral führt unausbleiblich zur Religion*" (WW. VI, 201). „*Religion ist das Gesetz in uns, insofern es durch einen Gesetzgeber und Richter über uns Nachdruck erhält. Sie ist eine auf die Erkenntnis Gottes angewandte Moral*" (WW. VIII, 508). „*Da alle Religion darin besteht, daß wir Gott für alle unsere Pflichten als den allgemein zu verehrenden Gesetzgeber ansehen, so kommt es bei der Bestimmung der Religion in Absicht auf unser ihr gemäßes Verhalten darauf an zu wissen, wie Gott verehrt und gehorcht sein wolle. Ein göttlicher gesetzgebender Wille aber gebietet entweder durch an sich selbst bloß statutarische oder durch rein moralische Gesetze. In Ansehung der letzteren kann ein jeder aus sich selbst durch seine eigene Vernunft den Willen Gottes, der seiner Religion zum Grunde liegt, erkennen. Denn eigentlich entspringt der Begriff von der Gottheit nur aus dem Bewußtsein dieser Gesetze und dem Vernunftbedürfnisse, eine Macht anzunehmen, welche diesen den ganzen in einer Welt möglichen, zum sittlichen Endzweck zusammenstimmenden Effect verschaffen kann. Der Begriff eines nach bloßen rein moralischen Gesetzen bestimmten göttlichen Willens läßt uns nur einen Gott, also auch nur eine Religion denken, die rein moralisch ist*" (WW. VI, 201). — Nach KRUG ist das Gewissen die Grundlage der Religion. Religiosität (subjective Religion) ist „*die durch Gesinnung und Handlung sich überall ankündigende Überzeugung von der Möglichkeit des höchsten Gutes*" (Handb. d. Philos. II, 355 f.). Objective Religion ist ein Inbegriff von Glaubenswahrheiten (l. c. S. 357).

Nach BOUTERWEK ist die Grundlage der Religion „*das Bewußtsein der menschlichen Beschränktheit*" (Lehrb. d. philos. Wissensch. I, 225). Gegen Kant, an Jacobi sich anlehnend, ist CLODIUS (Gr. d. allgem. Religionslehre, 1808). Nach G. E. SCHULZE liegt der Keim zur Religion in der geistigen Natur des Menschen. Auf das Entstehen der Religion hat Einfluß „*das Streben des Verstandes nach der Erkenntnis der ursachlichen Verbindung der Dinge in der Natur, ferner die Empfänglichkeit für Gefühle der Furcht, der Dankbarkeit, des Großen und Vortrefflichen, welches das in unserer Natur davon Vorkommende übertrifft, endlich das Bestreben, unser Dasein zu verbessern und zu veredeln*" (Üb. d. menschl. Erk. S. 233; Psych. Anthropol. S. 366 f.). Nach BIUNDE stammen die religiösen Gefühle aus Vernunftregung (Empir. Psychol. II, 250). Sie gehen aus religiösen Gefühlen hervor, „*wenn wir statt unseres Verhältnisses zu einem andern Menschen uns unser Verhältnis zu Gott denken in Beziehung auf Vollkommenheit in ihm und Unvollkommenheit in uns*" (l. c. S. 250 f.).

Nach FORBERG ist Religion der praktische Glaube an eine moralische Weltordnung (Entwickl. des Begr. d. Relig., Philos. Journ. VIII, H. 1, 1798). So auch J. G. FICHTE (Üb. d. Grund uns. Glaub. an eine göttl. Weltregier., ib.). Die moralische Weltordnung (als „*ordo ordinans*", s. d.) ist das Übersinnliche, ist Gott. Religion ohne Moral ist Aberglaube. Religion ist durch Moral in die Welt gekommen (WW. V, 469 ff.). Religion ist „*das Hinströmen aller Tätigkeit und alles Lebens mit Bewußtsein in den einen, unmittelbar empfundenen Urquell des Lebens, die Gottheit*" (WW. V, 184 ff.; vgl. Vers. ein. Krit. all. Offenbar. § 3). — Nach SCHELLING ist die Religion „*die zur unwandelbaren objectiven Anschauung gewordene Speculation selbst*" (WW. I 5, 108). Sie ist ein Schauen des Unendlichen im Endlichen, ein Gebundensein an das Göttliche, eine Zuversicht auf das Göttliche (l. c. I, 6, 558; vgl. S. 11 ff.). —

J. J. WAGNER bestimmt: *„Die Sittlichkeit, von einer Seele in die Weltbetrachtung hineingelegt, heißt Religion"* (Syst. d. Idealphilos. S. LVII). SUABEDISSEN erklärt: *„Indem und wiefern der Mensch mit dem Bewußtsein des Bedingtseins seines Wesens aus dem Unbedingten zugleich das Bewußtsein des Bedingtseins seines ursprünglichen Willens hat und ihn also als Willen und Kraft aus dem Urwillen und der Urkraft erkennet und sich alles Eigenwillens gegen diesen Willen, als den Willen des Heiligen in ihm, begibt und von ihm beseelet sich besonnen und tatkräftig gegen die Außenwelt wendet: so und sofern ist Religion in seinem Wollen und Handeln"* (Grdz. d. Lehre von d. Mensch. S. 161).

Einen *„ästhetischen Rationalismus"* lehrt FRIES. Organ der Religion ist die *„Ahnung"* (s. d.). Ästhetisch-symbolisch wird das Göttliche in der Erhabenheit und Schönheit der Welt erschaut (Religionsphilos., 1832). Ähnlich E. F. APELT, nach welchem die philosophische Religionslehre objective *„Weltzwecklehre"* ist (Religionsphilos. 1860), DE WETTE (Üb. Relig. u. Theol.², 1821).

SCHLEIERMACHER führt die Religion subjectiv auf Anschauung und Gefühl (Red. üb. d. Rel.), später (l. c. 2. A.) insbesondere auf das Gefühl zurück, auf das *„schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl"* (Dogmat.³, § 36; vgl. Psychol. S. 195 ff., 212, 461 ff.). Mitten im Endlichen sich des Unendlichen bewußt sein, das ist Religion (Monol.). Unmittelbar offenbart sich uns in jedem Augenblick das Universum in seinen Einwirkungen auf uns, *„und in diesen Einwirkungen und dem, was dadurch in uns wird, alles einzelne nicht für sich, sondern als einen Teil des Ganzen, alles Beschränkte nicht in seinem Gegensatze gegen anderes, sondern als eine Darstellung des Unendlichen in unser Leben aufnehmen und uns davon bewegen lassen, das ist Religion"* (Red. üb. d. Relig. S. 75). Es ist *„das Eins und Alles der Religion, alles im Gefühl uns Bewegende in seiner höchsten Einheit als eins und dasselbe zu fühlen und alles Einzelne und Besondere nur hierdurch vermittelt, also unser Sein und Leben als ein Sein und Leben in und durch Gott"* (l. c. S. 76). — Nach CHR. KRAUSE ist die Religion die Bestimmtheit unseres Lebens, wonach es als ein Teil des Lebens Gottes bestimmt ist, ein Wesenvereinleben. Religion ist *„Gottinnigkeit"* (Vorles. üb. d. Grundwahrh. d. Wissensch. 1829; Urb. d. Menschh.³, S. 70). Ein *„Urtrieb"* zur Religion besteht (vgl. Syst. d. Sittenlehre 1810, S. 420 ff.; Absol. Religionsphilos., 1834). — Auf die *„reale Abhängigkeit vom Absoluten"* gründet die Religion CHALYBAEUS (Philos. u. Christent. 1853; vgl. Wissenschaftslehre S. 340 ff.).

HEGEL erblickt in der Religion eine objective Gestaltung des absoluten Geistes, die Selbstoffenbarung desselben im Menschen in der Form der Vorstellung. *„Die Religion ist die Art und Weise des Bewußtseins, wie die Wahrheit für alle Menschen, für die Menschen aller Bildung ist"* (Encykl., Vorr. zur 2. A., S. 13). Die Religion ist *„Wissen von Gott"* (Vorles. üb. d. Philos. d. Rel. I, S. 12), die *„höchste Sphäre des menschlichen Bewußtseins"* (l. c. S. 30), die *„Beziehung des Subjects, des subjectiven Bewußtseins auf Gott"* (l. c. S. 35), das *„Wissen des endlichen Geistes von seinem Wesen als absoluter Geist"* (l. c. S. 37 ff.), *„Selbstbewußtsein Gottes"* (l. c. S. 151). Stufen der Religion sind: die Naturreligion (Einheit des Geistigen und Natürlichen, l. c. S. 185), die Religion der geistigen Individualität [1) Religion der Erhabenheit, 2) Religion der Schönheit, 3) Religion der äußeren Zweckmäßigkeit)], absolute Religion (l. c. S. 149 ff.), in welcher der absolute Geist sich selbst manifestiert (Encykl. § 564). Erst in der Religion des Geistes ist Gott als Geist auf höhere Weise gewußt (Ästhet.

I, 136 f.). *„Daß der Mensch von Gott weiß, ist nach der wesentlichen Gemeinschaft ein gemeinschaftliches Wissen, d. i. der Mensch weiß nur von Gott, insofern Gott im Menschen von sich selbst weiß"* (Religionsphilos. II, 496). Den religiösen Proceß betrachtet als subjectiven, objectiven, absoluten Proceß K. ROSENKRANZ (Syst. d. Wissensch. S. 576 ff.). — Nach HILLEBRAND ist die Religion *„das Dasein des Göttlichen im Element der endlich-geistigen Wirklichkeit"*, *„Leben und Dasein mit dem Göttlichen"*, Einheit mit Gott (Philos. d. Geist. II, 339 ff.). Nach C. SCHWARZ ist Wesen und Ziel der Religion Versöhnung des Menschen mit Gott und mit sich (Das Wes. d. Relig. 1847). — SCHOPENHAUER führt die Religion auf den metaphysischen Trieb zurück (W. a. W. u. V. XI. Bd., C. 17). Es gibt keine natürliche Religion (Neue Paralipom. § 390).

Nach HERBART setzt die Religion das Ewige dem Zeitlichen entgegen. Sie entspringt der Hülfsbedürftigkeit des Menschen, beruht auf Demut und dankbarer Verehrung, ergänzt und stützt die Sittlichkeit, erhält die Gesellschaft. Ein Wissen um Gott ist unmöglich (Lehrb. zur Einl.[5], S. 158 f., 277 f.). Ähnlich G. TAUTE (Religionsphilos., 1840), DROBISCH (Grundlehr. d. Religionsphilos., 1840), nach welchem die Religion ein Product der Bedürftigkeit des Menschen nach Befreiung und Erlösung von dem Drucke der Natur ist. Nach SCHILLING treiben den Menschen zur Religion *„vor allem Leiden und Unglück, moralische Übertretung und Verderbnis, die Abnahme der leiblichen Kräfte und der Gedanke an den Tod samt den Betrachtungen über die Veränderlichkeit und Zufälligkeit der wahrgenommenen Welt"* (Lehrb. d. Psychol. S. 189). LINDNER erklärt: *„Der Mensch bemerkt sehr bald . . . seine eigene Ohnmacht und Abhängigkeit von höheren Mächten. Er bemerkt, daß die Größe und Herrlichkeit der Schöpfung einen allmächtigen Herrn, die sinnvollen Einrichtungen der Natur und die nicht hinwegzuleugnende Vorsicht im Laufe der Begebenheiten einen weisen Regenten, endlich die Unabweislichkeit der sittlichen Forderungen einen höchst sittlichen (heiligen) Urheber des Sittengesetzes voraussetzen"* (Lehrb. d. emp. Psychol. S. 177). Nach NAHLOWSKY ist die Grundquelle des religiösen Gefühls *„das Bewußtsein der eigenen Endlichkeit, Abhängigkeit, Beschränktheit, welches den Menschen zur Vorstellung eines unbeschränkten, allwaltenden Urwesens hinführt"* (Das Gefühlsleben, S. 208 ff.). VOLKMANN erklärt: *„Dem religiösen Gefühle liegt zunächst allenthalben das Ergriffensein durch eine hinter der sinnlichen Erscheinung wirksame höhere, und zwar übersinnliche Macht zugrunde"* (Lehrb. d. Psychol. II[4], 368 f.). — Nach BENEKE ist eine der Quellen der Religion die Sehnsucht, unsere lückenhaften Vorstellungen von der Welt zu einem einheitlichen Ganzen zu vereinigen. *„Die bedingenden Grundmotive der religiösen Entwicklung sind: die Formen des Vorstellens, das Bruchstückartige alles dessen, was wir durch die Erfahrung aufzufassen oder derselben unmittelbar unterzulegen vermögen; für die affectiven und praktischen Formen das Mangelhafte der Befriedigung und des Haltes, die wir im Anschluß an das Irdische finden."* Erst durch die Erhebung über das Gefühl der Beschränktheit und Abhängigkeit entsteht die Religion (Lehrb. d. Psychol.[3], § 223 f.; Syst. d. Met. S. 362 ff., 548 ff.; ähnlich DITTES, Üb. Relig., 1855).

Nach L. FEUERBACH ist das Abhängigkeitsgefühl der Grund der Religion, auch die Furcht (WW. VIII, 31 f.; I, 411). Die Religion ist die Kenntnis der wahren Bedingungen der menschlichen Glückseligkeit. Die Götter sind Phantasiegeschöpfe (WW. VIII, 255). Der Trieb nach Glückseligkeit erzeugt den Glauben

(l. c. S. 257). Die Götter sind Wunschwesen. Was der Mensch *„selbst nicht ist, aber zu sein wünscht, das stellt er sich in seinen Göttern als seiend vor; die Götter sind die als wirklich gedachten, die in wirkliche Wesen verwandelten Wünsche des Menschen“* (l. c. S. 257). *„Theologie ist Anthropologie,“* in dem Gegenstande der Religion spricht sich nichts anderes aus als das Wesen des Menschen; *„der Gott des Menschen ist nichts anderes als das vergötterte Wesen des Menschen“* (l. c. S. 20, vgl. S. 28 ff.). Gott ist das *„offenbare Innere, das ausgesprochene Selbst des Menschen“* (WW. VII, 39), der vergöttlichte, idealisierte Mensch. Die Natur ist der erste Gegenstand der religiösen Verehrung. Sie ist das wahre Wirkliche. Pietät für das Universum fordert D. Fr. Strauss (Der alte u. der neue Glaube). Ablösung des *„Religionistischen“* durch ein besseres Weltverständnis und durch eine edlere Lebensordnung verlangt E. Dühring (Wirklichkeitsphilos. S. 533; Der Ersatz d. Relig. durch Vollkommneres, 1883). — Dem *„Cultus der Menschheit“* als des *„grand être“* soll die *„religion de l'humanité“* A. Comtes dienen. Nach J. St. Mill ist das Wesen der Religion *„die starke und concentrierte Richtung unserer inneren Regungen und Wünsche auf einen idealen Gegenstand von anerkannt höchster Vortrefflichkeit und welcher mit Recht über allen Gegenständen unserer selbstsüchtigen Wünsche steht“* (Üb. Relig. III, Theismus S. 92). Sociale und sittliche Gefühle können jede richtige Function der Religion erfüllen (l. c. S. 93). Die Furcht ist erst eine Folge der ursprünglichen Beseelung der Dinge (l. c. S. 86). A. Bain erklärt: *„The religious sentiment is constituted by the tender emotion, together with fear and the sentiment of the sublime“* (Ment. and mor. sc. III, ch. 5, p. 248). Nach O. Caspari ist das Wesen der Religion *„Furcht in der Liebe“* (Urgesch. d. Menschheit).

Nach Lotze beginnt die Religion mit dem *„theoretisch nicht beweisbaren, dennoch aber von uns anerkannten Gefühle einer Verpflichtung oder einer Gebundenheit durch denselben unendlichen Inhalt, deren Wahrheit wir theoretisch nicht beweisen können“* (Grdz. d. Religionsphilos. 1882). Nach J. H. Fichte ist das religiöse Gefühl die unwillkürliche Anerkennung einer unentfliehbaren, in unser Leben eingreifenden, uns beherrschenden unendlichen Macht (Psychol. I, 725 ff.). Nach Ulrici liegt der Religion das Gefühl der Abhängigkeit und das Streben nach Vereinigung mit Gott zugrunde (Glaub. u. Wiss. 1858; Gott u. d. Nat.[2], 1866). Nach M. Carriere ist die Religion *„Glaube, das heißt vertrauensvolle Hingabe des Gemüts an das Göttliche“*, *„das gottinnige Leben der Liebe“* (Sittl. Weltordn. S. 355 ff.). Der Kern aller Religionen ist der *„Glaube an die sittliche Weltordnung“* (l. c. S. 365 ff.). Nach Planck ist Religion *„das vom Bewußtsein des rein praktischen Weltgesetzes durchdrungene und bestimmte Leben“* (Testam. ein. Deutsch. S. 48, 373 ff.). Nach Vatke ist die Religion das Gefühl der göttlichen Nähe und Gnade in der Liebe (Religionsphilos. 1888). Nach Ed. Zeller ist die Religion *„Bewußtsein des Göttlichen, aber nicht des Göttlichen als solchen, in seinem An-sich, sondern nur nach seiner Beziehung aufs Subject“*. Sie ist *„das Leben des Subjects in Gott“*, hat Seligkeit zum Ziel. Das Gottesbewußtsein hat eine apriorische Grundlage im Denken, eine empirische im Gefühle (Üb. d. Wes. d. Relig., Tüb. Theol. Jahrb. 1845, S. 26 ff., 393 ff.).

Nach A. E. Biedermann ist der religiöse Proceß *„Erhebung des Menschen, als endlichen Geistes, aus der eigenen endlichen Naturbedingtheit zur Freiheit über sie in einer unendlichen Abhängigkeit“*. Die Religion ist *„die Wechsel-*

beziehung zwischen Gott als unendlichem und dem Menschen als endlichem Geist" (Christl. Dogmat. I², 1884). Ähnlich O. PFLEIDERER (Religionsphilos.²). Nach F. A. LANGE ist die Religion keine Erkenntnis, aber sie befriedigt das Gemüt und ist culturell notwendig (Gesch. d. Mater.). Ähnlich AL. SCHWEIZER (Die Zuk. d. Relig. 1878). Als Wurzel der Religion betrachtet LIPSIUS „*das Bewußtsein des Contrastes, der zwischen der inneren Freiheit des Menschen und seiner äußeren Abhängigkeit von dem Naturzusammenhange besteht*". Die Religion ist „*das Verhältnis, in welchem das Selbstbewußtsein und das Weltbewußtsein des Menschen zu seinem Gottesbewußtsein, jene beiden aber durch Vermittlung von diesem zueinander stehen*". Religion ist Erhebung zur Freiheit in Gott, zur Lebensgemeinschaft mit ihm (Lehrb. d. evangel.-protest. Dogmat.², 1879; vgl. Philos. u. Relig. 1885). Vom Kantschen Standpunkte betont die Verschiedenheit von Glauben und Erkenntnis RITSCHL. Religion ist „*Leben im heiligen Geiste*" (Theol. u. Met. 1881; Die christl. Lehre von der Rechtfertig. u. Versöhn.³, 1888, S. 8, 21 ff.). Ähnlich W. HERMANN (Die Relig. im Verh. zum Welterkennen und zur Sittl. 1879) und J. KAFTAN (Das Wesen d. christl. Relig. 1881, 2. A. 1888).

AD. LASSON betrachtet die Kirche als „*Organismus der Sittlichkeit*" (Üb. Gegenst. u. Behandlungsart d. Religionsphilos. 1879). Religiös ist, „*wer sich und alles Seinige an Gott als den absoluten Zweck und absoluten Willen anknüpft*". R. SEYDEL erklärt: „*Religion ist Leben in Gott und aus Gott . . . auf Grund eines ursprünglich noch ungeteilten, einheitlichen, göttlichen Willenstriebes*" (Religionsphilos. S. 25; vgl. Die Relig. 1872; Relig. u. Wissensch. 1887). Die ideale, vollkommene Religion ist, „*die aus einem aus innerster, centralster Tiefe des Menschenwesens hervorbrechenden Zielstreben oder Triebwillen erwächst, der alles ‚specifisch' Menschliche und Selbstische überwächst, Gottes Leben im Menschenleben einwohnend zeigt und darauf geht, das Vollendete zu verwirklichen in allen denkbaren Formen*" (l. c. S. 147 ff.; vgl. S. 215 ff.). Nach H. SIEBECK ist die Religion „*die verstandes- und gefühlsmäßige, praktisch wirksame Überzeugung von dem Dasein Gottes und des Überweltlichen und in Verbindung hiermit von der Möglichkeit einer Erlösung*" (Lehrb. d. Religionsphilos. S. 442 ff.). Nach G. THIELE entspringt die Religion einem Zuge der Seele zu Gott hin (Philos. d. Selbstbewußts. S. 457 ff.). Gott ist absolutes Selbstbewußtsein (l. c. S. 482, 487 ff.). Nach ED. v. HARTMANN ist die Religion psychisch eine „*Beziehung des Menschen auf Gott*". Das mystische Gefühl ist der Urgrund aller Religiosität, doch sind an der Religion Vorstellung, Gefühl und Wille beteiligt (Rel. d. Geist. II³, 5 ff.). Der Eudämonismus in der Religion ist zu bekämpfen. Die wahre Religion besteht nur in der „*Erweiterung und Erhebung von den egoistischen Zwecken des phänomenalen Individuums zu den universalen Zwecken des ihm subsistierenden absoluten Wesens*" (l. c. S. 51 ff., 304 ff.). „*Alle Religion beruht auf dem Gefühl des Erlösungsbedürfnisses, auf dem Verlangen nach Erlösung nicht nur von der Sünde, sondern auch von dem Übel*" (Zur Gesch. u. Begründ. d. Pessim.², S. 23 f.). Der Pessimismus (s. d.) ist die „*unerläßliche Vorbedingung der Erlösungsreligion*" (l. c. S. 182). Das Verlangen nach Glückseligkeit, das Gefühl der Abhängigkeit dieser von den Naturmächten, denen er einen Willen zuschreibt, macht diese ursprünglich zu Göttern (Das rel. Bewußts. d. Menschheit, S. 27 ff.). Nach W. BENDER ist die Religion eine „*Reaction des Selbsterhaltungstriebes gegen die Erfahrungen von Ohnmacht und Abhängigkeit*". Die Erhebung zur Gottheit ist ein Mittel für den Kampf

ums Dasein, eine Lebensstütze. Religion besteht wahrhaft im *„Glauben an das Ideal und seine Durchführbarkeit“* (Das Wesen d. Relig. 1886, S. 134 ff., 238 ff., 337). In das Bewußtsein persönlicher Beziehung zu einer höheren Macht setzt die Religion RAUWENHOFF (Religionsphilos. 1889). — Aus dem (durch Gefühle bestimmten) Causalitätstriebe leitet die Religion FR. SCHULTZE ab (Philos. d. Nat. II, 388). Ein psychologisch-logischer Zwang besteht, eine Gottheit zu setzen, ohne daß ein Beweis möglich ist (l. c. S. 391 ff.). Jede Religion ist *„der Inbegriff der Vorstellungen, welche sich die Bekenner derselben über das Wesen des Menschen und der Welt und das Verhältnis beider zu dem göttlichen Urgrunde des Alls machen, samt den daraus entspringenden Gefühlen und Motiven für das menschliche Handeln“* (l. c. S. 417). Die Religion ist allgemeine Weltanschauung (ib.). Nach M. MÜLLER gibt es kein abgesondertes Bewußtsein für Religion, keinen eigenen religiösen Instinct (Urspr. u. Entwickl. d. Relig. S. 24 f.). Die subjective Seite der Religion besteht *„in der potentiellen Energie, das Unendliche zu erfassen“* (l. c. S. 28 ff.). Nach GUYAU ist die Religion das Gefühl der Solidarität mit dem Kosmos (L'irrélig. de l'avenir, 1887). Nach EMERSON ist die Religion Zuwendung zum Allgemeinen (Essays 6, S. 169). Nach ED. CAIRD ist das religiöse Princip ein schon in der einfachsten Erfahrungstatsache eingeschlossener notwendiger Factor des Bewußtseins. Das Bewußtsein der Einheit ist überall, das Göttliche, Unendliche ist im Endlichen enthalten, es ist ein actives Princip. Objective (Mythus), subjective, christliche Religion sind Entwicklungsstufen (Evol. of Relig. 1893). Die Religion ist begründet in der *„unity which binds together the self and the world“* (l. c. p. 64). Sie ist *„giving a kind of unity to life“* (l. c. p. 81). Gott ist *„unity of the object and the subject“*, Religion ist Bewußtsein dieser Einheit. Nach SABATIER sind Furcht und Hoffnung die Anfänge der Religion, welche aus dem Gefühle der Not entspringt (Religionsphilos. S. 9, 15), als eine Form des Erhaltungstriebes (ib.). Dieser stützt sich auf das Gefühl der Abhängigkeit gegenüber dem Allwesen (l. c. S. 15 f.). Religion besteht *„in einer bewußten und gewollten Gemeinschaft und Beziehung, in welche die Seele in ihrer Not mit der geheimnisvollen Macht eintritt, von der sie das Gefühl hat, daß sie selber und ihr Schicksal von ihr abhängt“* (l. c. S. 19). Ein actives und ein passives Element zeigt die Religion (l. c. S. 20). Nach TOLSTOI ist Religion *„die Erklärung der Beziehungen des Menschen zum Urquell alles Seienden und die aus dieser Stellung entspringende Bestimmung des Menschen und, aus dieser Bestimmung hervorgehend, die Richtschnur der Lebensführung“* (Was ist Rel.? S. 75). *„Die wahre Religion ist eine solche, welche im Einklang mit der Vernunft und mit dem Wissen des Menschen für ihn eine Beziehung mit dem ihn umgebenden Leben feststellt, die sein Leben mit dieser Unendlichkeit verbindet und seine Wirksamkeit lenkt“* (l. c. S. 13). Der Glaube ist *„das Bewußtsein des Menschen von seiner Stellung im Weltall“* (l. c. S. 29), das *„Bewußtsein des Menschen von seiner Beziehung zur unendlichen Welt“* (l. c. S. 31).

Nach CARNERI ist die Religion *„das Verhältnis des Menschen zur geistigen Welt auf der Stufe des unvermittelten Gefühls“* (Sittl. u. Darwin. S. 56). Aus dem Selbsterhaltungstrieb, dem Wunsche nach Hülfe, leitet die Anfänge der Religion SPICKER ab (Vers. ein. neuen Gottesbegr. S. 279 ff.). Auf die Furcht gründet den Ursprung der Religion P. RÉE (Philos. S. 82). Nach DILTHEY liegt der Religion die Sehnsucht des Menschen nach dem Vollkommenen, anknüpfend an das Abhängigkeitsgefühl, an Gewissen und Schuld zugrunde

(Einl. in d. Geisteswiss. I, 170). Das religiöse Leben ist der *„dauernde Untergrund der intellectuellen Entwicklung“* (l. c. S. 171). Nach K. LASSWITZ ist Religion *„das Gefühl des Vertrauens auf eine unendliche Macht, welche meinen eigenen heiligsten Idealen entspricht“* (Wirklichk. S. 233). Nach P. NATORP ist der Grund der Religion das Ewigkeits- und Unendlichkeitsgefühl (Socialpäd. S. 268 ff.). Die Humanitäts-Religion hat als Kern das Sittliche, aber keine Dogmatik (l. c. S. 333 ff.; Relig. innerh. d. Grenzen d. Humanit. 1894). Nach R. EUCKEN gehört zur Religion, *„daß sie der nächsten unmittelbar vorhandenen Welt eine andere Art des Seins, eine neue überlegene Ordnung der Dinge entgegenhält, daß sie eine Zerlegung der Wirklichkeit in verschiedene Reiche und Stufen vollzieht“* (Wahrheitsgeh. d. Relig. S. 155 ff.). Das religiöse Problem fordert eine noologische (s. d.) Behandlung (Gesammelte Aufsätze, S. 166 f.). AD. SCHOLKMANN erklärt: *„Der Glaube bezeichnet die Seite der Erfüllung des menschlichen Wesensgesetzes, durch welche der Mensch sich den überweltlichen Grund seines Wesens vorstellend, fühlend und wollend als das zu eigen macht und als das bewahrt, was er seinem Wesen nach ist, die alles bedingende, daher göttliche Voraussetzung seiner gesamten Lebensführung.“ „Der Glaube . . . in Einheit mit den in seinem Object liegenden Voraussetzungen heißt Religion“* (Grdl. ein. Philos. d. Christent. S. 85 f.). *„Die Grundlage des Glaubens ist das Bewußtsein der Abhängigkeit des Menschen von mancherlei außerhalb seines Wesens liegenden, natürlich gegebenen Dingen und Verhältnissen, daß er in diesen weltbeherrschende, d. h. göttliche Mächte sah und sie als solche verehrte, ist auf einen durch die Gegenwart des Göttlichen in der seelischen Objectivität geleiteten Vorstellungsact und auf eine Bestätigung der Richtigkeit dieser Vorstellung durch das Gefühl zurückzuführen“* (l. c. S. 93). Nach HÖFFDING entspringt das religiöse Gefühl (auf einer höheren Stufe) *„aus der Abhängigkeit, in der sich der Mensch nicht nur mit Bezug auf seine physische Existenz, sondern auch besonders mit Bezug auf seine ethischen Zwecke und Ideale dem Dasein gegenüber fühlt, und aus dem Bedürfnisse des Menschen, das Dasein als von solchen Mächten getragen zu betrachten, die diese Ideale behaupten können“* (Psychol. S. 364). Der Kern der Religion ist *„der Glaube an die Erhaltung des Wertes“* (Religionsphilos. S. 13). Der religiöse Glaube ist *„die Überzeugung von einer Festigkeit, einer Zuverlässigkeit, einem ununterbrochenen Zusammenhange in dem Grundverhältnisse des Wertes zur Wirklichkeit“* (l. c. S. 105). Die religiösen Gefühle sind durch das Schicksal der Werte im Kampf ums Dasein bestimmt (l. c. S. 96; Philos. Probl. S. 96 ff.). Im kosmischen Lebensgefühl wird uns Lust oder Unlust durch die Stellung unserer Persönlichkeit und unserer höchsten Lebenswerte in der Weltentwicklung bestimmt (Eth. S. 459 ff.). Nach WUNDT erwächst das religiöse Gefühl *„aus dem Bedürfnis, zwischen den in der äußeren Erfahrung gegebenen Erscheinungen und den sittlichen Trieben oder den Gemütsbewegungen, aus denen dieselben hervorgehen, dem Selbstgefühl und dem Mitgefühl, eine Übereinstimmung herzustellen. Dieses Bedürfnis führt namentlich auf seinen ursprünglichen Stufen den unwiderstehlichen Antrieb mit sich, den Zusammenhang der Dinge und Erscheinungen durch Vorstellungsbildungen zu ergänzen, in denen die ethischen Wünsche und Forderungen ihren Ausdruck finden“* (Grdz. d. physiol. Psychol. II[4], 523). Religiös sind *„alle die Vorstellungen und Gefühle, die sich auf ein ideelles, den Wünschen und Forderungen des menschlichen Gemütes vollkommen entsprechendes Dasein beziehen“* (Eth.[2], S. 48). Natur- und ethische (Cultur-) Religionen sind zu unterscheiden (l. c.

S. 80). Religion ist *„die concrete sinnliche Verkörperung der sittlichen Ideale. Was der Mensch von frühe an als Inhalt seines sittlichen Bewußtseins empfindet, das stellt seine Phantasie als eine objective, aber doch in fortwährenden Beziehungen zu ihm stehende Welt sich gegenüber“* (l. c. S. 492). Für die Philosophie kann es nur eine Vernunftreligion geben, welche zu Ideen über alle Erfahrung hinaus führt (Syst. d. Philos.², S. 663 ff.; Einl. in d. Philos. S. 23 ff.). Aber nur in der Form einer idealen sittlichen Persönlichkeit kann das religiöse Ideal als Vorbild des eigenen sittlichen Strebens vorgestellt werden (Syst. d. Philos.², S. 668 ff.). — Nach A. DORNER ist der Ursprung der Religion das metaphysische Bedürfnis, welches im Sinnlichen Übersinnliches (Geister) setzt, das Einheitsbedürfnis des Geistes, das ihn nach einer Ausgleichung des Gegensatzes zwischen sich und der Natur suchen läßt (Gr. d. Religionsphilos. S. 67 ff.). Der Mensch kann seine Abhängigkeit von der Natur nur überwinden, *„wenn es eine Macht gibt, die der Naturobjecte mächtig ist“* (l. c. S. 67). Die Religion ist *„die Beziehung des Ich zu einer dem Ich übergeordneten transcendenten Sphäre“* (l. c. S. 83). Die Popularreligion ist Volksmetaphysik (l. c. S. 126 f.). Die Religion ist subjectiv-objectiv (l. c. S. 132). Die Erscheinungen der Gottheit sind *„gesta Dei per hominem“* (l. c. S. 145). Das Ideal der Religion erfordert, *„daß alle Bestimmtheiten in der Welt auf Gott zurückgeführt werden können, daß alle unsere Betätigungen als gottgewollte geschehen“* (l. c. S. 177). Der *„Religion der Gottmenschheit“* ist *„die Gottheit dem Menschen als belebender, alle Kräfte steigernder Geist immanent, ohne daß sie deshalb aufhörte, der alle einzelnen Seelen überragende absolute Geist zu sein, dem immer neue Ströme des Lebens entquellen“* (l. c. S. 179). G. RUNZE (Stud. zur vergl. Religionswiss. I, 1889) leitet eine der Auslösungen der religiösen Vorstellungen aus der Sprache und ihrem metaphorischen Charakter, aus dem *„glottopsychischen“* Proceß ab. *„Namentlich das sprachliche Genus und die durch dasselbe sich mehr und mehr befestigende Eintragung persönlicher Attribute in das Naturobject wird Anlaß zur Umkleidung der geheimnisvollen Naturmächte mit menschenähnlichen Eigenschaften“* (Kat. d. Rel. S. 107 ff.). Das Wesen der Religion selbst muß psychologisch begründet werden (l. c. S. 112 ff.). — Die Vertreter der *„ethischen Cultur“* (s. d.) führen die Religion auf Moral zurück. — Vgl. G. BIEDERMANN, Religionsphilos., 1887; OELZELT-NEVIN, Die Grenzen des Glaubens, 1885; FR. ROHMER, Wissensch. u. Leben I, 1871; ULRICI, Religionsphilos., Realencykl. f. prot. Theol. XII, 1883; HEMAN, Der Urspr. d. Relig. 1881; STEINTHAL, Zeitschr. f. Völkerpsychol. VIII, 1875; STANTON COIT, Die eth. Bewegung in der Relig. 1890; SALTER, Die Religion der Moral, 1885; ZIEMSSEN, Die Relig. im Lichte d. Psychol. 1880; E. KOCH, Die Psychol. in d. Religionswissensch. 1896; J. TYNDALL, Relig. u. Wissensch. 1874; TH. ZIEGLER, Relig. u. Religionen 1893; TIELE, Einleit. in d. Religionswissensch. 1899; MARTINEAU, A Study of Religion 1889; SEELEY, Natural Religion, 1882; K. STEFFENSEN, Gesammelte Aufsätze, 1890; M. MÜLLER, Natural Relig. 1889; Physical Relig. 1890; Anthropological Relig. 1891; H. SCHWARZ, Psychol. d. Will. S. 67 f.; RIBOT, Psychol. d. sent. II, ch. 9; RAOUL DE LA GRASSERIE, Des relig. comparées au point de vue sociologique, 1899; De la psychologie de relig. 1899; L. F. WARD, Pure Sociol. p. 134, 188 f., 265, 395, 419, 501 f., 548; U. VAN ENDE, Histoire naturelle de la croyance, 1887; F. MACH, Das Religions- u. Weltproblem; GLOGAU, Vorles. üb. Religionsphilos.; CHANTEPIE DE LA SAUSSAIE, Lehrb. d. Religionsgesch.²; ACHELIS, Archiv f.

Religionswissensch. 1898 ff. Vgl. Religionsphilosophie, Gott, Glaube, Theismus, Deismus, Pantheismus, Panentheismus, Offenbarung, Unsterblichkeit, Schöpfung.

Religionsphilosophie ist die Wissenschaft vom Wesen, Ursprung, Wert der Religion als solcher sowie in ihrer Beziehung zur übrigen Cultur, die philosophische Besinnung auf den Sinn und die kritische Untersuchung des Geltungsanspruches der religiösen Begriffe (Gott, Schöpfung, Unsterblichkeit, Glaube u. s. w.). Sie stützt sich auf die geschichtliche Tatsache der Religion (Phänomenologie der Religion), analysiert den religiösen Zustand als Bewußtseinsinhalt (Religionspsychologie), prüft die religiösen Begriffe in Hinsicht auf die Forderungen des Denkens (religiöse Erkenntniskritik), wertet die religiösen Tatsachen in Hinsicht auf das Ideal der sittlichen Vernunft (religiöse Ethik) und versucht endlich die religiösen Begriffe in einen letzten Zusammenhang mit den allgemeinen Begriffen des Erkennens zu bringen (religiöse Metaphysik). Die Religionsphilosophie ist angewandte Philosophie.

Die Geschichte der Religionsphilosophie im weiteren Sinne ist die der Geschichte der Philosophie überhaupt (s. Religion, Gott, Glaube, Deismus, Theismus, Pantheismus u. s. w.). Im engeren Sinne sind zu unterscheiden Religionsphilosophen, welche ihr Thema rein speculativ, solche, welche es historisch, genetisch, psychologisch, und solche, welche es in empirisch-speculativer Weise behandeln. Außer den unter „*Religion*" angeführten Schriften sind zu nennen: J. CHR. G. SCHAUMANN, Philos. d. Relig., 1793; G. CHR. MÜLLER, Entwurf ein. philos. Religionslehre, 1797; J. SALAT, Religionsphilosophie, 1811; G. W. GERLACH, Gr. d. Religionsphilos., 1818; KRUG, Eusebiologie oder philos. Religionslehre, 1819; J. J. STUTZMANN, System. Einl. in d. Religionsphilos., 1804; ESCHENMAYER, Religionsphilos., 1818/24; SUABEDISSEN, Grdz. der philos. Religionslehre, 1831; STEFFENS, Christl. Religionsphilos., 1839; F. v. BAADER, Vorles. üb. relig. Philos., 1827; SEDERHOLM, Mögl. u. Bedingungen ein. Religionsphilos., 1829; GLADISCH, Die Religion u. d. Philos., 1852; MEHRING, Die philos.-krit. Grundsätze d. Selbstvoraussetzung oder d. Religionsphilos., 1846; BILLROTH, Religionsphilos, 1844; RETTBERG, Religionsphilos., 1850; PEIP, Religionsphilos., 1879; B. PÜNJER, Gr. d. Religionsphilos., 1886; FRAUENSTÄDT, Briefe üb. natürl. Relig., 1858; G. F. TAUTE, Religionsphilos., 1840; W. VATKE, Religionsphilos., 1888; RAUWENHOFF, Religionsphilos., 1889; G. BAUMANN, Realwiss. Begründ. d. Moral, d. Rechts- u. Gotteslehre, 1898.

Nach HEGEL macht die Religionsphilosophie den Inhalt der Religion zum Inhalt besonderer Betrachtung (Vorles. üb. d. Philos. d. Relig. I, 5). Sie hat „*die logische Notwendigkeit in dem Fortgang der Bestimmungen des als das Absolute gewußten Wesens zu erkennen*" (Encykl. § 562). Die psychologischen Quellen der religiösen Überzeugungen untersucht die Religionsphilosophie nach BENEKE (Syst. d. Met. u. Religionsphilos., 1840). Nach LOTZE hat die Religionsphilosophie die Aufgabe, „*zunächst zu ermitteln, wie viel in der Tat die Vernunft allein uns über die übersinnliche Welt sagen kann; dann: wie weit ein geoffenbarter religiöser Inhalt mit diesen Grundlagen vereinigt werden kann*" (Grdz. d. Religionsphilos., 1882). — Genetisch und psychologisch-ethnologisch-linguistisch geht die Religionsphilosophie von M. MÜLLER vor (Vorles. üb. d. Urspr. u. d. Entwickl. d. Religion, 1880, S. IX, 2 u. ff.; vgl. Einl. in d. vergl. Religionswissensch., 1874). Auch G. RUNZE. Nach ihm ist Aufgabe der Religionsphilosophie „*die philosophische Belehrung und Verständigung über die*

Religion im allgemeinen" (Katech. d. Religionsphilos. S. 3). „*Die allgemeine Religionsphilosophie erörtert nach einer einleitenden Orientierung über die notwendigen Voraussetzungen, welche das inductive Tatsachenmaterial betreffen, nämlich die objectiven Tatsachen der Religionsgeschichte, die Tatsachen der subjectiven Religiosität und die Namen für Religion, zuerst den Ursprung der Religionen (Mythen, Culte, Dogmen) sowie der subjectiven Religion (Frömmigkeit, Glaube); sodann das Wesen der Religion, namentlich in ihrem Verhältnis zur Moral, zur wissenschaftlichen und philosophischen Vernunfterkenntnis, insbesondere zur Metaphysik, endlich zur Kunst*" (l. c. S. 12 f.). „*Die besondere Religionsphilosophie würde sodann die hervorragendsten Vorstellungen von dem, was Gegenstand des frommen Glaubens ist, auf ihre Wahrheit und auf ihren Wert zu prüfen haben*" (l. c. S. 13). — Nach TEICHMÜLLER ist die Religionsphilosophie der „*Rückgang auf die apriorische Erkenntnis, durch welche die Tätigkeiten des Geistes, welche alle Religionen hervorbringen und im Leben erhalten, bewußt werden*" (Religionsphilos. S. 8 f., 11 ff.). Nach AD. LASSON ist die Religionsphilosophie „*die Wissenschaft von der innern Form der kirchlichen Gemeinschaft und von den in ihrem Princip liegenden, ihrer geschichtlichen Entwicklung zugrunde liegenden ideellen Bestimmungen*". Nach LIPSIUS hat sie „*das psychologische Verständnis der Gesetze des religiösen Lebens und seiner geschichtlichen Entwicklung*" zu suchen (Lehrb. d. evang.-prot. Dogmat.[2], S. 5). Nach WINDELBAND ist sie die „*Untersuchung über das religiöse Verhalten des Menschen*" (Gesch. d. Philos. S. 16). G. THIELE versteht unter Religionsphilosophie „*die sachliche Untersuchung dessen, was notwendig Inhalt aller Religion ist*" (Philos. d. Selbstbew. S. 1). Nach REISCHLE kann der Religionsbegriff nur aus dem Begriff normaler, idealer Religion „*teleologisch-analytisch*" entwickelt werden, nicht vergleichend historisch (Die Frage nach d. Wes. d. Relig. S. 62). Nach R. SEYDEL will die Religionsphilosophie die religiösen Seelenzustände unter die Beleuchtung rationalen Denkens stellen (Religionsphilos. S. 3). Sie ist eine normative oder Zielwissenschaft (l. c. S. 5). Die ideale, vollendete Religion ist ihr directer Gegenstand (ib.). Die Religionsphilosophie will „*Wissenschaft vom Religionsideale als solchem sein*" (l. c. S. 184). „*Sie fragt, durch welchen Geistes- und Lebensinhalt des Menschen das unter dem Namen ‚Religion' ersehnte Gut in vollkommener Weise gedeckt werde, um in der Antwort die Norm zu besitzen für eigenes Religionsleben, wie für die Wertbeurteilung allenthalben sich zeigender Erscheinungen des gleichen Gebietes*" (l. c. S. 184). Nach B. PÜNJER betrachtet die Religionsphilosophie „*die Religion im Zusammenhang mit allen übrigen Erscheinungen des menschlichen Geisteslebens und allem sonstigen Dasein, weil sie denkende, wissenschaftliche, begriffliche Betrachtung derselben ist*" (Gesch. d. christl. Religionsphilos. S. 2). Phänomenologisch (s. d.), genetisch und speculativ geht ED. v. HARTMANN vor (Das rel. Bewußts. d. Menschh.; Die Rel. d. Geistes). Den Weg der „*philosophischen Anthropologie*" betritt AD. SCHOLKMANN. Er will so die „*Idee dessen construieren . . ., was in den maßgebenden Punkten auf andere Weise den Inhalt der christlichen Lehre ausmacht*" (Grundlin. ein. Philos. d. Christent. S. III). A. DORNER erklärt: „*Die Religionsphilosophie hat die Beziehung des endlichen Geistes zu dem absoluten Wesen darzustellen und mündet zuletzt selbst wieder in die Metaphysik des Absoluten ein, das sie voraussetzt*" (Gr. d. Religionsphilos. S. 53). Die Religionsphilosophie hat zur Aufgabe: „*A. Die Darstellung der Religion als Verhältnis Gottes und des Menschen.*

1) Phänomenologie der Religion mit ihren Resultaten. 2) Das Ideal der Religion. B. Die Begründung der Religion Gott. Die Metaphysik der Religion. C. Psychologische Betrachtung des religiösen Subjects und seiner Betätigungen. Der Glaube und seine Äußerungen. D. Gesetze des religiösen Lebens" (l. c. S. 57 f.).

Zur Geschichte der Religionsphilosophie vgl. J. BERGER, Gesch. d. Religionsphilos., 1800; B. PÜNJER, Gesch. d. christl. Religionsphilos., 1880/83; O. PFLEIDERER, Gesch. d. Religionsphilos., 1893; A. DREWS, Die deutsche Speculat. seit Kant, 1895.

Remota causa s. Causa remota.

Remotiv sind Urteile, welche ein Subject aus der Sphäre bestimmter Prädicate ausschließen. Vgl. Copulativ.

Repräsentalismus: die idealistische Lehre, daß alles Sein Vorstellung ist.

Repräsentation (repraesentatio, representation): Vertretung, Darstellung (vgl. GOCLEN, Lex. philos. p. 981), Vorstellung (s. d.), Vergegenwärtigung eines Objectes im Bewußtsein. Die Engländer unterscheiden „*presentation*" (s. d.) und „*representation*", auch „*re-representation*" (Wahrnehmung, Vorstellung, Begriff). Vgl. HODGSON, Philos. of Reflect. I, 261 ff.; SPENCER, Psychol. II, § 423.

Reproduction: Erneuerung, Wiedererzeugung: a. physiologisch (der Stoffe im Organismus), b. psychologisch: Erneuerung gehabter Erlebnisse (Vorstellungen), nach jetziger Anschauung nicht (wie früher) als Wiederkehr latent vorhandener fertiger Gebilde, sondern als der früheren gleichartige Production, als Production mehr oder weniger ähnlicher Bewußtseinsinhalte auf Grund von psychophysischen Dispositionen (s. d.). Die Reproduction ist an sich psychisch zu erklären, hat aber ein physiologisches Correlat (s. Parallelismus). Sie tritt in der Association (s. d.) als „*passive*", in der Apperception (s. d.) als „*active*" Reproduction auf. Die Tatsache der Reproduction liegt dem Begriffe des Gedächtnisses (s. d.) zugrunde. — Die Reproduction wird bald rein psychisch, bald rein physiologisch, bald psycho-physisch erklärt.

Die Tatsache der Reproduction wird vielfach erörtert und meist zum Begriffe der Association (s. d.) und des Gedächtnisses (s. d.) in Beziehung gebracht. Die Fähigkeit der Reproduction auch des Strebens betont PLOTIN (Enn. IV, 3, 26). — Eine physiologische Erklärung der Reproduction gibt TELESIUS (De nat. rer. VIII, 314). Nach CAMPANELLA bleiben von den Eindrücken Spuren in der Seele, welche durch „*motiones et notiones*" lebendig werden. Die „*reminiscentia*" ist „*renovata sensatio*" (De sensu rer. I, 4; Physiol. XVI, 2). Auf Bewegungen der Nervenfibern führt BONNET die Reproduction zurück (Ess. anal. IX, 91 ff.). Verschiedene Associationsgesetze stellen auf: REUSCH (Coëxistenz: Syst. d. Log. § 4), CRUSIUS (Coëxistenz: Weg zur Gewißheit § 90), HISSMANN (Gesch. d. Lehre von d. Assoc., 1777, S. 86 ff.: Coëxistenz, Ähnlichkeit, Gesetz der physischen Verbindung unserer innern Organisation), IRWING (Erfahrungen u. Untersuchungen üb. d. Mensch., 1777; physiologische Erklärung: S. 419 f.; Coëxistenz, Succession, Ähnlichkeit: S. 28), TETENS (Philos. Vers., 1777; Reproduction auch von Gefühlen I, 73; Coëxistenz, Ähnlichkeit: I, S. 106 ff.), TIEDEMANN (Unters. üb. d. Mensch., 1777; „*Ideen-Reihen*": S. 177 ff.), REIMARUS (Üb. d. Gründe d. menschl. Erk. S. 66; Gesetz der Totalität),

Meiners (Gr. d. Seelenlehre S. 41), M. Herz (Üb. d. Schwindel S. 20 ff.), F. Überwasser (Emp. Psychol., 1787; Spuren im Gehirn u. in der Seele: S. 98 ff.; Gesetz der reproducierenden Kraft. „*Wenn ein Teil eines empfundenen Zustandes in der Empfindung oder Vorstellung zurückkommt, so wird der ganze mit ihm verbundene Zustand wieder geweckt, bis die Kette der Reproductionen durch andere eintretende Ursachen unterbrochen wird*, S. 105 ff.", Gosch, Villaume, Dorsch, Platner (Lehrb. d. Log. u. Met. S. 33 ff.), Maass, Jacob, Hoffbauer (Log. § 90: Coëxistenz) u. a.

Kant begründet die empirische Reproduction der Vorstellungen durch eine apriorische Einheitssetzung des Bewußtseins. „*Es ist zwar ein bloß empirisches Gesetz, nach welchem Vorstellungen, die sich oft gefolgt oder begleitet haben, miteinander endlich sich vergesellschaften und dadurch in eine Verknüpfung setzen, nach welcher, auch ohne die Gegenwart des Gegenstandes, eine dieser Vorstellungen einen Übergang des Gemütes zu der andern, nach einer beständigen Regel, hervorbringt. Dieses Gesetz der Reproduction setzt aber voraus, daß die Erscheinungen selbst wirklich einer solchen Regel unterworfen seien und daß in dem Mannigfaltigen ihrer Vorstellungen eine gewissen Regeln gemäße, Begleitung oder Folge stattfinde; denn ohne das würde unsere empirische Einbildungskraft niemals etwas ihrem Vermögen Gemäßes zu tun bekommen.*" „*Es muß also etwas sein, was selbst diese Reproduction der Erscheinungen möglich macht, dadurch, daß es der Grund a priori einer notwendigen, synthetischen Einheit derselben ist.*" „*Wenn wir nun dartun können, daß selbst unsere reinsten Anschauungen a priori keine Erkenntnis verschaffen, außer, sofern sie eine solche Verbindung des Mannigfaltigen enthalten, die eine durchgängige Synthesis der Reproduction möglich macht, so ist diese Synthesis der Einbildungskraft auch vor aller Erfahrung auf Principien a priori gegründet, und man muß eine reine transcendentale Synthesis derselben annehmen, die selbst der Möglichkeit aller Erfahrung (als welche die Reproducibilität der Erscheinungen notwendig voraussetzt) zum Grunde liegt*" (Krit. d. rein. Vern. S. 116 f.).

G. E. Schulze denkt sich das Gedächtnis als „*eine durch die Äußerung der Erkenntniskraft entstandene Neigung in dieser Kraft . . ., sich wieder in den schon ehemals vorhandenen Zustand zu versetzen*" (Psych. Anthropol. S. 182). Biunde versteht unter der reproducierenden Einbildungskraft das Vermögen, „*Gegenstände, welche in früherer sinnlicher Anschauung oder in irgend einer andern, durch die sinnliche jedoch stets bedingten Anschauung erfaßt und festgehalten wurden, wieder vorzustellen, auch in Abwesenheit derselben anzuschauen*" (Empir. Psychol. I, 1, 267). Nach Bolzano ist das Gedächtnis das „*Vermögen unserer Seele, Vorstellungen zu erneuern*" (Wissenschaftslehre III, S. 54 ff.; vgl. § 284 ff.). J. J. Wagner erklärt: „*Vorstellung wird gesetzt durch die Tätigkeit des Ich, welche zunächst durch die Berührung des Objectes aufgeregt worden; ist aber durch vielfache Aufregung das Ich aus seiner ursprünglichen Leerheit herausgebracht, so kann es auch sich selbst von innen heraus zur Production von Vorstellungen anregen In jedem Falle aber besteht eine Vorstellung nur durch ihre Production, und wenn die Tätigkeit des Ich sich in eine andere Production wirft, so ist diese Vorstellung* a u f g e h o b e n. *Gedächtnis also in dem vulgären Sinne, daß es Vorstellungen als bleibende Eindrücke aufbewahrt, ist ohne Sinn, weil das Ich fort und fort nur Tätigkeit ist.*" Die Reproduction ist neue Production (Organ. d. menschl. Erk. S. 144). Schubert erklärt: „*Die bloß reproducierende Einbildungskraft stellt unverändert und treu die vom äußern*

Auge erfaßten Bilder innerlich dar, so oft auf diese Region der innern Welt die beleuchtende Sonne des Wollens oder Begehrens strahlet" (Lehrb. d. Menschen- u. Seelenk. S. 137 ff.; vgl. C. G. CARUS, Vorles. üb. Psychol. S. 137 ff.). Nach HILLEBRAND ist die Reproduction rein psychisch, sie ist „*die zeitliche Selbsterhaltung der Seele in ihrem Selbstwirken*" (Philos. d. Geist. I, 214). Es gibt virtuelle und actuelle Reproduction (l. c. S. 222), sinnliche, vorstellende, denkende Reproduction (l. c. S. 225). Vom Hegelschen Standpunkt lehren MICHELET (Anthropol. S. 286 ff.), HANUSCH (Handb. d. Erfahrungsseelenlehre S. 78 ff.), G. BIEDERMANN (Philos. als Begriffswiss. I, 14 ff.) u. a.

Neu begründet die Theorie der Reproduction HERBART (s. Hemmung, Vorstellung, Statik). Er nennt „*unmittelbar*" diejenige Reproduction, „*welche durch eigne Kraft erfolgt, sobald die Hindernisse weichen*". „*Der gewöhnliche Fall ist, daß eine neue Wahrnehmung die ältere Vorstellung des nämlichen oder eines ganz ähnlichen Gegenstandes wieder hervortreten läßt Dieses geschieht, indem die neue Wahrnehmung alles, was eben im Bewußtsein vorhanden ist, zurückdrängt. Alsdann erhebt sich die ältere ohne Weiteres von selbst*" (Lehrb. zur Psychol.[3], S. 24; Psychol. II, § 81 ff.; Lehrb. zur Einl. S. 307 ff.). Hier sind „*freisteigende*" Vorstellungen (Lehrb. zur Psychol.[3], S. 21). Die ganze Reproduction heißt „*Wölbung*". Die „*Zuspitzung*" besteht darin, „*daß die weniger gleichartigen Vorstellungen, da sie ihr Entgegengesetztes mit sich ins Bewußtsein bringen, durch die neue Wahrnehmung wieder gehemmt werden, so daß sich die ganz gleichartige Vorstellung zuletzt allein begünstigt findet und gleichsam eine Spitze bildet, wo vorher der oberste Punkt des Gewölbes war*" (l. c. S. 25). Der Reproduction liegt ein „*Streben vorzustellen*" zugrunde, in welches Vorstellungen durch die Hemmung (s. d.) verwandelt werden (l. c. S. 29). Bei der mittelbaren Reproduction dienen Vorstellungen als „*Hülfen*" (s. d.). Ähnlich G. SCHILLING, nach welchem Reproduction „*Wiederbewußtwerden der schon bestehenden, aber gehemmten Vorstellung ist*" (Lehrb. d. Psychol. S. 51 ff.). So auch VOLKMANN: „*Das Wiederaufsteigen der Vorstellung ins Bewußtsein nennen wir deren Reproduction*" (Lehrb. d. Psychol. I[4], 400). Gefühle und Begehrungen sind nur mittelbar reproducierbar (l. c. II[4], 346, 415). Nach G. A. LINDNER ist die Reproduction „*die Wiederkehr verdunkelter Vorstellungen ins Bewußtsein*", durch directen oder indirecten Wegfall der Hemmung (Lehrb. d. empir. Psychol. S. 71 ff.; „*Reihenreproduction*": S. 75 ff.). — Nach BENEKE verwandelt ein teilweises Entschwinden der Reize die bewußten Empfindungen und Wahrnehmungen in „*unbewußte Spuren oder Angelegtheiten*". Diese werden wieder bewußte (erregte) Seelengebilde, „*indem von schon erregten aus Elemente zu ihnen überfließen, welche diese Steigerung zu wirken geeignet sind*" (Lehrb. d. Psychol.[3], S. 66 ff.; Psychol. Skizz. I, 378 ff.). Von jeder erregten Entwicklung aus werden die „*beweglichen Elemente*" „*stets auf dasjenige übertragen . . ., was am stärksten mit derselben verbunden oder eins ist*" (Lehrb. d. Psychol.[3], S. 69). Die Erinnerung ist „*eine fortgesetzte Reproduction*" (l. c. S. 78). Die Vollkommenheit der Reproduction ist abhängig von der Stärke der „*Angelegtheiten*" (s. d.), von der Stärke und Beschaffenheit der „*Ausgleichungselemente*" u. a. (ib.). — TEICHMÜLLER erklärt: „*Da . . . nichts aus der Seele verschwindet und also nichts absolut vergessen wird, so müssen alle einmal bewußt gewesenen Acte, Gefühle und Vorstellungen in derjenigen bestimmten Ordnung in der Seele bleiben, in welcher sie zuerst bewußt hervortraten, obwohl sie nachher zu so geringen Graden der Bewußtheit übergehen, daß wir sie unbewußt nennen. Sobald*

nun irgend ein neuer Act als Empfindung, Gefühl oder Vorstellung bewußt wird, so wird sofort ein zugehöriger, d. h. ein völlig oder teilweise identischer früherer Act beleuchtet oder bewußt, und zugleich verbreitet sich diese Intensität oder Bewußtheit auf den früher zusammengehörenden ideellen Inhalt, der in seiner wohlerhaltenen zugehörigen Ordnung eine bestimmte Gegend des unbewußten Inhalts der Seele bildet" (Neue Grundleg. S. 79). „*Erinnerung*" bezieht sich nur auf Erkenntnisfunctionen, erfolgt erst durch die Sprache (l. c. S. 29 ff.).

Nach L. GEORGE ist die Reproduction eine Neuerzeugung (Lehrb. d. Psychol. S. 294 ff.). W. ROSENKRANTZ versteht unter dem reproductiven Bilde „*die Wiederholung einer durch die äußere Anschauung erlangten Vorstellung in der innern Anschauung durch eine der äußern Anschauung nachfolgende Tätigkeit des Subjectes*" (Wissensch. d. Wiss. I, 260 ff.). Nach J. H. FICHTE ist der Wille die wahre Bewußtseinsquelle der Reproduction (Psychol. I, 192, vgl. S. 417 ff.). Nach ULRICI ist die Reproduction von Gefühl und Interesse abhängig (Leib u. Seele S. 491 f.). Im Vorstellen ist die Seele selbst tätig (l. c. S. 497 ff.). Nach O. LIEBMANN ist Reproduction „*das Wiederbewußtwerden einer vorübergehend latent gewesenen Vorstellung*" (Anal. d. Wirkl.[2], S. 442). HAGEMANN erklärt: „*Nicht allein frühere (sinnliche) Wahrnehmungen, sondern auch geistige Erkenntniszustände, sowie Strebungen und Gefühle, kurz alle bewußten Innenzustände können unter Umständen reproduciert oder ins Bewußtsein zurückgerufen werden . . . Dabei darf aber nicht übersehen werden, daß von allen diesen Innenzuständen nur die Vorstellung, d. h. das Bewußtsein derselben, reproduciert werden kann*" (Psychol.[3], S. 65 ff.). Nach H. SPENCER ist ein psychischer Inhalt um so reproducierbarer, je mehr er beziehlich ist (Psychol. I, § 97 ff.). LIPPS spricht von einem auslösenden, „*explosiven*" Charakter der Reproduction. „*Jede Disposition birgt in sich latente Vorstellungskraft oder seelische Bewegungsenergie, die durch den von andern Vorstellungen stammenden Bewegungsanstoß nur ausgelöst wird*" (Gr. d. Seelenleb. S. 107, 695). B. ERDMANN erkennt keine Reproduction durch Ähnlichkeit an (Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. X, 390 ff., 393). Es gibt unbewußte Dispositionsreihen (l. c. S. 403). TH. ZIEGLER bemerkt: „*Solche Vorgänge werden reproduciert, welche mit unseren jeweiligen Stimmungen und Gefühlen harmonieren, dadurch selbst Gefühlswert erhalten*" (Das Gefühl S. 149). Nach FAUTH sind die Gefühle die eigentlichen reproducierenden Kräfte (Das Gedächtnis, S. 43). Nach E. v. HARTMANN ist jede Reproduction eine psychische Neuproduction, aber durch physiologische Dispositionen erleichtert (Mod. Psychol. S. 134). Nach WUNDT ist die Reproduction nicht die Wiederkehr einer Vorstellung, sondern „*die Entstehung einer Vorstellung, die vermöge bestimmter Assimilationsverbindungen als ein directer Hinweis auf eine früher dagewesene Vorstellung betrachtet wird*" (Grdz. d. physiol. Psychol. II[4], 441). Eine eigentliche Reproduction gibt es nicht. „*Denn die bei einem Erinnerungsact neu in das Bewußtsein eintretende Vorstellung ist von der früheren, auf die sie bezogen wird, immer verschieden, und ihre Elemente pflegen über mehrere vorausgegangene Vorstellungen verteilt zu sein*" (Gr. d. Psychol.[5], S. 269, vgl. S. 283 f.). Nach H. CORNELIUS gibt es keine eigentliche Reproduction, sondern eine „*symbolische Function*" der Gedächtnisbilder (Einl. in d. Philos. S. 211). Nach JODL ist die Reproduction der „*Vorgang, durch welchen eine primäre Erregung des Bewußtseins (Empfindung, Gefühl, Wille), nachdem sie durch andere Erregungen verdrängt und unbewußt geworden ist, mittelst psychisch-centraler Energie allein, d. h. ohne unmittelbare*

Verursachung durch den der primären Erregung entsprechenden Reiz, als Abbild oder Nachbild jener Erregung neu ins Bewußtsein tritt“ (Lehrb. d. Psychol. S. 448). Alle Bewußtseinsarten sind reproducierbar (l. c. S. 141). Nach A. LEHMANN können Gefühle dadurch reproduciert werden, daß die Vorstellungen, mit welchen sie verbunden gewesen sind, wiedererzeugt werden (Das Gefühlsleb. S. 262). Nach SCHUBERT-SOLDERN ist die Reproduction „*die geistige Macht und Kraft, sie ist die Seele, in ihrer individuellen Bestimmtheit und ihrem Gegensatz zur Wahrnehmung gedacht*“ (Gr. ein. Erk. S. 340). „*Ohne Reproduction ist auch Wahrnehmung nicht möglich*“ (ib.). Das Ich ist die „*Summe der Reproductionen*“ (l. c. S. 340 f.; vgl. Reprod., Gefühl u. Wille 1887). Nach H. BERGSON ist mit der Perception Gedächtnis verbunden (Mat. et mém. p. 67). Es gibt zwei Arten des Gedächtnisses, „*images-souvenirs personnelles*“ und Gedächtnis für Bewegungen (l. c. p. 87 ff.). Nach SCHMIDKUNZ haben die Vorstellungen eine Tendenz nach Wiederholung: „*Wiederholungstrieb*“ (Suggest. S. 165 ff.). Nach W. JERUSALEM sind die Reproductionen „*selbsterlebter Seelenzustände*“ nicht mehr Vorstellungen, sondern Gedanken (Lehrb. d. Psychol.[3], S. 102). Vgl. HAMILTON, Lect. II, p. 205 ff.; MC. COSH, Cognit. Powers II, 3; CARPENTER, Mental Physiol. ch. 10, p. 251 ff.; PORTER, Hum. Intell. p. 272 ff.; MAUDSLEY, Physiol. of Mind, ch. 5; CALDERWOOD, Mind and Brain ch. 9; BRADLEY, Princ. of Log. p. 273 ff.; BALDWIN, Handb. of Psychol. I[2], ch. 9, 11; W. JAMES, Princ. of Psychol.; LADD, Physiol. Psychol. p. 545 ff.; RABIER, Psychol. p. 150 ff., 183 ff.; BINET, Revue philos. XXIII, 473; P. SOLLIER, Le problème de la mémoire, 1900; L. F. WARD, Pure Sociol. p. 79, 260 („*Social reproduction*“); G. GLOGAU, Abriß d. philos. Grundwiss. I, 201 ff.; A. FOUILLÉE, Psychol. des idées-forces I, 177 ff., u. a. Vgl. Gedächtnis, Association.

Repugnanz s. Gegensatz, Opposition.

Repulsion: Abstoßung. Vgl. Anziehung.

Res de re praedicari non potest: ein Ding läßt sich nicht von einem Dinge aussagen; das Allgemeine (s. d.) ist Prädicat; das Allgemeine ist also kein Ding; Grundsatz des Nominalismus und Terminismus (s. d.) (ABAELARD u. a.).

Reservatio mentalis: Vorbehalt in Gedanken.

Resignation: Verzicht, Entsagung, Bescheidung mit seinem Lose, angesichts der Notwendigkeit des Weltenlaufes (Stoiker, SPINOZA u. a.). Vgl. DÖRING, Philos. Güterlehre S. 196 f.

Resolutio (Auflösung, auch „*analysis*“) heißt bei SCOTUS ERIUGENA der Hervorgang der Einzelwesen aus der Einheit; der gegenteilige Proceß ist die „*reversio*“ oder „*deificatio*“. Vgl. Proceß, Theosis.

Resolutive Methode s. Analyse, Methode.

Resonanz, physiologische, s. Physiologisch.

Resonanzhypothese: die von HELMHOLTZ aufgestellte Hypothese, daß bestimmte Klangreize jeweilig nur die auf sie abgestimmten Teile der „*Grundmembran*“ in Schwingung versetzen (Lehre von d. Tonempfind. I).

Ressentiment: Gegengefühl, Vergeltungsgefühl. Nach E. DÜHRING

ist es die Wurzel der Moral. Nach NIETZSCHE kommt es im *„Sklavenaufstand in der Moral“* (gegen die Herrenmoral) zum Ausdruck. Vgl. Sittlichkeit.

Restriction (restrictio): Einschränkung eines Begriffs auf einen kleineren Umfang, Einschränkung der Geltungssphäre eines Urteils. *„Restrictio est minoratio ambitus termini communis, secundum quam pro paucioribus suppositis tenetur terminus communis, quam exigat sua actualis suppositio“* (bei Prantl, G. d. L. III, 31).

Resultanten, Gesetz der psychischen, s. Beziehungsgesetze.

Retentiveness: Bewahrungsvermögen als Bedingung des Gedächtnisses (s. d.): BAIN (Ment. and Moral. Scienc. II, 82, 85 ff.), STOUT (Handb. d. Psychol.; Anal. Psychol. I, 254 ff.) u. a.

Reue ist das Gefühl der Unzufriedenheit, Unlust, das sich an das Bewußtsein gemachter Fehler und Schlechtigkeiten, an das Urteil über den Unwert eigener Handlungen knüpft. Im Bereuen liegt zugleich der Wunsch, das Getane (oder Unterlassene) wäre nicht geschehen. Nach DESCARTES ist *„poenitentia“* *„species tristitiae quae procedit ex eo quod credimus aliquid mali nos perpetrasse“* (Pass. an. III, 191). PLATNER definiert: *„Reue ist Verdruß über eine Handlung, deren Erfolg anders ist, als wir ihn wünschen und als er bei einer andern Einrichtung und Handlung sein konnte“* (Philos. Aphor. II, § 944). G. E. SCHULZE erklärt: *„Unzufriedenheit mit uns selbst wegen einer unzweckmäßigen und uns nachteiligen Handlung ist Reue“* (Psych. Anthropol. S. 391). SUABEDISSEN bestimmt: *„Es ist . . . das Gefühl der Reue überhaupt das unangenehme Gefühl, welches sich mit dem Gedanken verbindet, daß man nicht gehandelt habe, wie man hätte handeln sollen“* (Grdz. d. Lehre von d. Mensch. S. 247). Nach TH. ZIEGLER ist die Reue *„ein Folgegefühl, das Gefühl der Unangemessenheit einer vergangenen Handlung an eine Norm, an ein Gesetz, der Schmerz darüber, daß ich das getan habe, die causa einer solchen Handlung gewesen bin“* (Das Gef.[2], S. 174; vgl. HÖFFDING, Psychol. S. 362 f.).

Rhetorik (*ῥητορική*): Redekunst, Wissenschaft von den Regeln und Gesetzen des zweckmäßigen Sprechens, früher ein Teil der Philosophie (s. d.). Nach ARISTOTELES ist sie *δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρῆσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν* (Rhet. I 2, 1355 b 26). Über Rhetorik handeln CICERO, QUINTILIAN u. a.

Rhythmus (*ῥυθμός*, Fließen) ist in einer Fortbewegung (einer materiellen oder einer Tonbewegung) die regelmäßige Wiederkehr bestimmter, gleichartiger Momente, Phasen, Zustände. Jede so gegliederte Strecke ist rhythmisch gegliedert. Ein Teil unserer Bewegungen (Herz-, Atembewegungen, Gang) ist rhythmisch. Schon deshalb die Lust am Rhythmus, besonders aber noch wegen der erleichterten Zusammenfassung einer Vielheit von Eindrücken in die Bewußtseinseinheit, die durch den Rhythmus ermöglicht ist. Das Rhythmisieren der Tätigkeiten (direct oder durch begleitende Bewegungen oder Tonverbindungen) erleichtert die Arbeit. Wichtig ist der Rhythmus für die Ausbildung der Zeitvorstellung (s. d.), ferner für die Ästhetik (Musik, Poesie, Tanz).

E. DÜHRING meint: *„Das Dasein ist sogar in seinen letzten unorganischen, ja rein mechanischen Regungen in einem weitern Sinne des Wortes rhythmisch“* (Wert d. Lebens[3], S. 82 ff.). Über den Rhythmus schreiben K. PH. MORITZ (Deutsche Prosodie, S. 23 f.), A. W. v. SCHLEGEL (WW. VII, 136 ff.;

Milderung der Affecte durch den Rhythmus), HERBART (WW. VII, 291 ff.), R. ZIMMERMANN (Ästhet. S. 196, 223 ff.), LOTZE (Gesch. d. Ästhet. S. 487 ff.: Vorles. üb. Ästhet. S. 26), FECHNER (Vorschule d. Ästhet. I, 162 ff.), A. HORWICZ (Psychol. Anal. II 2, 137 ff.), E. MACH, welcher von *„Rhythmusempfindungen“* spricht (Unt. üb. d. Zeitsinn d. Ohres 1865, S. 133 f.) u. a. Nach EBBINGHAUS ist das Wesen des Rhythmus *„eine Gliederung zeitlich aufeinander folgender Empfindungen durch Zusammentreten mehrerer von ihnen zu einheitlichen Gruppen“* (Gr. d. Psychol. I, 484). Nach H. v. STEIN erleichtert das Rhythmische die Arbeitstätigkeit, verleiht ihr Schönheit (Vorles. S. 37). K. BÜCHER betont die Tendenz der Arbeit, sich rhythmisch zu gestalten (Arbeit u. Rhythmus², S. 27). Der begleitende Ton-Rhythmus erleichtert die Arbeit (l. c. S. 29). So wird die Arbeit zu einer Quelle künstlerischer Tätigkeit (l. c. S. 305 ff.). Die rhythmische Körperbewegung hat zur Entstehung der Poesie geführt (l. c. S. 306). Der Rhythmus bedingt den sparsamsten Kräfteverbrauch; ist ein ökonomisches Entwicklungsprincip (l. c. S. 358). WUNDT bringt den Rhythmus zur ordnenden Kraft des Bewußtseins in Beziehung, welche Zeitvorstellungen zu einem leichter überschaubaren Ganzen vereinigt (Grdz. d. phys. Psychol. II⁴, S. 87 ff., 288 ff.). Eine Ergänzung und Weiterbildung erfährt die Theorie bei E. MEUMANN (Philos. Stud. X, 249 ff., 393 ff., XI; vgl. VIII—IX). K. LANGE erklärt: *„Der Ursprung des Rhythmus ist . . . in dem Bau und der Bewegung des menschlichen Körpers zu suchen“* (Wes. d. Kunst I, 261). Die rhythmische Bewegung führt langsamer zur Ermüdung (l. c. S. 262). Zur Kunstform ist der Rhythmus erst durch seine Verbindung mit dem Tanze geworden (l. c. S. 264). Nach P. SOURIAU (La suggest. dans l'art, 1893) und K. GROOS (Spiele d. Mensch. S. 28 ff.) übt der Rhythmus eine Suggestion, eine Art Ekstase aus, wodurch er die Phantasie entfesselt (NIETZSCHES *„Rausch“* als Vorbedingung des Kunstgenusses). Nach H. v. STEIN ist der Rhythmus die Einheitlichkeit in der Folge gleichmäßiger Zeitabschnitte (Vorles. S. 11). Vgl. ARISTOTELES, Poët. 4; Polit. VIII, 5 squ.; WUNDT, Grdz. d. physiol. Psychol. II⁴; M. ETTLINGER, Zur Grundleg. einer Ästhet. des Rhythmus, Zeitschr. f. Psychol. 22. Bd., S. 161 ff.

Richtheit (Bezugheit) hat nach CHR. KRAUSE das Ich, sofern es sich zu sich selbst bezieht (Vorles. S. 174). Faßheit hat es, sofern es sich in sich selbst begreift (ib.).

Richtig: einer Richtschnur entsprechend, von bestimmter Richtung nicht abweichend. Logische Richtigkeit besteht darin, daß ein Gedanke, ein Schluß den logischen Regeln, den Denkgesetzen gemäß ist, ohne daß er deshalb schon auch wahr (s. d.) sein müßte; aus falschen Prämissen (s. d.) können *„richtige“* Conclusionen gezogen werden, die aber gleichwohl *„falsch“* sind. Richtigkeit ist ein Begriff, der einem Urteil über Urteilsverbindungen, Schlußprocesse entspringt, ein theoretischer Wertbegriff, der (logische) Normen voraussetzt.

Nach BIUNDE ist die Erkenntnis richtig, welche den Gegenstand so erfaßt, wie er nach der normalen Wirkungsweise des menschlichen Geistes erfaßt werden muß (Empir. Psychol. I 2, 247). Nach LICHTENFELS ist Richtigkeit *„die Übereinstimmung des wirklichen Denkens mit der reinen Denkform als solcher“* (Gr. d. Psychol. S. 123). Nach ULRICI ist richtig *„diejenige Vorstellung, welche der reellen Beschaffenheit eines gegebenen Objects entspricht“*

(Gott u. d. Nat. S. 601). Nach LOTZE besteht die Richtigkeit eines Satzes darin, *„daß er als Consequenz anderer Wahrheiten und Tatsachen ein Recht hat zu gelten“* (Gr. d. Log. S. 70). VOLKMANN erklärt: *„Richtig ist das Urteil, bei dem das Prädicat sich richtet nach dem Subjecte, d. h. dem Subjecte jenes Prädicat beigefügt wird, das ihm beigefügt werden soll.“ „Subjectiv richtig ist das Urteil, das den genannten Vorstellungsverhältnissen des urteilenden Subjects angemessen ist.“ „Objectiv richtig ist das Urteil, in dem die rechten Vorstellungen in das richtige Verhältnis versetzt werden“* (Lehrb. d. Psychol. II[4], 296). Nach ALLIHN bezieht sich das Prädicat *„richtig“ „auf die Übereinstimmung der vorliegenden Gedankenformen mit den als Norm für sie geltenden logischen Regeln“* (Antibarb. log. I[2], 20). Normen sind *„ideale Verhältnisse, wonach die Verhältnisse des Richtigen eingerichtet oder wenigstens beurteilt werden sollen“* (l. c. S. 26). Nach HILLEBRAND ist im Begriffe der logischen Berechtigung der Begriff der Evidenz und der der Apodikticität enthalten (Die neuen Theor. d. kat. Schl. S. 6). *„Evident ist ein Urteil dann, wenn es richtig und als richtig erkannt (als richtig charakterisiert) ist, so daß es eines Beweises weder fähig noch bedürftig ist“* (ib.). HUSSERL erklärt: *„Richtig ist ein Urteil, wenn es für wahr hält, was wahr ist; also ein Urteil, dessen Inhalt ein wahrer Satz ist“* (Log. Unt. I, 176). — R. STAMMLER betrachtet die *„Orthosophie“*, das Wissen des Richtigen, als fundamental für die Einzelerkenntnis (Lehre vom richt. Recht, S. 621 ff.).

Richtungsvorstellung s. Tiefenvorstellung. Über *„Richtungsgefühle“* vgl. RIEHL, Philos. Krit. II, 183). Richtungstäuschungen entstehen als Täuschungen des Augenmaßes durch Abweichungen des Bewegungsmechanismus der Augen. *„So ist jedes Auge in bezug auf die Richtung verticaler Linien im Sehfeld der Täuschung unterworfen, daß eine mit ihrem oberen Ende um 1—3° nach auswärts geneigte Linie vertical, und daß daher eine in Wirklichkeit verticale Linie mit ihrem oberen Ende nach innen geneigt zu sein scheint. Da diese Täuschung für jedes Auge eine entgegengesetzte Richtung hat, so verschwindet sie im zweiäugigen Sehen. Sie ist auf die . . . Tatsache zurückzuführen, daß sich die Abwärtsbewegungen der Augen unwillkürlich mit einer Zunahme, die Aufwärtsbewegungen mit einer Abnahme der Convergenz verbinden. Diese von uns nicht bemerkte Abweichung der Bewegung von der verticalen Richtung wird dann auf eine im entgegengesetzten Sinne stattfindende Abweichung der Objecte bezogen“* (WUNDT, Gr. d. Psychol.[5], S. 148).

Rigorismus (rigor, Starrheit, Strenge): strenge, consequente, principielle Betonung und Anwendung eines allgemeinen, insbesondere des ethischen (s. d.) Standpunktes. Der ethische Rigorismus schließt grundsätzlich alles Eudämonistische (s. d.) aus der Ethik und Moral aus. Sittlich (s. d.) ist ihm nur das aus reinem Pflichtbewußtsein (ohne andere Motive) erfolgende Handeln. Im engsten Sinne ist der Rigorismus ein Standpunkt, der jede Lebensfreude perhorresciert, wozu z. B. die Pietisten neigten, aber nicht KANT. Rigorismus ist nach ihm die Ansicht derjenigen, welche (wie die Stoiker) keine moralischen Mitteldinge (*ἀδιάφορα*, s. d.) zulassen. *„Man nennt gemeiniglich die, welche dieser strengen Denkungsart sind (mit einem Namen, der einen Tadel in sich fassen soll, in der Tat aber Lob ist): Rigoristen, und so kann man ihre Antipoden Latitudinarier nennen“* (Religion S. 20 f.). *„Das Wesentliche aller Bestimmung des Willens durchs sittliche Gesetz ist, daß er als freier Wille,*

mithin nicht bloß ohne Mitwirkung sinnlicher Antriebe, sondern selbst mit Abweisung aller derselben, sofern sie jenem Gesetze zuwider sein könnten, bloß durchs Gesetz bestimmt werde" (Krit. d. prakt. Vern. S. 88; Relig. S. 21 ff.). Rigorist ist auch J. G. FICHTE, während FR. SCHILLER den Rigorismus zu mildern sucht. Vgl. Sittlichkeit.

Ruach: Geist. Vgl. Seele.

Rückenmarksseele (PFLÜGER, ein „*Sensorium*" im Rückenmark nimmt J. M. SCHIFF, Lehrb. d. Physiol. I, 1859, S. 208, 213 an; spinale Seelen bei DURAND DE GROOS, Ess. de physiol. philos. 1866, u. a.). Vgl. Seelensitz.

Ruhe ist als gehemmte Bewegung (s. d.) aufzufassen, ist Beharrung eines Körpers an einem Orte oder auch geistige Untätigkeit, Unerregtheit (Ruhe der Seele, des Gemütes bei den Mystikern).

S.

S bedeutet: 1) das Subject (s. d.) eines Urteils, 2) den Unterbegriff im Schluß, 3) die einfache Conversion (s. d.): „*S vult simpliciter verti.*" — Bei R. AVENARIUS bedeutet S alles aus der „*Umgebung*" des „*System C*" (s. d.), was den Stoffwechsel desselben bedingt und bildet. F (S) bedeutet die mit S gesetzten Systemveränderungen (Krit. d. rein. Erfahr. I, 32). Vgl. Vitaldifferenz.

Sabäismus: Gestirndienst, eine Art der Religion.

Sabellianismus: die Lehre des Presbyter SABELLIUS, nach welcher Gott nicht aus drei Personen besteht, sondern in drei Daseinsformen erscheint.

Sache (res) ist jedes Ding (s. d.) als bloßes Object des Handelns, als unpersönlich betrachtet, im Gegensatze zur Person (s. d.). KANT definiert: „*Sache ist ein Ding, was keiner Zurechnung fähig ist. Ein jedes Object der freien Willkür, welches selbst der Freiheit ermangelt, heißt daher Sache (res corporalis)*" (WW. VII, 21). „*Die Wesen, deren Dasein zwar nicht auf unserem Willen, sondern der Natur beruht, haben dennoch, wenn sie vernunftlose Wesen sind, nur einen relativen Wert als Mittel und heißen daher Sachen*" (WW. IV, 276). HEGEL bestimmt: „*Das von dem freien Geiste unmittelbar Verschiedene ist für ihn und an sich das Äußerliche überhaupt, — eine Sache, ein Unfreies, Unpersönliches, Rechtloses*" (Rechtsphilos. S. 79). — Nach R. AVENARIUS sind „*Sachen*" „*E-Werte*" (s. d.) von großer quantitativ-qualitativer Bestimmtheit, auch an „*coaffectionalen*" Werten. Die „*Sache*" ist ein „*Positional*", eine Setzungsform von (peripher bedingten) Erlebnissen (Krit. d. rein. Erfahr. II, 63 ff.).

Sacherklärung: Realdefinition (s. d.).

Sachhaftigkeit: Dinglichkeit, Gegenständlichkeit. Vgl. Realität (AVENARIUS).

Saltus: Sprung (logischer) als Beweislücke oder als „*saltus in concludendo*" (Sprung im Schließen), Auslassung einer Prämisse. „*Ein solcher Sprung ist rechtmäßig (legitimus), wenn ein jeder die fehlende Prämisse leicht*

hinzudenken kann; **unrechtmäßig** *(illegitimus) aber, wenn die Subsumtion nicht klar ist*" (KANT, Log. S. 211).

Sanction: Heiligung, Verpflichtung. Sanction des Guten ist nach E. LAAS „*diejenige dem Guten dienende Einwirkung auf das Gefühl, welche sich bei Fortexistenz, ja unter Verrechnung des Egoismus, des persönlichen Interesses ausüben läßt*" (Ideal. u. Posit. II, 295).

Sankhya: Name eines indischen philosophischen Systems (KAPILA u. a.).

Sansara s. Nirvana.

Sarkasmus (*σαρκάζειν*): beißender, schneidender, höhnender, ironischer Spott: *τὸ σαρκάζειν, ὅ ἐστιν εἰρωνεύεσθαι μετ' ἐπισυρμοῦ τινος* (Stoiker; Stob. Ecl. II 6, 222).

Sättigung s. Lichtempfindungen. H. SCHWARZ spricht von Graden der Sättigung des Gefallens und Mißfallens (Psychol. d. Will. S. 95 ff.).

Satz (*πρότασις*, propositio, enunciatio) ist der sprachliche Ausdruck eines Urteils (s. d.) oder eines Willens zum Urteil (Frage, s. d.). Die Worte (s. d.) haben ursprünglich Satzbedeutung, vertreten auch Urteile, nicht bloß Vorstellungen. Jeder Satz ist eine Aussage (s. d.) (über einen Tatbestand, einen Wunsch, einen Befehl u. dgl.).

Nach ARISTOTELES ist der Satz eine bejahende oder verneinende Aussage: *πρότασις μὲν οὖν ἐστι λόγος καταφατικὸς ἢ ἀποφατικός τινος κατά τινος* (Anal. pr. I 1, 24 a 16). — MICH. PSELLUS definiert den Satz (*λόγος*) als *φωνὴ σημαντικὴ κατὰ συνθήκην, ἧς τὰ μέρη καθ' αὑτὰ σημαίνει κεχωρισμένα* (bei Prantl, G. d. L. II, 266). Die Sätze zerfallen in *τέλειοι λόγοι* (*ἀοριστικοί* und *προστατικοί*), *ἀτελεῖς λόγοι* (ib.).

HOBBES definiert: „*Est autem propositio oratio constans ex duobus nominibus copulatis, qua significat is, qui loquitur, concipere se, nomen posterius eiusdem rei nomen esse, cuius est nomen prius*" (Comput. p. 20). Nach CHR. WOLF ist ein Satz „*die Rede, dadurch wir zu verstehen geben, daß einem Dinge etwas zukomme oder nicht*" (Vern. Ged. von d. Kr. d. m. Verst. S. 70). „*Est enunciatio sive propositio oratio, qua alteri significamus, quid rei conveniat, vel non conveniat*" (Philos. rational. § 41). CRUSIUS erklärt: „*Wenn wir auf das Verhältnis zweier Begriffe acht haben, so entstehen Sätze*" (Vernunftwahrh. § 426). H. S. REIMARUS definiert: „*Ein Urteil, welches mit Worten ausgedrückt wird, heißt ein* **Satz**" (Vernunftlehre S. 144).

Nach KANT ist ein Satz ein „*assertorisches Urteil*" (WW. VI, 10). Im bedingten Satze ist „*ein Verhältnis zweier Urteile, deren keines ein Satz ist, sondern nur die Consequenz des letzteren (des consequens) aus dem ersteren (antecedens) macht den Satz aus*" (ib.). Nach KRUG ist der Satz „*ein wörtlich dargestelltes Urteil*". Im Satze wird das Urteil „*gleichsam vor uns hingestellt oder objectiv*" (Handb. d. Philos. I, 152). BACHMANN definiert: „*Ein mit Worten ausgedrücktes Urteil ist ein* **Satz**" (Syst. d. Log. S. 118). HEGEL unterscheidet Satz und Urteil; der Satz wird zum Urteil erst, wenn das Prädicat sich zum Subject als wie allgemeines zum besondern verhält (Log.).

Schon LEIBNIZ unterscheidet den objectiven vom subjectiven, gedachten Satz (vgl. Nouv. Ess. IV, ch. 5), „*propositio possibilis*" (Dial. de connex. int. verba et res; Gerh. VII, 190 f.). Die Lehre vom „*Satz an sich*" wird berührt bei METZ: „*Da durch jedes Urteil etwas* **gesetzt** *wird, ein bestimmtes Verhältnis nämlich der*

gegebenen Vorstellungen zur Einheit des Bewußtseins, so heißt auch jedes, in der Abstraction von der Handlung des Geistes, welche es ist, ein Satz“ (Handb. d. Log. § 112). Nach GERLACH ist das Urteil, das „*Bewußtsein von Verhältnissen zweier Vorstellungen*“ subjectiv, dagegen ist der Satz, in welchem das Verhältnis zweier Vorstellungen bestimmt ist, objectiv (Gr. d. Log. § 67). MEHMEL erklärt: „*Das Urteil objectiv, das ist, mit Abstraction von dem Geiste, dessen Handlung es ist, heißt ein Satz*“ (Anal. Denkl. S. 48). Besondere Ausbildung erfährt die Lehre vom Satz an sich bei BOLZANO. Nach ihm ist ein Satz „*jede . . . Rede, wenn durch sie irgend etwas ausgesagt oder behauptet wird*“ (Wissensch. I, § 19, S. 76). „*Satz an sich*“ ist der Sinn des Satzes, er ist dasjenige, was man sich unter dem Worte Satz notwendig vorstellen muß. Er ist „*eine Aussage, daß etwas ist oder nicht ist; gleichviel ob diese Aussage wahr oder falsch ist, ob sie von irgend jemand in Worte gefaßt oder nicht gefaßt, ja auch im Geiste nur gedacht oder nicht gedacht worden ist*“ (l. c. S. 77). Der Satz an sich hat keine (raum-zeitliche) Existenz. „*Ein Dasein kommt nur gedachten, ingleichen für wahr gehaltenen Sätzen, d. h. Urteilen zu, nicht aber den Sätzen an sich, welche der Stoff sind, den ein denkendes Wesen in seinen Gedanken und Urteilen auffaßt*“ (l. c. § 122 ff., S. 4). Von den Anschauungssätzen sind die Begriffssätze zu unterscheiden (l. c. § 133, S. 33 ff.; vgl. CRUSIUS, Weg zur Gewißheit, § 222, 231).

Nach GUTBERLET ist der Satz der Ausdruck des Urteils, ein „*Ausdruck, in welchem ein Terminus dem andern, vom andern ausgesagt wird und ein dritter die Aussage selbst anzeigt*“ (Log. u. Erk.², S. 31). Nach H. PAUL ist der Satz der sprachliche Ausdruck, das Symbol „*dafür, daß sich die Verbindung mehrerer Vorstellungen oder Vorstellungsgruppen in der Seele des Sprechenden vollzogen hat, und das Mittel dazu, die nämliche Verbindung der nämlichen Vorstellungen in der Seele des Hörenden zu erzeugen*“ (Princ. d. Sprachgesch. § 85). Nach G. GLOGAU ist jeder grammatische Satz ein Urteil (Abr. I, 342). „*Der Satz sieht das Subject als tätiges Wesen an, das Prädicat als eine von ihm (in willkürlicher Selbstbestimmung) vollzogene Handlung*“ (l. c. S. 343). B. ERDMANN betont, nicht jeder Satz sei ein Urteil (Log. I, 233). Nach A. MEINONG gelangen in Sätzen, die keine Urteile ausdrücken, „*Annahmen*“ (s. Urteil) zum Ausdruck (Üb. Annahm. S. 272; vgl. S. 26 ff.). Die Bedeutung des Satzes ist das „*Objectiv*“ des Urteils oder der Annahme (ib.). Die „*Annahme*“ ist mehr als Vorstellung und weniger als ein Urteil (l. c. S. 276). Nach WUNDT ist der Satz der sprachliche Ausdruck für „*die willkürliche Gliederung einer Gesamtvorstellung in ihre in logische Beziehungen zueinander gesetzten Bestandteile*“ (Völkerpsychol. I, 2, 240). Aus dem Proceß dieser Gliederung entsteht das Wort (ib.). „*Satz und Wort sind . . . gleich wesentliche Formen des Denkens, und der Satz ist sogar die ursprünglichere von beiden, da der Gedanke zunächst als Ganzes gegeben ist und dann erst in seine Bestandteile gegliedert wird*“ (Gr. d. Psychol.⁵, S. 365 f.). Ursprünglich ist das Princip, „*daß die Wortfolge der Vorstellungsfolge entspricht; darum gehen namentlich diejenigen Redeteile voraus, welche die am stärksten das Gefühl erregenden und die Aufmerksamkeit fesselnden Vorstellungen ausdrücken*“ (l. c. S. 366). Vgl. STEINTHAL, Einl. in d. Psychol. 1; DELBRÜCK, Grundfr. d. Sprachforsch. 1901.

Satz der Identität s. Identität. Satz des ausgeschlossenen Dritten s. Exclusi tertii principium. Satz des Widerspruchs s. Widerspruch. Satz vom Grunde s. Grund.

Scepticismus s. Skepticismus.

Schädellehre s. Phrenologie.

Schall s. Gehörssinn.

Schamgefühl besteht in einer seelischen Depression, Verwirrung, welche sich (primär) an das Bewußtsein eines eigenen Zustandes knüpft, dessen Bekanntheit bei anderen (indirect auch bei sich selbst) das eigene Ich (wirklich oder scheinbar) geringer macht. Es ist das Gefühl, das sich an das Bewußtsein knüpft, die (physische oder geistige) „*Blöße*" sei der Gegenstand fremder Aufmerksamkeit. Es ist ein sociales Product. PLATNER erklärt: „*Scham ist Verdruß über die Sichtbarkeit selbsteigener Schwachheiten*" (Philos. Aphor. II, § 937 ff.). Nach LIPPS entsteht das Schamgefühl, wenn eine Persönlichkeit das sinnlich Animalische an sich, von andern wahrgenommen, als Herabsetzung oder Beleidigung empfindet (Eth. Gr. S. 173). Die Schamhaftigkeit ist „*die deutliche Anerkenntnis des niedrigeren Ranges des Sinnlichen gegenüber dem Geistig-Sittlichen*" (l. c. S. 175). Nach TH. ZIEGLER ist Scham „*die Furcht, sich vor anderen eine Blöße zu geben, oder das Unbehagen, eine solche gegeben zu haben*" (Das Gef.², S. 172). RENOUVIER erklärt: „*La pudeur est d'abord une crainte que nous avons de déplaire, d'avoir à rougir de nos imperfections de nature*" (Nouv. Monadol. p. 221). Das sexuelle Schamgefühl führen einige (HELLWALD, LIPPERT u. a.) auf das Bewußtsein, der Kleidung, die einen sociale Achtung erweckenden Schmuck darstellt, entledigt zu sein. Nach SIMMEL ist die Quelle der Scham das Bewußtsein der Beobachtung eines Schwächezustandes des Ich. Vgl. H. ELLIS, Geschlechtstrieb und Schamgefühl.

Scharfsinn (sagacitas) ist die Anlage zum feinen analytischen Denken, die Fähigkeit klarer Zerlegung von Vorstellungsinhalten und Gedanken, die leichte und treffende Urteilsfähigkeit. CHR. WOLF definiert: „*Wer viele Deutlichkeit in den Begriffen der Dinge hat und also genau herauszusuchen weiß, worinnen eines einem andern von seiner Art ähnlich und worinnen es hinwiederum von ihm unterschieden ist, derselbe ist scharfsinnig*" (Vern. Ged. I, § 850). Nach MAASS urteilt der Scharfsinn gut über die Verschiedenheiten der Dinge (Üb. d. Einb. S. 17). G. E. SCHULZE erklärt: „*Der Scharfsinn dringt in die Verborgenheiten der Dinge ein*" (Psych. Anthropol. S. 238). FRIES definiert: „*Scharfsinn ist das feine Unterscheidungsvermögen*" (Log. S. 336). Nach C. G. CARUS ist der Scharfsinn „*ein Vermögen des Geistes . . ., in irgend einer Erscheinung des innern oder äußern Sinnes, unter dem Lichte der Idee, alle darin liegenden Verschiedenheiten und besonderen Beziehungen mit Genauigkeit zu entfalten und zu sondern*" (Vorles. üb. Psychol. S. 408). Nach BENEKE bezieht sich „*Scharfsinn*" auf die besondere Feinheit und Genauigkeit des Denkens (Lehrb. d. Psychol.³, S. 103). Nach M. CARRIERE ist die Tätigkeit des Scharfsinnes, „*die Unterschiede der Dinge klar und scharf zu bestimmen und damit jegliches in seiner Eigenheit festzuhalten*" (Ästhet. I, 205). Nach VOLKMANN besteht der Scharfsinn in der Klarheit des Denkens (Lehrb. d. Psychol. II⁴, 294 f.).

Schätzung s. Wert. Vom „*übermäßigen Schätzungsraum*" und „*Strebungsraum*" im „*Unsittlichen*" spricht BENEKE (Lehrb. d. Psychol.³, S. 184).

Schauen s. Anschauung, Intuition. Nach F. BAADER ist das Schauen

ein *„Ruhen für die Bewegung des Denkens“* (WW. I, 276). Nach J. J. WAGNER ist es Rückkehr zur Anschauung nach durchgeführtem Wahrnehmen und Denken (Organ. d. menschl. Erk. S. 157).

Schein (Scheinen) ist ein Gegensatz vom Sein (s. d.), es ist das bloße Bild, Aussehen, das für ein Sein genommen wird. Der Begriff *„Schein“* entspringt dem Urteil über die Falschheit, Trüglichkeit eines Seins-Urteiles. Schein ist alles, was dem Sein, dem Seienden, der Wahrheit ähnlich ist, ohne doch das Sein, das Seiende, die Wahrheit selbst zu sein. Der Schein ist ein durch falsches (s. d.) Urteilen real Gesetztes; er ist Product unseres Empfindens und Vorstellens (psychologischer Schein) oder unrichtigen Denkens (logischer Schein) oder unserer eigenartigen Beziehung zum Seienden (metaphysischer, objectiver Schein = Erscheinung, s. d.). Ist also auch der Schein nicht das Sein, so hat doch jeder Schein in der Beschaffenheit eines (subjectiven oder objectiven) Seienden seinen Grund, der Schein deutet auf ein Sein hin.

Die Eleaten erklären das Werden, HERAKLIT das starre Sein für Schein. Der (mystische) Pantheismus (s. d.) hält die Vielheit der Dinge für Schein, Trug der Maya.

LAMBERT unterscheidet den physischen Schein, wo die Sache wirklich da ist und die Sinne erregt, vom idealischen (psychischen, moralischen) Schein, der auf Einbildung beruht (Organ. Phänomenol. § 20, S. 217 ff.). KANT unterscheidet Schein und Erscheinung (s. d.). Der Schein ist *„ein Grund, eine falsche Erkenntnis für wahr zu halten“*, *„nach welchem im Urteil das bloß Subjective mit dem Objectiven verwechselt wird“* (Log. S. 77; Prolegom. § 40). Der Schein ist nur im Urteil (Krit. d. rein. Vern. S. 261). Im Gegensatze zur Erscheinung kann er dem Gegenstande niemals als Prädicat (mit Recht) beigelegt werden (l. c. S. 73). *„Der logische Schein, der in der bloßen Nachahmung der Vernunftform besteht (der Schein der Trugschlüsse) entspringt lediglich aus einem Mangel der Achtsamkeit auf die logische Regel. Sobald daher diese auf den vorliegenden Fall geschärft wird, so verschwindet er gänzlich.“* Der *„transcendentale Schein“* hingegen, der der Dialektik (s. d.) der Vernunft zugrunde liegt, hört nicht auf, auch wenn seine Nichtigkeit eingesehen worden ist (l. c. S. 263). G. E. SCHULZE erklärt: *„Schein und Täuschung besteht überhaupt genommen darin, daß dasjenige in einer Erkenntnis, was bloß aus der erkennenden Person und ihrer Besonderheit herrührt, für eine Eigenschaft des erkannten Gegenstandes genommen wird“* (Gr. d. allg. Log. S. 199).

HEGEL erklärt diejenige Realität, welche dem Begriffe (s. d.) nicht entspricht, für bloße *„Erscheinung“* auch im An-sich-sein. Schein ist *„wesenloses Sein“* (Log. II, 7). HERBART erklärt: *„Das Zurückbleibende, nach aufgehobenem Sein, ist Schein. Dieser Schein, als Schein, hat Wahrheit; das Scheinen ist wahr. Nun liegt es im Begriff des Scheins, daß er nicht in Wahrheit das sei, was er scheint. Sein Inhalt, sein Vorgespiegeltes, wird in dem Begriff ‚Schein‘ verneint. Damit erklärt man ihn ganz und gar für nichts, wofern man ihm nicht von neuem (ganz fremd dem, was durch ihn vorgespiegelt wird) ein Sein wiederum beifügt, aus welchem man dann noch das Scheinen abzuleiten hat. — Demnach: wie viel Schein, so viel Hindeutung aufs Sein“* (Hauptp. d. Met. S. 20). *„Wahrhaft objectiv kann nur ein solcher Schein heißen, der von jedem einzelnen Objecte ein getreues Bild, wenn auch kein vollständiges, so doch ohne alle Täuschung, dem Subjecte darstellt, dergestalt, daß*

bloß die Verbindung der mehreren Gegenstände eine Form annimmt, welche das zusammenfassende Subject sich muß gefallen lassen" (Met. II, § 292 f.). Nach HARMS gibt es keinen absoluten Schein. Aller Schein ist relativ, der durch das Denken selbst eliminiert werden kann (Log. S. 87). Vgl. AVENARIUS, Krit. d. rein. Erfahr. II, 392 ff.

Schein, ästhetischer, s. Ästhetischer Schein.

Scheingefühle s. Ästhetik. „*Scheingefühle*" sind reale Gefühle, die sich an den ästhetischen Schein knüpfen, „*Phantasiegefühle*" nach A. MEINONG (Üb. Annahm. S. 238 ff.). Nach WITASEK sind es nur vorgestellte Gefühle (Zeitschr. f. Psychol. 25. Bd., S. 11 ff.).

Schema (σχῆμα): Form, Gestalt, Umriß, Formular für ein Verfahren. Vgl. ARISTOTELES, Met. VII 3, 1029 a 4; XII 8, 1074 b 1; Eth. Nic. V 8, 1133 a 34; Anal. pr. I, 4, 5 u. ö. Unter dem transcendentalen Schema versteht KANT ein „*allgemeines Verfahren*" der Einbildungskraft (s. d.), den reinen Verstandesbegriff (die Kategorie, s. d.) den Sinnen a priori darzustellen (Krit. d. pr. Vern. S. 84). Das „*Schema*" ermöglicht die Anwendung der Kategorien auf den Anschauungsinhalt, indem es mit beiden etwas gemein hat. „*In allen Subsumtionen eines Gegenstandes unter einen Begriff muß die Vorstellung des ersteren mit dem letzteren gleichartig sein, d. i. der Begriff muß dasjenige enthalten, was in dem darunter zu subsumierenden Gegenstande vorgestellt wird.*" „*Nun sind aber reine Verstandesbegriffe, in Vergleichung mit empirischen (ja überhaupt sinnlichen) Anschauungen, ganz ungleichartig und können niemals in irgend einer Anschauung angetroffen werden*" (Krit. d. rein. Vern. S. 142). „*Nun ist klar: daß es ein Drittes geben müsse, was einerseits mit der Kategorie, anderseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit stehen muß, und die Anwendung der ersteren auf die letzte möglich macht. Diese vermittelnde Vorstellung muß rein (ohne alles Empirische) und doch einerseits intellectuell, anderseits sinnlich sein. Eine solche ist das transcendentale Schema*" (l. c. S. 142 f.). Als dieses functioniert die transcendentale Zeitbestimmung. „*Der Verstandesbegriff enthält reine synthetische Einheit des Mannigfaltigen überhaupt. Die Zeit als die formale Bedingung des Mannigfaltigen des inneren Sinnes, mithin der Verknüpfung der Vorstellungen, enthält ein Mannigfaltiges a priori in der reinen Anschauung. Nun ist eine transcendentale Zeitbestimmung mit der Kategorie (die die Einheit derselben ausmacht) sofern gleichartig, als sie allgemein ist und auf einer Regel a priori beruht. Sie ist aber anderseits mit der Erscheinung sofern gleichartig, als die Zeit in jeder empirischen Vorstellung des Mannigfaltigen enthalten ist. Daher wird eine Anwendung der Kategorie auf Erscheinungen möglich sein, vermittelst der transcendentalen Zeitbestimmung, welche als das Schema der Verstandesbegriffe die Subsumtion der letzteren unter die erste vermittelt*" (l. c. S. 143). „*Wir wollen diese formale und reine Bedingung der Sinnlichkeit, auf welche der Verstandesbegriff in seinem Gebrauch restringiert ist, das Schema dieses Verstandesbegriffs, und das Verfahren des Verstandes mit diesen Schematen den Schematismus des reinen Verstandes nennen*" (l. c. S. 144). Unseren reinen sinnlichen Begriffen liegen „*nicht Bilder der Gegenstände, sondern Schemata zum Grunde*" (ib.). „*Dieser Schematismus unseres Verstandes, in Ansehung der Erscheinung und ihrer bloßen Form, ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele ... So viel können wir nur sagen: das Bild*

ist ein Product des empirischen Vermögens der productiven Einbildungskraft, das S c h e m a *sinnlicher Begriffe (als der Figuren im Raume) ein Product und gleichsam ein Monogramm der reinen Einbildungskraft a priori, die aber mit dem Begriffe nur immer vermittelst des Schema, welches sie bezeichnen, verknüpft werden müssen und an sich demselben nicht völlig congruieren. Dagegen ist das Schema eines reinen Verstandesbegriffs etwas, was in gar kein Bild gebracht werden kann, sondern ist nur die reine Synthesis, die die Kategorie ausdrückt, und ist ein transcendentales Product der Einbildungskraft, welches die Bestimmung des innern Sinnes überhaupt, nach Bedingungen ihrer Form (der Zeit), in Ansehung aller Vorstellungen, betrifft, sofern diese der Einheit der Apperception gemäß a priori in einem Begriffe zusammenhängen sollten*" (l. c. S. 145). „*Das reine Bild aller Größen (quantorum) vor dem äußern Sinne ist der Raum, aller Gegenstände der Sinne aber überhaupt die Zeit. Das reine* S c h e m a *der* G r ö ß e *aber (quantitatis), als eines Begriffs des Verstandes, ist die* Z a h l, *welche eine Vorstellung ist, die die successive Addition von einem zu einem (Gleichartigen) zusammen befaßt.*" „*Das Schema einer Realität, als der Quantität von etwas, sofern es die Zeit erfüllt, ist eben diese continuierliche und gleichförmige Erzeugung derselben in der Zeit, indem man von der Empfindung, die einen gewissen Grad hat, in der Zeit bis zum Verschwinden derselben hinabgeht, oder von der Negation zu der Größe allmählich aufsteigt.*" „*Das Schema der Substanz ist die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit, d. i. die Vorstellung desselben, als eines Substratum der empirischen Zeitbestimmung überhaupt, welches also bleibt, indem alles andere wechselt.*" „*Das Schema der Gemeinschaft (Wechselwirkung) oder der wechselseitigen Causalität der Substanzen in Ansehung ihrer Accidenzen ist das Zugleichsein der Bestimmungen der einen, mit denen der andern, nach einer allgemeinen Regel.*" „*Das Schema der Möglichkeit ist die Zusammenstimmung der Synthesis verschiedener Vorstellungen mit den Bedingungen der Zeit überhaupt . . ., also die Bestimmung der Vorstellung eines Dinges zu irgend einer Zeit.*" „*Das Schema der Wirklichkeit ist das Dasein in einer bestimmten Zeit.*" „*Das Schema der Notwendigkeit ist das Dasein eines Gegenstandes zu aller Zeit*" (l. c. S. 145 ff.). „*Man siehet nun aus allem diesem, daß das Schema einer jeden Kategorie, als das der Größe, die Erzeugung (Synthesis) der Zeit selbst, in der successiven Apprehension eines Gegenstandes, das Schema der Qualität die Synthesis der Empfindung (Wahrnehmung) mit der Vorstellung der Zeit, oder die Erfüllung der Zeit, das der Relation das Verhältnis der Wahrnehmungen untereinander zu aller Zeit (d. i. nach einer Regel der Zeitbestimmung), endlich das Schema der Modalität und ihrer Kategorien, die Zeit selbst, als das Correlatum der Bestimmung eines Gegenstandes, ob und wie er zur Zeit gehöre, enthalte und vorstellig mache. Die Schemate sind daher nichts als* Z e i t b e s t i m m u n g e n *a priori nach Regeln, und diese gehen nach der Ordnung der Kategorien auf die* Z e i t r e i h e, *den* Z e i t i n h a l t, *die* Z e i t o r d n u n g, *endlich den* Z e i t i n b e g r i f f *in Ansehung aller möglichen Gegenstände.*" „*Hieraus erhellet nun, daß der* S c h e m a t i s m u s *des Verstandes durch die transcendentale Synthesis der Einbildungskraft auf nichts anderes, als die Einheit alles Mannigfaltigen der Anschauung in dem inneren Sinne und so indirect auf die Einheit correspondiert, hinauslaufe. Also sind die Schemate der reinen Verstandesbegriffe die wahren und einzigen Bedingungen, diesen eine Beziehung auf Objecte, mithin* B e d e u t u n g *zu verschaffen, und die Kategorien sind da am Ende von keinem andern, als einem möglichen empirischen Gebrauche,*

indem sie bloß dazu dienen, durch Gründe einer a priori notwendigen Einheit (wegen der notwendigen Vereinigung alles Bewußtseins in einer ursprünglichen Apperception) Erscheinungen allgemeiner Regeln der Synthesis zu unterwerfen und sie dadurch zur durchgängigen Verknüpfung in einer Erfahrung schicklich zu machen." „*In dem Ganzen aller möglichen Erfahrung liegen aber alle unsere Erkenntnisse, und in der allgemeinen Beziehung auf dieselbe besteht die transcendentale Wahrheit, die vor aller empirischen vorhergeht und sie möglich macht. Es fällt aber doch auch in die Augen: daß, obgleich die Schemate der Sinnlichkeit die Kategorien allererst realisieren, sie doch selbige gleichwohl auch restringieren, d. i. auf Bedingungen einschränken, die außer dem Verstande liegen (nämlich in der Sinnlichkeit). Daher ist das Schema eigentlich nur das Phänomenon, oder der sinnliche Begriff eines Gegenstandes, in Übereinstimmung mit der Kategorie . . . Wenn wir nun eine restringierende Bedingung weglassen, so amplificieren wir, wie es scheint, den vorher eingeschränkten Begriff; so sollten die Kategorien in ihrer reinen Bedeutung, ohne alle Bedingungen der Sinnlichkeit, von Dingen überhaupt gelten, wie sie sind, anstatt daß ihre Schemate sie nur vorstellen, wie sie erscheinen, jene also eine von allen Schematen unabhängige und viel weiter erstreckte Bedeutung haben. In der Tat bleibt den reinen Verstandesbegriffen allerdings, auch nach Absonderung aller sinnlichen Bedeutung, eine, aber nur logische Bedeutung der bloßen Einheit der Vorstellungen, denen aber kein Gegenstand, mithin auch keine Bedeutung gegeben wird, die einen Begriff vom Object abgeben könnte. So würde z. B. Substanz, wenn man die sinnliche Bestimmung der Beharrlichkeit wegließe, nichts weiter als ein Etwas bedeuten, das als Subject (ohne ein Prädicat von etwas anderem zu sein) gedacht werden kann, indem sie mir gar nicht anzeigt, welche Bestimmungen das Ding hat, welches als ein solches erstes Subject gelten soll. Also sind die Kategorien, ohne Schemate, nur Functionen des Verstandes zu Begriffen, stellen aber keinen Gegenstand vor. Diese Bedeutung kommt ihnen von der Sinnlichkeit, die den Verstand realisiert, indem sie ihn zugleich restringiert*" (l. c. S. 147 ff.). Durch den „*Schematismus*" wird dem Begriffe durch die ihm correspondierende Anschauung objective Realität zugeteilt (Üb. d. Fortschr. d. Met. S. 120).

Nach Krug bekommen die Kategorien als „*schematisierte Prädicamente*" „*gleichsam eine sinnliche Hülle oder Gestalt*" (Handb. d. Philos. I, 273). Nach Reinhold sind die Schemate die Kategorien in ihrer bestimmten Beziehung auf die allgemeine Form der Anschauung (Theor. II, 466, 483). E. Reinhold erklärt: „*Das Kantische Schema ist teils das in dem Begriff als anschauliches Element enthaltene Gemeinbild, teils der Begriff selbst, der in seinem Inhalt eine mehr oder weniger anschauliche Seite mit dem nur intellectuell Verständlichen vereinigt*" (Psychol. S. 202). Fries nennt „*Schemate der Einbildungskraft*" „*die ersten losgetrennten Teilvorstellungen von Erkenntnissen . . . als Vorstellungen in abstracto. Dahin gehören die Bedeutungen aller Nennworte in der Sprache, wenn sie nicht Eigennamen sind . . . Diese Worte bedeuten allgemeine Merkmale als gleiche Teilvorstellungen vieler einzelner Erkenntnisse. Aus der Anschauung aller der Menschen oder Pferde, die ich gesehen habe, bildet sich mir eine unbestimmte Zeichnung von der Einbildungskraft als der gleiche Teil in der Vorstellung, welcher in der Anschauung aller menschlichen Gestalt oder aller Pferde enthalten ist*" (Syst. d. Log. S. 65; Neue Krit. I, 192). Schelling erklärt: „*Das Schema . . . ist nicht eine von allen Seiten bestimmte Vorstellung, sondern nur*

Anschauung der Regel, nach welcher ein bestimmter Gegenstand hervorgebracht werden kann. Es ist Anschauung, also nicht Begriff, denn es ist das, was den Begriff mit dem Gegenstand vermittelt" (Syst. d. tr. Ideal. S. 283). Das transcendentale Schema ist „*die sinnliche Anschauung der Regel . . ., nach welcher ein Object überhaupt oder transcendental hervorgebracht werden kann. Insofern nun das Schema eine Regel enthält, insofern ist es nur Object einer innern Anschauung; insofern es Regel der Construction eines Objects ist, muß es doch äußerlich als ein im Raum verzeichnetes angeschaut werden. Das Schema ist also überhaupt ein Vermittelndes des innern und äußeren Sinnes. Man wird also das transcendentale Schema als dasjenige erklären müssen, was am ursprünglichsten innern und äußern Sinn vermittelt*", nämlich die Zeit (l. c. S. 295 ff.). Als Gemeinbilder der Einbildungskraft faßt die „*Schemen*" LICHTENFELS auf (Gr. d. Psychol. S. 76 ff.). Ähnlich WEISS (Unt. üb. d. Wesen u. Wirk. d. menschl. Seele S. 160 f.), BIUNDE (Empir. Psychol. I 1, 244 ff.) u. a. — SCHOPENHAUER anerkennt nur empirische Schemate, flüchtige Phantasmen als Repräsentanten der Begriffe durch die Phantasie. Sie sind ein bloßes Hülfsmittel, um uns zu versichern, daß unser Denken noch realen Gehalt habe. Bei Begriffen a priori fallen sie weg, „*denn diese sind nicht aus der Anschauung entsprungen, sondern kommen ihr von innen entgegen, um aus ihr einen Inhalt erst zu empfangen*" (W. a. W. u. V. I. Bd., S. 448 f.). Nach F. A. LANGE ist das Schema „*nicht ein Bindemittel zwischen Begriff und Anschauung, sondern es ist die unmittelbare psychologische Erscheinung des Begriffs*" (Log. Stud. S. 134). Gegen die transcendentalen Schemate sind RIEHL (Philos. Krit. II 2, 61), WUNDT u. a. — E. DÜHRING nennt Schemate die Kategorien (s. d.). Er unterscheidet Weltschematik und Teilschemate (Log. S. 207).

Schema als Schlußfigur s. Schlußfigur.

Schematismen nennt F. BACON die elementaren Eigenschaften der Dinge (De dign. III, 4). — ZENO der Stoiker erklärt, *τὰ χρώματα πρώτους εἶναι σχηματισμοὺς τῆς ὕλης* (Stob. Ecl. I, 364).

Schematismus s. Schema.

Schicksal (*μοῖρα, ἄτη, εἱμαρμένη, ἀνάγκη*, fatum) bedeutet: 1) das Geschick, die Summe der Erlebnisse eines Wesens als abhängig von der Natur desselben und den Gesetzen der Außenwelt betrachtet, 2) die Hypostasierung der Factoren, welche das Geschick, die Lebenswendung bestimmen (insbesondere der äußeren Factoren, der Notwendigkeit des Alls, des äußeren Causalnexus) zu einer selbständigen, blind-gesetzvoll handelnden Macht, welche den Erfolg des menschlichen Handelns letzten Endes determiniert, oft so gedacht, daß die Freiheit des einzelnen, der Persönlichkeit gar nicht zur Geltung kommt, die doch selbst ein activer, das Geschick beeinflussender, bestimmender Factor ist, sein kann.

Als selbständige, absolute Macht betrachten das Schicksal die Griechen. HOMER sagt: *μοῖραν δ' οὔτινά φημι πεφυγμένον ἔμμεναι ἀνδρῶν, οὐ κακὸν οὐδὲ μὲν ἐσθλόν, ἐπὴν τὰ πρῶτα γένηται* (Il. ζ' 488). HERAKLIT faßt die *εἱμαρμένη* als Logos (s. d.) auf (s. Ethos). Als gesetzmäßige Notwendigkeit bestimmen das Schicksal die Stoiker (Diog. L. VII, 149; Cicer., De nat. deor. I, 25, 70). CHRYSIPP erklärt: *εἱμαρμένη ἐστὶν ὁ τοῦ κόσμου λόγος, ἢ λόγος τῶν ἐν τῷ κόσμῳ προνοίᾳ διοικουμένων* (Stob. Ecl. I 5, 180). ZENO nennt das Schicksal

δύναμιν κινητικὴν τῆς ὕλης (l. c. 178). Nach SENECA ist das *„fatum“* *„series implexa causarum“* (De benef. IV, 7). *„Ordinem rerum fati aeterna series rotat, cuius prima haec lex est, stare decreto. Quid enim intelligis fatum necessitatem rerum omnium actionumque quam nulla vis rumpat“* (Natur. quaest. II, 36, 45). Nach MARC AUREL ist durch das Schicksal alles notwendig bestimmt (In se ips. IX, 15). ALEXANDER VON APHRODISIAS erklärt: *εἱμαρμένην μηδὲν ἄλλο ἢ τὴν οἰκείαν φύσιν ἑκάστου* (De fato 6, p. 14, ed. Orelli). Nach PROKLUS ist das Schicksal abhängig von der Vorsehung, ist gleichsam deren Bild (Opp. I, 24).

Nach ALBERTUS MAGNUS ist das *„fatum“* *„decretum principis providentiae divinae promulgatum in omnia quae suis ordinibus nectenda sunt“* (Sum. th. I, 68, 3). THOMAS bemerkt: *„Fatum est in ipsis causis creatis, inquantum sunt ordinatae a Deo ad aliquos effectus producendos“* (Sum. th. I, 116, 2 c).

Im Sinne der Stoa lehrt POMPONATIUS (De fato, 1523). Nach CAMPANELLA besteht das Schicksal im Zusammenwirken vieler Dinge, es gehört zur Ordnung der Dinge (Univ. philos. IV, 1). MICRAELIUS erklärt: *„Fatum est vel physicum vel Chaldaicum vel Stoicum.“* *„Fatum physicum est ordo secundarum causarum decreta providentiae divinae exequentium.“* *„Fatum Chaldaicum seu astrologicum est, quo quis astrorum inclinationibus subiacet.“* *„Fatum Stoicum est, quo ipse Deus ad necessitatem compellitur“* (Lex. philos. p. 426). LEIBNIZ unterscheidet *„fatum Mahometanum, Stoicum, Christianum“* (Theod. § 58). Nach BAUMGARTEN ist das *„fatum“* *„necessitas eventuum in mundo“* (Met. § 382). Nach PLATNER ist das Schicksal *„die Reihe der Begebenheiten, welche in der Welt aufeinander folgen“* (Philos. Aphor. I, § 1021). SCHILLER: *„In deiner Brust sind deines Schicksals Sterne“* (Wallenstein). ESCHENMAYER bemerkt: *„Wie sich die einzelne Handlung des Menschen mit dem Ganzen verkettet, wie das reagiert, auf das sie trifft, durch welche Collisionen unser frei entworfener Plan geführt und durch welche günstige Umstände er befördert werde, das bleibt ewig Schicksal“* (Psychol. S. 433). — EMERSON bemerkt: *„Was uns immer begrenzt, das nennen wir Schicksal.“* Aber die Freiheit des Menschen ist ein Teil des Schicksals. Die Seele des Menschen enthält ihr Schicksal. *„Die Ereignisse unseres Lebens sind ein Abdruck unseres Wesens.“* *„Unsere Schicksale sind das Resultat unserer Persönlichkeit“* (Essays, Lebensführ. S. 16 ff.). Vgl. Notwendigkeit, Fatalismus, Prädeterminismus.

Sciences fondamentales (COMTE) s. Wissenschaft.

Schlaf ist ein physiologisch-psychischer Zustand, der als Folge normaler Ermüdung zur Restauration des Organismus periodisch eintritt oder durch Langeweile, narkotische Stoffe, Gehirndruck u. s. w. bewirkt wird. Physiologisch ist der Schlaf noch nicht genügend erklärt. Er beruht auf einer bedeutenden Herabsetzung der Gehirnfunctionen im Zusammenhang mit einer Blutleere des Gehirns und, psychisch, in einer Einengung des Bewußtseins, die dieses auf die Schwelle der Bewußtlosigkeit hinabdrückt, in einem Pausieren der activen Motionen und aller activen Apperceptionsacte (s. d.), teilweise auch in einem Nachlassen der associativen und sensorischen Functionen: Tiefschlaf; dieser wird durch den Traum (s. d.) unterbrochen, welcher das (erst intermittierende, dann immer mehr zunehmende) Moment der Regeneration der Gehirnkräfte darstellt.

Die Peripatetiker erklären den Schlaf als Gebundensein der nicht-vegetativen Seelenkräfte (Eth. Eudem. 1219 b 22). Er ist nach STRATO eine

Zurückziehung der Seele (vgl. Tertull., De an. 43). Nach den Stoikern beruht er auf einer Schwächung der sinnlichen Kraft, der die Schwächung des seelischen Pneuma (s. d.) zugrunde liegt (Plac. Dox. 436 a 9 f.). Ähnlich GALEN (IV, 439). PLUTARCH erklärt den Schlaf aus einer Absonderung der Seele vom Leibe (Mor. V, 727). — Nach CAMPANELLA beruht der Schlaf auf einem Zurückgehen der empfindenden Seele in das Innere (De sensu rer. II, 7; vgl. L. VIVES, De an. II, 107 f.; GASSENDI, Philos. Epic. synt. II, sct. III, 26).

Nach G. E. SCHULZE wird das Cerebralsystem durch die geistige Tätigkeit nach einer gewissen Zeit *„so erschöpft, daß ihm eine Wiederherstellung seiner Kräfte durch die Ruhe im Schlafe unentbehrlich wird"* (Psych. Anthropol. S. 268). Die Erklärung des Schlafes aus der Abnahme des Lebensgeistes oder aus einem verminderten Blutzufluß nach dem Gehirn ist nicht genügend befriedigend (l. c. S. 270). Im Schlafe scheint das Bewußtsein nicht ganz zu schwinden (l. c. S. 273). — ESCHENMAYER erklärt: *„Nur das Seelenorgan schlummert, die Seele nie"* (Psychol. S. 223). Nach SCHUBERT eilt im Schlafe die Seele den *„jenseitigen Regionen"* zu (Gesch. d. Seele, § 20; Lehrb. der Menschen- u. Seelenk. S. 53 ff.). Nach CHR. KRAUSE ist das Schlafleben das reinste Seelenleben des Geistes (Anthropol. S. 272; ähnlich LINDEMANN und AHRENS. Ähnlich FORTLAGE (Vorles. S. 36), J. H. FICHTE (Anthropol. S. 418). Der Schlaf ist *„nicht bloß Ruhe des Geistes durch negative Anstrengungslosigkeit, sondern Ausheilung, positive Herstellung desselben von der zerstreuenden Verbreitung über die verschiedensten Gegenstände und die rasch wechselnden Interessen des Wachens"* (Psychol. I, 513, vgl. S. 533). — Nach HEGEL ist der Schlaf eine in sich gerichtete Bewegung des Selbstgefühles. Nach J. E. ERDMANN ist er ein Zurücksinken auf die Stufe des embryonal-pflanzlichen Lebens (Gr. d. Psychol. § 28), des bloßen *„Selbstgefühls"* nach DAUB, SCHALLER, MICHELET (Anthropol. S. 163 ff.), MUSSMANN, SCHLEIERMACHER (Psychol. S. 348 ff., 360, 514), C. G. CARUS (Vorles. S. 275), u. a.; vgl. ULRICI (Leib u. Seele S. 380). Nach BENEKE beruht der Schlaf auf einem Mangel, einem Verbrauch aller unerfüllten sinnlichen Vermögen (Lehrb. d. Psychol.[3], § 314; Pragm. Psychol. II, 383 ff.). — Auf ein Aussetzen der Apperception (s. d.) führt den Schlaf psychologisch WUNDT zurück (Grdz. d. phys. Psychol. II, 437 ff.). Auch KÜLPE (Gr. d. Psychol. S. 467 ff.). Vgl. LOTZE, Med. Psychol. S. 467 ff.; LÉLUT, Mémoire sur le sommeil, les songes et le somnambulisme, 1852; A. MAURY, Le sommeil et les rêves, 1878; RABIER, Psychol. p. 654 ff.; SCHMIDKUNZ, Suggest. S. 66 ff.; H. SPITTA, Die Schlaf- und Traumzustände der menschl. Seele[2], 1883; SPLITTGERBER, Schlaf u. Tod, 1881; RADESTOCK, Schlaf u. Traum, 1879; VOLKMANN, Lehrb. d. Psychol. I[4], 397 f. Vgl. Traum.

Schlafwandeln s. Somnambulismus.

Schlecht s. Gut.

Schließen s. Schluß.

Schluß (*συλλογισμός*, syllogismus, ratiocinatio) ist (als Schließen) die Ableitung eines Urteils aus einem (*„unmittelbarer Schluß"*, Folgerung, s. d.) oder mehreren Urteilen (*„mittelbarer Schluß"*, *„Vernunftschluß"*). Er ist ein Urteil als logische Folge aus anderen Urteilen als Gründen, die Anwendung des Satzes vom Grunde (s. d.) auf Urteile selbst. Das Schließen ist ein Verfahren, durch welches der logische Zusammenhang unter Urteilen hergestellt und damit

die Einheit und Stetigkeit des Denkens bewahrt wird. Durch das Schließen werden Erkenntnisse, die in Urteilen implicite liegen, aber nicht für sich bewußt sind, selbständig appercipiert, expliciert, klar gemacht und so erst für neue Urteile fruchtbar gemacht. Das Schließen dient der Erweiterung und Vertiefung unserer Erkenntnis, es läßt uns unsere Erfahrungen und Einsichten zur Deutung neuer Erlebnisse verwerten, es füllt die Lücken der Erfahrung aus und ergänzt die Erfahrung über sich hinaus durch Fortgang ins Transcendente (s. d.). Der vollständige (mittelbare) Schluß besteht aus den beiden Prämissen (praemissae. Vordersätze) und dem Schlußsatze (conclusio). Prämissen sind die Urteile, die einen Begriff gemeinsam haben; es ist dies der Mittelbegriff (terminus medius, M). Derjenige Begriff, der im Schlußsatze Prädicat ist, heißt Oberbegriff (terminus maior), derjenige, der das Subject der Conclusion bildet, Unterbegriff (terminus minor). Obersatz (propositio maior) ist jene Prämisse, die den Oberbegriff, Untersatz (propositio minor) jene, die den Unterbegriff enthält. Die Prämissen bilden die Materie des Schlusses; seine Form hängt ab von der Stellung der Begriffe (termini). Prämissen und Conclusion heißen die Elemente des Schlusses. Schlüsse vom Besonderen aufs Allgemeine heißen Inductionsschlüsse (s. d.); der Schluß vom Allgemeinen aufs Besondere heißt Syllogismus im engeren Sinne. Nach der Relation (s. d.) der Prämissen gibt es kategorische, hypothetische (s. d.), disjunctive (s. d.) Schlüsse. Ferner gibt es einfache und zusammengesetzte, vollständige und verkürzte Schlüsse. Für die kategorischen Schlüsse gelten als Regeln: 1) Aus bloß verneinenden Prämissen folgt nichts Gültiges *(„ex mere negativis nihil sequitur“)*. 2) Aus bloß particulären Prämissen folgt nichts *(„ex mere particularibus nihil sequitur“)*. 3) Aus einem particulären Obersatz in Verbindung mit einem verneinenden Untersatz folgt nichts. 4) Sind beide Prämissen bejahend, so ist es auch der Schlußsatz. 5) Ist eine Prämisse particulär, so ist auch der Schlußsatz particulär *(„conclusio sequitur partem debiliorem“)*.

Bei PLATO hat *συλλογίζεσθαι* die Bedeutung des Folgerns aus Gegebenem (Phileb. 41 C; Theaet. 186 D). Nach ARISTOTELES ist der Schluß (*συλλογισμὸς*) *λόγος, ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει διὰ τῶν κειμένων* (Anal. pr. I 1, 24 b 18). Die Prämissen (*προτάσεις*) enthalten die *ἄκρα* (extrema) und den *ὅρος μέσος* (terminus medius). Zu unterscheiden sind: Inductionsschluß (*ὁ διὰ τῆς ἐπαγωγῆς συλλογισμός*, l. c. II 23, 68 b 13 squ.) und Syllogismus (*ὁ διὰ τοῦ μέσου συλλογισμός*, ib.). Ferner *συλλογισμὸς ἀποδεικτικός* und *διαλεκτικός* (Anal. post. I 2, 72 a 5), eristischer, rhetorischer Schluß (s. Enthymem, Epicheirem). Die Stoiker definieren den Schluß (*λόγος*) als *σύστημα ἐκ λημμάτων καὶ ἐπιφορᾶς* (Sext. Empir. Pyrrh. hypot. II, 135 squ.; Adv. Math. VIII, 302). Die Schlüsse zerfallen in *συνακτικοί* (gültige) und *ἀσύνακτοι* (Pyrrh. hyp. II, 137); der Schluß ist *ἀτελής* (unvollständig) oder *τέλειος* (vollständig). Die hypothetischen (s. d.) Schlüsse werden schon erörtert. — Die Skeptiker behaupten, jeder Syllogismus sei ein Zirkelschluß, indem der Obersatz, auf den die Conclusion sich stützt, zu seiner Gültigkeit schon die der Conclusion voraussetze (Pyrrh. hyp. II, 193 squ., 234 squ.).

Nach DUNS SCOTUS ist der Syllogismus *„oratio, in qua quibusdam positis ab his quae posita sunt, aliquid accidit de necessitate, eo quod haec sunt“* (Analyt. prior. I, qu. 5). — Nach PETRUS RAMUS ist der Syllogismus *„argumenti cum quaestione firma necessariaque collocatio, unde quaestio ipsa con-*

cluditur atque aestimatur" (Dial. inst. p. 29). Die Unnützlichkeit des Syllogismus behauptet J. B. VAN HELMONT. Die Erkenntnis der Übereinstimmung der Dinge ist schon vor dem Schlusse notwendig (Logica inutil. p. 41 ff.). Auch F. BACON bekämpft die Wertschätzung des Syllogismus, der keine Erkenntnisse der Dinge verschaffe. „*Syllogismus ad principia scientiarum non adhibetur, ad media axiomata frustra adhibetur, cum sit subtilitati naturae longe impar. Assensum itaque constringit, non res*" (Nov. Organ. I, 13). „*Syllogismus ex propositionibus constat, propositiones ex verbis, verba notionum tesserae sunt. Itaque si notiones ipsae (id quod basis rei est) confusae sint et temere a rebus abstractae, nihil in iis, quae superstruuntur, est firmitudinis. Itaque spes est in inductione vera*" (l. c. I, 14; De dign. V, 2). Von der formalen Syllogistik bemerkt DESCARTES: „*Animadverti quantum ad Logicam, syllogismorum formas aliaque fere omnia eius praecepta non tam prodesse ad ea quae ignoramus investiganda, quam ad ea quae iam scimus aliis exponenda*" (De meth. p. 11). Nach HOBBES ist das Schließen ein Rechnen (Leviath. I, 5; so auch später LEIDENFROST, De mente humana, 1793, C. 8, § 4). Der Schluß ist „*oratio, quae constat tribus proportionibus, ex quibus duabus sequitur tertia*", „*additio trium nominum*" (De corp. C. 4, 1). Nach LOCKE besteht das Schließen „*nur in der Einführung eines zuvor als wahr angenommenen Satzes*" (Ess. IV, ch. 17, § 4). Der Syllogismus zeigt „*die Verbindung der Gründe in jedem einzelnen Falle, aber nichts mehr*" (ib.). Er hat daher geringen Wert. „*Die Wahrheit und Vernünftigkeit wird besser erkannt, wenn die Vorstellungen einfach hintereinander geordnet werden, und daher bedarf man auch bei seinen eigenen Untersuchungen des Syllogismus zur eigenen Überzeugung nicht . . ., denn ehe man die Verbindung zwischen der Mittelvorstellung und den beiden andern Vorstellungen, zwischen die sie zu stehen kommt, erkannt hat, und wenn dies der Fall ist, so sieht man auch schon, ob die Folgerung richtig oder falsch ist; deshalb kommt der Syllogismus zur Feststellung dessen zu spät*" (ib.). D'ARGENS bemerkt: „*Si le syllogisme était nécessaire à la recherche de la vérité, la raison que Dieu nous a donnée, seroit si faible et si imparfaite, qu'elle auroit besoin de lunettes pour appercevoir*" (Philos. du Bons-Sens I, 261).

CHR. WOLF erklärt den Schluß (ratiocinatio) als „*iudiciorum ex aliis praeviis formatio*" (Psychol. empir. § 366). „*Est ratiocinatio operatio mentis, qua ex duabus propositionibus terminum communem habentibus formatur tertia, combinando terminos in utraque diversos*" (Log. § 50, 332). „*Wenn wir einen Satz aus zwei andern herausbringen, nennen wir es schließen, und die Art zu schließen einen Schluß*" (Vern. Ged. I, § 340). Über das Princip des Schließens handeln REUSCH (Syst. logic. 1734), CRUSIUS (Weg zur Gewißheit, 1747), BAUMGARTEN (Acroasis logica, 1765, § 297, 324), BUFFIER (Première Logique, 1725, § 109) u. a. Nach H. S. REIMARUS bestehen die mittelbaren Schlüsse (Vernunftschlüsse) „*in der deutlichen Einsicht des Zusammenhangs zweier Urteile mit einem dritten*" (Vernunftlehre, S. 201). Sie entstehen durch „*Vergleichung zweier Begriffe mit einem dritten*" (l. c. S. 202). „*Ein Vernunftschluß ist . . . eine deutliche Einsicht der Einstimmung oder des Widerspruchs zweier Begriffe vermittelst eines dritten oder Mittelbegriffs*" (l. c. S. 203). Ähnlich FEDER (Log. u. Met. S. 93 ff.). Nach PLATNER ist der Schluß (sprachlich) „*ein Urteil mit beigefügtem Grunde*", psychologisch „*ein Urteil mit eingesehener Abhängigkeit von einem andern Urteile*" (Philos. Aphor. I, § 625).

KANT definiert das Schließen als „*diejenige Function des Denkens . . .*,

wodurch ein Urteil aus einem andern hergeleitet wird. — Ein Schluß überhaupt ist also die Ableitung eines Urteils aus dem andern" (Log. § 41). Es gibt unmittelbare und mittelbare Schlüsse (l. c. § 42). Erstere heißen Verstandesschlüsse, letztere sind Vernunftschlüsse oder Schlüsse der Urteilskraft (l. c. § 43). Letztere sind „*gewisse Schlußarten, aus besondern Begriffen zu allgemeinen zu kommen*" (l. c. § 82). Ein Vernunftschluß ist die „*Erkenntnis der Notwendigkeit eines Satzes durch die Subsumtion seiner Bedingung unter eine gegebene allgemeine Regel*" (l. c. § 56), „*ein jedes Urteil durch ein mittelbares Merkmal*" (WW. II, 56). „*Liegt das geschlossene Urteil schon so in dem ersten, daß es ohne Vermittlung einer dritten Vorstellung daraus abgeleitet werden kann, so heißt der Schluß unmittelbar (consequentia immediata); ich möchte ihn lieber den Verstandesschluß nennen. Ist aber, außer der zum Grunde gelegten Erkenntnis, noch ein anderes Urteil nötig, um die Folge zu bewirken, so heißt der Schluß ein Vernunftschluß*" (Krit. d. rein. Vern. S. 267). „*In jedem Vernunftschlusse denke ich zuerst eine Regel (maior) durch den Verstand. Zweitens subsumiere ich ein Erkenntnis unter die Bedingung der Regel (minor) vermittelst der Urteilskraft. Endlich bestimme ich mein Erkenntnis durch das Prädicat der Regel (conclusio), mithin a priori durch die Vernunft*" (l. c. S. 268). Der Vernunftschluß geht nicht auf Anschauungen, sondern auf Begriffe und Urteile. „*Vernunfteinheit ist . . . nicht Einheit einer möglichen Erfahrung*" (l. c. S. 269 f.). Der Vernunftschluß „*ist selbst nichts anderes als ein Urteil vermittelst der Subsumtion seiner Bedingung unter eine allgemeine Regel*" (l. c. S. 270). Nach KIESEWETTER ist ein Schluß „*die Handlung, wodurch man die Wahrheit oder Falschheit eines Urteils aus einem andern herleitet*" (Gr. d. Log. § 91; Allg. Log. 1801, I, § 228 ff.; vgl. HOFFBAUER, Anfangsgr. d. Log. 1794, § 317; CHR. WEISS, Log. 1801, § 216). Nach FRIES ist der Schluß „*die Ableitung eines Urteils aus andern Urteilen*" (Syst. d. Log. S. 189 ff.). G. E. SCHULZE definiert: „*Das Schließen ist diejenige Handlung des Verstandes, wodurch die Gewißheit der in einem Urteile enthaltenen Aussage aus dem schon vorhandenen Bewußtsein der Gewißheit anderer Urteile abgeleitet (deduciert) wird*" (Gr. d. allg. Log. S. 99 ff.). Nach KRUG ist der Schluß „*ein Inbegriff von Urteilen, die als Grund und Folge zusammenhangen*" (Handb. d. Philos. I, 169). Das Schließen ist ein „*vermitteltes Urteilen*", „*eine Geistestätigkeit, wodurch eine Mehrheit von Urteilen im Bewußtsein zu einem sich selbst begründenden Ganzen verknüpft wird*" (ib.). CALKER bestimmt: „*Schluß ist diejenige Verbindung ursprünglich zusammengehörender Vorstellungen, welche nach dem Verhältnis des Besondern zu einem Allgemeinen und einem höheren Allgemeinen gedacht wird.*" „*Es ist folglich diejenige Denkform, in welcher ein Urteil aus anderen Urteilen abgeleitet wird*" (Denklehre, S. 241, 348 ff., 400 ff.). Nach BACHMANN ist ein Schluß „*eine solche Verbindung von Urteilen, wo, deshalb weil eins oder mehrere gesetzt worden sind, auch ein anderes notwendig gesetzt werden muß*" (Syst. d. Log. S. 150 ff., 182 ff.). „*Ohne den Schluß wäre in unserem Wissen alles vereinzelt . . ., nirgends ein stetiger Übergang von dem einen zum andern, ein Durchgeführtes, ein Ganzes*" (l. c. S. 151). Als rein analytischen Denkproceß faßt den Syllogismus SCHLEIERMACHER auf (Dial. § 327 f.), auch BENEKE (Syst. d. Log. I, 217 ff.; Lehrb. d. Psychol.[3], S. 114). Nach APELT ist der Schluß ein hypothetisches Urteil, dessen Vordersätze die Prämissen sind, dessen Nachsatz die Conclusion ist (Theor. d. Induct. S. 1). Nach J. J. WAGNER kann jeder

Syllogismus als hypothetisches Urteil dargestellt werden (Organ. d. menschl. Erk. S. 186). Nach LICHTENFELS ist das Schließen *„das ein Urteil begründende Denken“* (Gr. d. Psychol. S. 122). Nach HEGEL ist der Schluß *„die Wiederherstellung des Begriffs im Urteil“*, der *„vollständig gesetzte Begriff“* (Log. III, 19), *„die Einheit des Begriffes und des Urteils“*. Er ist *„das Vernünftige und alles Vernünftige“*, der *„wesentliche Grund alles Wahren“*. *„Alles ist ein Schluß“* (Encykl. § 181; Log. III, 126). *„Der unmittelbare Schluß ist, daß die Begriffsbestimmungen als abstracte gegeneinander nur in äußerem Verhältnis stehen, so daß die beiden Extreme die Einzelheit und Allgemeinheit, der Begriff aber als die beide zusammenschließende Mitte gleichfalls nur die abstracte Besonderheit ist. Hiermit sind die Extreme ebenso sehr gegeneinander, wie gegen ihre Mitte gleichgültig für sich bestehend gesetzt. Dieser Schluß ist somit das Vernünftige als begrifflos — der formelle Verstandesschluß. — Das Subject wird darin mit einer andern Bestimmtheit zusammengeschlossen; oder das Allgemeine subsumiert durch diese Vermittlung ein ihm äußerliches Subject. Der vernünftige Schluß dagegen ist, daß das Subject durch die Vermittlung sich mit sich selbst zusammenschließt“* (Encykl. § 182). Die Schlüsse zerfallen in qualitative (Schl. des Daseins), Reflexionsschlüsse (Schl. der Allheit, Induction, Analogie), Notwendigkeitsschlüsse (kategorische, hypothetische, disjunctive Schl., l. c. § 183 ff.). Nach K. ROSENKRANZ ist der Schluß *„diejenige Form des Begriffs, die ihn aus der Beziehung nur zweier Momente zur totalen Einheit mit sich dadurch zurückführt, daß die gegenseitige Selbstvermittlung der Begriffsbestimmungen gesetzt wird“* (Syst. d. Wissensch. S. 109). Zu unterscheiden sind: I. Inhärenzschluß, II. Subsumtionsschluß: 1) Schluß der Empirie oder Einheit, 2) Schluß der Induction oder Vielheit, 3) Schluß der Analogie oder Allheit, III. Relationsschluß (l. c. S. 110 ff.; vgl. H. F. W. HINRICHS, Grundl. d. Philos. d. Log. S. 150 ff.; CHALYBAEUS, Wissenschaftslehre S. 182 ff.).

Nach SCHILLING ist das Schließen das Durchlaufen von Reihen von Begriffen und Urteilen (Lehrb. d. Psychol. S. 150 ff.; vgl. HERBART, Lehrb. zur Einl.[5], S. 107 ff.). Nach SCHOPENHAUER ist ein Schluß *„die Operation unserer Vernunft, vermöge welcher aus zwei Urteilen, durch Vergleichen derselben, ein drittes entsteht, ohne daß dabei irgend anderweitige Erkenntnis zu Hülfe genommen würde“* (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 10). Was der Schließende erfährt, wußte er schon implicite, aber er wußte es nicht, daß er es wußte (ib.). Urteile, nicht bloße Begriffe, sind der Stoff des Schlusses (ib.).

Nach W. HAMILTON ist das Schließen (reasoning) *„an act of mediate comparison or judgment; for to reason is to recognise that two notions stand to each other in the relation of a whole and its parts, through a recognition that these notions severally stand in the same relation to a third“* (Lect. III, p. 268 ff., 274, vgl. p. 279). Nach J. ST. MILL heißt schließen *„einen Satz (Urteil) aus einem vorhergehenden Urteil oder Urteilen folgern, ihm als einer Folgerung aus etwas anderem Glauben schenken oder für ihn Glauben in Anspruch nehmen“* (Log. I, 196). Der Syllogismus ist in Wahrheit ein Schluß vom Besonderen aufs Besondere. Der allgemeine Obersatz ist ein Register der vollzogenen Schlüsse vom Besonderen aufs Besondere, eine kurze Formel, noch mehr zu vollziehen, ein Memorandum der einzelnen vorgestellten Tatsachen (l. c. I, 2, ch. 3; Examin.[5], p. 438 f.). Der Obersatz nimmt vorweg, was erst noch zu erweisen ist, so daß der Syllogismus, im üblichen Sinne verstanden,

eine petitio principii enthält. Der Schluß beruht auf der Substitution des Ähnlichen (*„substitution of similars“* bei JEVONS). Nach A. BAIN ist das Folgern nur *„a transaction from one wording to another wording of the same fact“* (Log. I, 108 ff.). Nach H. SPENCER ist das Schließen *„die Vergleichung von Beziehungen und die Deduction aus der Vergleichung“* (Psychol. II, § 309, S. 110 ff.; vgl. über *„quantitatives Schließen“* § 276). LEWES erklärt: *„A ratiocination is a judgment.“* Der Syllogismus hat nur zwei Termini (wie schon HERBART). *„The conclusion identifies the major and minor premiss: it resumes what they have assumed and subsumed“* (Probl. II, 154 ff.). Nach SULLY ist der Schluß *„eine Bewegung oder ein Übergang des Denkens von etwas Bekanntem zu etwas bisher Unbekanntem, das aber jetzt als eine Folgerung aus dem ersten bekannt wurde“* (Handb. d. Psychol. S. 286 ff.; Hum. Mind ch. 12; vgl. JAMES, Psychol. ch. 22; VENN, Empir. Logic; BRADLEY, Princ. of Log. II—III; BOSANQUET, Knowledge and Reality). Nach BALDWIN ist der Schluß (psychologisch) *„the apperceptive act whereby a relation is asserted between two concepts in consequence of the previous assertion of the same relation between each of these two concepts and a third“* (Handb. of Psychol. I[2], ch. 14, p. 300). Logisch ist der Syllogismus *„the apperceptive act whereby we reach a new stage in the growth of a concept, in consequence of its twofold modification in the judgment“* (l. c. p. 301 ff.). — Nach RAVAISSON heißt schließen, *„von einem Begriffe auf die in ihm enthaltenen Begriffe übergehen“* (Die franz. Philos. S. 264; vgl. LACHELIER, Étude sur la théor. du syllog., Rév. philos. 1876; RABIER, Log. p. 35 ff., 48 ff.). Nach BINET geht jeder Schluß vom einzelnen zum einzelnen (Psychol. de raisonnem. p. 9, 82, 149; vgl. RIBOT, L'évol. des idées général.). A. FOUILLÉE erklärt: *„Le raisonnement est une sorte d'expérimentation idéale et anticipée, une série d'actions imaginaires, conséquemment une esquisse de volitions ou appétitions liées à des processus sensori-moteurs s'engendrant l'un l'autre“* (Psychol. des idées-forces II, 341 ff.).

ULRICI betrachtet den Schluß als *„Ausdruck der logischen Notwendigkeit, daß, was von dem Allgemeinen gilt, auch von dem unter ihm Befaßten (einzelnen) gelten muß, daß also mit jedem allgemeinen Urteile implicite eine Anzahl einzelner Urteile gesetzt sind“* (Log. S. 529). Nach LOTZE ist ein Schluß *„jede Verknüpfung zweier Urteile zur Erzeugung eines gültigen dritten, das nicht in der bloßen Summierung jener beiden besteht“* (Log.[2], S. 109). Nach VOLKMANN ist der Schluß *„ein durch Vermittlung zustande gekommenes Urteil, verbunden mit dem Bewußtsein dieser Vermittlung“* (Lehrb. d. Psychol. II[4], 292 f.). Nach DROBISCH sind die Schlüsse *„die Formen der mittelbaren Verknüpfung und Trennung von Begriffen“*, *„Formen der mittelbaren Begründung von Urteilen“* (Neue Darstell. d. Log.[5], § 10). Nach ÜBERWEG ist der Schluß *„die Ableitung eines Urteils aus irgend welchen gegebenen Elementen“* (Log.[4], § 74). E. DÜHRING definiert den Schluß als *„die Verbindung von zwei gedanklichen Sätzen zu einem dritten Satze“* (Log. S. 54). Nach J. BERGMANN ist der Schluß *„der Fortgang von einem Urteile oder einer Verbindung von Urteilen zu einem daraus folgenden inhaltlich neuen Urteile als einem daraus folgenden“* (Grundprobl. d. Log.[2], S. 139). Nach HAGEMANN ist der Schluß eine *„vermittelte Begriffsbestimmung“*, die *„Ableitung eines Urteils aus einem oder mehreren anderen Urteilen“* (Log u. Noët. S. 51). Die unmittelbaren Schlüsse sind Schlüsse a. aus der Identität oder Äquipollenz, b. aus der Subalternation, c. aus der Opposition, d. aus der Conversion, e. aus der Modalität

(l. c. S. 51 f.). Nach GUTBERLET ist der Schluß „*derjenige Denkproceß, in welchem man durch Vergleichung zweier Begriffe mit einem dritten deren Identität oder Verschiedenheit erkennt*". „*Der sprachliche adäquate Ausdruck dieses Schlusses heißt Syllogismus*" (Log. u. Erk.[2], S. 62 ff.). Nach A. SPIR enthält das Schließen „*1) die Constatierung der Identität oder Übereinstimmung zweier Fälle in einer Hinsicht, und 2) die Behauptung von deren Identität oder Übereinstimmung in anderen Hinsichten*" (Denk. u. Wirkl. II, 224). Nach G. THIELE ist das Schließen „*das Übergehen vom bloßen An-sich-sein einer Wahrheit zum Setzen derselben, das Entdecken eines Neuen auf Grund des bereits Bekannten*". Es ist „*das bewegende und leitende Princip aller Kategorientätigkeit*" (Philos. d. Selbstbew. S. 189). Als „*empirische Gesetze des Denkens*" betrachtet die Schlußformen HEYMANS (Ges. u. Elem. d. wiss. Denk. S. 62).

SIGWART erklärt: „*Ein Folgern oder Schließen im psychologischen Sinne findet überall da statt, wo wir zu dem Glauben an die Wahrheit eines Urteils nicht unmittelbar durch die in ihm verknüpften Subjects- und Prädicatsvorstellungen, sondern durch den Glauben an die Wahrheit eines oder mehrerer anderer Urteile bestimmt werden.*" Der kategorische Syllogismus hat eine höhere Aufgabe nur dann, wenn er in den Dienst der Begriffsbildung gestellt, oder wenn sein Obersatz nicht ein bloßes Begriffsurteil, sondern ein synthetischer Satz ist (Log. I[2], 422 ff.). Im logischen Sinne ist ein Schluß da, wo der Schluß durch ein evidentes Gesetz gerechtfertigt wird (vgl. Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 1881, S. 119 ff.). Nach B. ERDMANN sind Schlüsse „*alle Denkvorgänge, durch welche aus gegebenen Urteilen, einem oder mehreren, von diesen logisch verschiedene denknotwendig abgeleitet werden*" (Log. I, 429). Der Syllogismus ist „*die denknotwendige Ableitung eines Urteils über die nicht gemeinsamen Bestandteile zweier gegebenen Urteile, die einen ihrer materialen Bestandteile gemeinsam haben*" (l. c. S. 492). Über den Calcul des Schließens handelt E. SCHRÖDER (Vorles. üb. d. Algebra d. Log. I, 1890). — Nach WUNDT ist Schließen „*jede Gedankenverbindung, durch welche aus gegebenen Urteilen neue Urteile hervorgehen*" (Log. I, 270). Der Schluß ist eine Erweiterung des Urteilsprocesses (ib.). Der Schlußsatz ist kein selbständiges Urteil, „*stellt nur eine Verbindung, die schon in den Prämissen besteht, in einem besondern Urteile dar, in welchem der Mittelbegriff eliminiert ist*" (l. c. S. 272). Gesetz des Schließens ist der Satz vom Grunde (l. c. S. 281), auch das „*allgemeine Relationsprincip*": „*Wenn verschiedene Urteile durch Begriffe, die ihnen gemeinsam angehören, in ein Verhältnis zueinander gesetzt sind, so stehen auch die nicht gemeinsamen Begriffe solcher Urteile in einem Verhältnis, welches in einem neuen Urteil seinen Ausdruck findet*" (l. c. S. 282). Es ist nicht richtig, daß der Schlußsatz logisch nichts Neues enthalte. „*Ein Urteil, zu dessen Ableitung wir einer bestimmten Gedankenarbeit bedürfen, ist für unser logisches Denken in den Elementen, aus denen wir es abgeleitet haben, noch nicht enthalten, wenn diese Elemente auch objectiv die Tatsache, die wir in der Conclusion formulieren wollen, bereits einschließen mögen. Schon die einfache Elimination des Mittelbegriffes aus den zwei Gleichungen $x = y$ und $y = z$ enthält eine solche Gedankenarbeit, freilich in sehr primitiver Gestalt*" (l. c. S. 286). „*Überall . . ., wo wir eine logische Reconstruction der Elemente der Erkenntnisentwicklung ausführen, da nehmen die Verbindungen der Urteile die Form des Schlusses an*" (l. c. S. 288). „*In Wahrheit ist die Bedeutung des Schlusses eine ebenso fundamentale und allseitige wie die des Urteils. Wie jede Behauptung, ob sie nun eine*

Erzählung, eine Beschreibung oder eine Erklärung in sich schließe, in dem Urteil ihren Ausdruck findet, so ist der Schluß der unerläßliche Bestandteil einer jeden Begründung und Beweisführung" (l. c. S. 289). Die einfachen Schlußformen sind: I. Identitätsschlüsse. „*Wir bezeichnen einen jeden Schluß, der aus zwei Identitäten eine dritte folgert, als einen Identitätsschluß. Die beiden Zwecke, denen der Identitätsschluß dienen kann, sind: 1) Ableitung einer neuen Definition aus zwei gegebenen Definitionen, und 2) Ableitung einer neuen Gleichung aus zwei gegebenen Gleichungen*" (definierender Identitätsschluß, Gleichungsschluß, l. c. S. 291 f.). II. Subsumtionsschlüsse. „*Der Subsumtionsschluß ordnet entweder einen einzelnen Begriff einer allgemeinen Gattung unter, oder er wendet eine allgemeine Regel auf einen speciellen Fall an . . . Die Subsumtion eines speciellen Individual- oder Artbegriffs unter eine Gattung dient der classificatorischen Ordnung unserer Begriffe, die Subsumtion eines einzelnen Falls unter eine allgemeine Regel dient der Anwendung allgemeiner Gesetze auf einzelne Erscheinungsgebiete. Wir können daher die erste Form als den classificierenden, die zweite als den exemplificierenden Subsumtionsschluß bezeichnen*" (l. c. S. 293). a. Im classificierenden Schluß hat die allgemeinere Prämisse die zweite, im exemplificierenden hat sie die erste Stelle; beide Schlüsse stimmen aber darin überein, daß der erste Mittelbegriff in beiden Prämissen seine Stelle wechselt, und daß die allgemeinere Prämisse in der Regel ein Identitätsurteil ist. „*Beide Formen entsprechen demnach in ihrer äußeren Form denjenigen Schlüssen, welche die Aristotelische Logik der ersten Figur zurechnet*" (l. c. S. 299). b. Wahrscheinlichkeitsschluß. Er „*folgert aus der Möglichkeit verschiedener Fälle, die bei einem zu erwartenden und in bezug auf seine Beschaffenheit unbestimmten Ereignisse stattfinden können, auf die Wahrscheinlichkeit eines einzelnen dieser Fälle*" (l. c. S. 303). Es gibt apriorische und empirische Wahrscheinlichkeitsschlüsse (l. c. S. 308). c. Analogieschluß. Er entsteht, „*wenn aus der nachgewiesenen Übereinstimmung mehrerer Gegenstände oder Ereignisse die Übereinstimmung der nämlichen Gegenstände in bezug auf andere Eigenschaften oder Bedingungen gefolgert wird*" (l. c. S. 309). III. Bedingungs- und Begründungsschlüsse. IV. Beziehungsschlüsse, d. h. „*solche Urteilsverbindungen, bei denen ein völlig bestimmter Schluß aus dem Verhältnis der übrigen Begriffe zum Mittelbegriff nicht sich ergibt, sondern nur die Folgerung zulässig ist, daß zwischen den in der Conclusion verbundenen Begriffen irgend eine Beziehung bestehe*" (l. c. S. 322). a. Vergleichungs-, b. Verbindungsschluß (l. c. S. 324 ff.). Jodl erklärt den Schluß als „*die Ableitung eines Urteils . . . aus anderen Urteilen, mittelst gemeinsamer Bestandteile, vermöge deren eine Verschmelzung oder ein Zusammenschließen dieser Urteile in ähnlicher Weise stattfindet, wie sich in Associationen und Urteilen mentale Elemente auf Grund eines in ihnen Identischen oder Gleichartigen zusammenschließen*" (Lehrb. d. Psych. S. 634). Nach Hillebrand ist der Schluß „*ein durch ein oder mehrere Urteile motiviertes Urteil*" (Die neuen Theor. d. kategor. Schlüsse S. 11; vgl. S. 69 ff.). Es gibt Syllogismen mit vier Termini (S, M, P, p), von denen zwei einander contradictorisch entgegengesetzt sind (l. c. S. 73 f.). Schuppe: Das Schließen ist kein neuer Denkact, sondern wesentlich Urteilen, nicht etwa, weil die conclusio immer ein Urteil ist, sondern weil der ins Bewußtsein tretende Zusammenhang zwischen ihr und den Prämissen nur als Urteil gedacht werden kann, und weil schließlich jedes Urteil (mit Ausnahme der unmittelbaren Erkenntnis von Identität und Verschiedenheit einfachster Sinnesdaten)

den Anspruch macht, ein begründetes zu sein, gleichviel ob begründende Prämissen genannt werden oder nicht (Log. S. 38). „*Der Schluß $a^1 = a^2 = a^3$ also $a^1 = a^3$ zeigt seinen Nerv in dem undefinierbaren Wesen des Identitätsbegriffes. Der Sinn des letzteren . . . ist der, daß es absolut dasselbe ist, ob ich a^2 oder a^1 sage, also ob ich $a^2 = a^3$ oder $a^1 = a^3$ sage, und wenn $a^1 = a^2$ aber nicht b ist, ob ich a^2 nicht gleich b oder a^1 nicht = b sage. Das Schließen reduciert sich also einfach auf das Bewußtsein dieser Identität*“ (l. c. S. 48). „*Das Causalitätsprincip schafft die Begriffseinheiten, aus welchen die Prämissen bestehen, und läßt erst wirklich allgemeine Sätze bilden, aber die Schlüssigkeit leistet allein das Identitätsprincip*“ (l. c. S. 50). Nach R. Wahle besteht das Schließen „*nicht in einer Function, die etwas Neues über dem Urteilen hinaus bieten würde, sondern nur darin, daß die Vorstellungen oder Vorstellungskreise, von welchen Urteile handeln, durch andere Urteile erst näher bestimmt werden*“ (Das Ganze d. Philos. S. 390). Nach A. Meinong ist das Schlußurteil ein Urteil über die Verträglichkeit oder Unverträglichkeit zweier Urteile (Hume-Stud. II, 106 f.). Nach W. Jerusalem ist Schließen „*nichts anderes als ein Urteilen, das mit dem Bewußtsein der Gründe verbunden ist, welche uns veranlassen, das erschlossene Urteil für wahr zu halten*“ (Lehrb. d. Psychol.³, S. 126). H. Gomperz definiert den Schluß als „*den in zwei Sätzen auftretenden sprachlichen Ausdruck für ein durch Association verbundenes Vorstellungspaar, von denen die zweite neu ist und als eine Überzeugung gedacht wird*“ (Psychol. d. log. Grundtats. S. 78). Vgl. A. v. Berger, Raumansch. u. formale Log. 1886. Vgl. Schlußfigur, Schlußmodi, Schlußkette, Sorites, Enthymem, Epicheirem, Quantification.

Schlüsse, unbewußte, s. Unbewußt.

Schlußfiguren (*σχήματα*) sind die Formen von Syllogismen in bezug auf die Stellung des Mittelbegriffes. Möglich sind vier Schlußfiguren:

1) Mittelbegriff im Obersatz Subject, im Untersatz Prädicat:

$$\frac{\begin{array}{c} M - P \\ S - M \end{array}}{S - P}$$

2) Mittelbegriff im Obersatz und im Untersatz Prädicat:

$$\frac{\begin{array}{c} P - M \\ S - M \end{array}}{S - P}$$

3) Mittelbegriff im Obersatz und im Untersatz Subject:

$$\frac{\begin{array}{c} M - P \\ M - S \end{array}}{S - P}$$

4) Mittelbegriff im Obersatz Prädicat, im Untersatz Subject:

$$\frac{\begin{array}{c} P - M \\ M - S \end{array}}{S - P.}$$

Regeln für die erste Schlußfigur: 1) der Obersatz muß allgemein, 2) der Untersatz bejahend sein, 3) der Schlußsatz muß die Quantität (s. d.) des Untersatzes, die Qualität (s. d.) des Obersatzes haben. Für die zweite Schlußfigur: 1) Der Obersatz muß allgemein, 2) eine Prämisse negativ, 3) der Schlußsatz

verneinend sein. Für die dritte Schlußfigur: 1) der Untersatz muß bejahend, 2) der Schlußsatz particulär (s. d.) sein. Für die vierte (GALENische) Schlußfigur: 1) mit einem allgemein bejahenden Obersatze darf nicht ein besonders bejahender Untersatz verbunden werden, 2) keine Prämisse darf besonders verneinend sein.

Die ersten drei Schlußfiguren (*σχήματα τοῦ συλλογισμοῦ*) hat ARISTOTELES aufgestellt (Anal. pr. I, 4 squ.). Die Schlußmodi (s. d.) der vierten Figur formuliert schon THEOPHRAST, die vierte Schlußfigur selbst aber wird dem GALENUS zugeschrieben (vgl. PRANTL, G. d. L. I, 570 ff.). Gegen die vierte Figur (als unnütz, künstlich) sind AVERROËS (In Anal. pr. I, 8), ZABARELLA (Opp. Log., De quarta fig. syll. 8 squ., p. 102 ff.), MENDOZA (Disp. log. X, 20), PETRUS RAMUS (Dial. inst. p. 543), CHR. WOLF, der alle Figuren auf die erste zurückführt (Philos. rational. § 343 f.), HOLLMANN (Log. § 453), PLATNER (Philos. Aphor. I, § 665) u. a. KANT (vgl. Log. § 67 f.): *„Die Regel der ersten Figur ist, daß der Major ein allgemeiner, der Minor ein bejahender Satz sei. — Und da dieses die allgemeine Regel aller kategorischen Vernunftschlüsse überhaupt sein muß: so ergibt sich hieraus, daß die erste Figur die einzig gesetzmäßige sei, die allen übrigen zum Grunde liegt, und worauf alle übrigen, sofern sie Gültigkeit haben sollen, durch Umkehrung der Prämissen (metathesin praemissorum) zurückgeführt werden müssen“* (l. c. § 69). *„Man kann nicht in Abrede stellen, daß in allen . . . vier Figuren richtig geschlossen werden könne. Nun ist aber unstreitig, daß sie alle, die erste ausgenommen, nur durch einen Umschweif und eingemengte Zwischenschlüsse die Folge bestimmen, und daß eben derselbe Schlußsatz aus dem nämlichen Mittelbegriffe in der ersten Figur rein und unvermengt abfolgen würde“* (Von der falsch. Spitzfind. d. vier syllog. Figur. § 5). Es ist unmöglich, *„in mehr wie einer Figur einfach und unvermengt zu schließen, weil doch immer nur die erste Figur, die durch versteckte Folgerungen in einem Vernunftschlusse verborgen liegt, die Schlußkraft enthält und die veränderte Stellung der Begriffe nur einen kleineren oder größeren Umschweif verursacht, den man zu durchlaufen hat, um die Folge einzusehen“* (l. c. § 6, WW. II, 63 ff.). — Für die vierte Schlußfigur sind (vor Kant) RÜDIGER (De sensu veri et falsi II, 6, § 36 ff.), LAMBERT (Neues Organ. I, § 237 ff.), (nach Kant) TWESTEN (Log. § 110). Vgl. KRUG, Handb. d. Philos. I, 193 f.: secundäre Rolle des Mittelbegriffs; Diss. de syllogismor. figur. 1808; Log. § 101 ff.

Nach SCHOPENHAUER sind die drei ersten Schlußfiguren *„der Ektypos dreier wirklicher und wesentlich verschiedener Denkoperationen“*. Der Mittelbegriff hat nur eine secundäre Rolle. Die vierte Figur ist *„bloß die mutwillig auf den Kopf gestellte erste, keineswegs aber der Ausdruck eines wirklichen und der Vernunft natürlichen Gedankenganges“* (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 10). Gegen die vierte Schlußfigur sind HERBART, TRENDELENBURG, ROSMINI (nur eine rechtmäßige Figur, Log. § 606 ff.) u. a. Vgl. HAGEMANN, Log. u. Noët. S. 59 ff.; ÜBERWEG, Log.; GUTBERLET, Log. u. Erk.[2], S. 70 ff.; B. ERDMANN, Log. I, 495 ff.; HILLEBRAND, Die neuen Theor. d. kateg. Schl. S. 72 ff.; RABIER, Log. p. 50 ff., u. a. Vgl. Reduction.

Schlußkette (Polysyllogismus, syllogismus concatenatus) ist eine Zusammensetzung von Schlüssen in der Anordnung, daß der Schlußsatz des vorangehenden (Vorschluß, Prosyllogismus) den Vordersatz des folgenden (Nachschluß, Episyllogismus) bildet. Das Schlußverfahren vom Pro- zum Episyllogismus

heißt episyllogistisch oder progressiv, das umgekehrte Verfahren prosyllogistisch oder regressiv. Abgekürzte Schlußketten sind das Epicheirem (s. d.) und der Sorites (s. d.). Vgl. B. ERDMANN, Log. I, 523 ff.

Schlußmodi (modi syllogistici, *τρόποι συλλογισμοῦ*, ARISTOTELES, Anal. pr. I 28, 45a 4): Schlußarten, die aus der Combination der Quantität (s. d.) und Qualität (s. d.) der Prämissen sich ergeben. In jeder Schlußfigur (s. d.) sind sechzehn Combinationen möglich:

a a	e a	i a	o a
a e	e e	i e	o e
a i	e i	i i	o i
a o	e o	i o	o o

(über die Bedeutung der Buchstaben vgl. a, e, i, o). Von den vierundsechzig Modi, die sich in den vier Figuren ergeben, sind nur neunzehn gültig. Die Modi werden (scholastisch) durch Memorialwörter bezeichnet. In diesen bedeuten die Vocale die Quantität und Qualität der Sätze und damit die Ähnlichkeit der Modi; die Consonanten symbolisieren die Verwandlung der drei letzten Figuren in die erste: s, p bezeichnen die Conversion (s. d.), m die Metathesis (s. d.) der Prämissen, c die propositio per contradictoriam (s. Ductio). „*S vult simpliciter verti, p verti per accid(ens). M vult transponi, c per impossibile duci*“ (vgl. PRANTL, G. d. L. II, 274 ff., 48 f.). Die Merkwörter werden dem PETRUS HISPANUS zugeschrieben (vgl. Hauréau II, p. 244 ff.). Sie sind in Memorialversen zusammengestellt. 1. Figur: Barbara, Celarent, Darii, Ferio. 2. Figur: Cesare, Camestres, Festino, Baroco. 3. Figur: Darapti, Felapton, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison. 4. Figur: Bamalip, Calemes, Dimatis, Fesapo, Fresiso. Durch sich einschließende, ausschließende, kreuzende Kreise (bei LAMBERT durch Dreiecke) werden die Modi symbolisiert (seit EULER, WEISE). Die Künstlichkeit der meisten Schlußmodi wird vielfach behauptet.

Schlußsatz s. Schluß, Conclusion.

Schlußvermögen ist, nach BENEKE, der Inbegriff aller „*Spuren oder Angelegtheiten, welche, zum Bewußtsein gesteigert, in Schlüsse einzugehen geeignet sind*“ (Lehrb. d. Psychol.[3], § 134).

Schmerzempfindungen sind Empfindungen des „*allgemeinen Sinnes*“, besondere Empfindungen mit unlustvollem Gefühlstone, durch intensive Reize in den verschiedenen Sinnesorganen und Nerven ausgelöst. Je nach der Intensität, Succession, Ausdehnung des Schmerzes gibt es bohrende, stechende, reißende, brennende u. a. Schmerzen (vgl. HELLPACH, Grenzwiss. d. Psychol. S. 106 ff.). Der Schmerz weist auf (momentane oder dauernde) Zerstörungen in Organen hin, er ist der „*Wächter des Lebens*“ (BURDACH). Seelischer Schmerz ist geistige Unlust.

Von manchen wird der Schmerz als an hochintensive Empfindungen geknüpfte Unlust, von andern als besondere Empfindung aufgefaßt. Nach PLOTIN ist der Schmerz eine Erkenntnis der Trennung des Körpers, welcher des Bildes der Seele beraubt wird (*γνῶσις ἀπαγωγῆς σώματος ἰνδάλματος ψυχῆς στερισκομένου*, Enn. IV, 4, 19). Nach AUGUSTINUS ist er „*corruptio repentina eius rei, quam male utendo anima corruptioni obnoxiavit*“ (De ver. relig. 12). — DESCARTES erklärt: „*La cause qui fait que la douleur produit ordinairement la tristesse, est que le sentiment qu'on nomme douleur, vient toujours de quelque*

action si violente, qu'elle offense les nerfs; en sorte qu'étant instituée de la nature pour signifier à l'âme le dommage que reçoit le corps par cette action, et sa faiblesse, en ce qu'il ne lui a pu resister, il lui représente l'un et l'autre comme des maux, qui lui sont toujours désagréables" (Pass. de l'âme II, 94). Die prophylaktische Bedeutung des Schmerzes lehrt LEIBNIZ (Theod. II, § 342). Nach CHR. WOLF ist der Schmerz „*die Trennung des Stetigen in unserm Körper*" (Vern. Ged. I, § 421). „*Dolor est solutio continui in corpore, vel actu facta, vel ex nimia fibrillarum tensione metuenda*" (Psychol. empir. § 539). Ähnlich lehrt MENDELSSOHN (Philos. Schr. I, 136).

Nach KANT ist der Schmerz „*die Unlust durch den Sinn*". Er ist das Gefühl eines „*Hindernis des Lebens*" (Anthropol. I, § 58). G. E. SCHULZE erklärt: „*Die starken, durch ein gegenwärtiges inneres oder äußeres Übel verursachten unangenehmen Gefühle heißen Leiden, die höheren Grade von diesen aber Schmerzen*" (Psych. Anthropol. S. 380 f.). BENEKE führt den Schmerz auf Überreizung zurück (Lehrb. d. Psychol.[3], § 58). VOLKMANN erklärt den Schmerz aus dem Widerstreben der „*Stimmung*" gegen die zugemutete Herabstimmung, wodurch in der Seele ein „*Conflict*", eine „*innere Disharmonie*" entsteht (Lehrb. d. Psychol. I[4], 238). Nach L. DUMONT ist der Schmerz die Wirkung einer Kraftverminderung des Organismus (Vergn. u. Schm. S. 164). Nach H. v. STEIN beruht er auf einem Andringen von Lebenstätigkeit gegen Hemmungen (Vorles. S. 5). — Nach REHMKE ist der Schmerz ein Zusammen von Empfindung und Gefühl (Allg. Psychol. S. 312). Nach ZIEHEN ist er nur „*eine Specialbezeichnung für das Unlustgefühl, welches sehr intensive Hautempfindungen begleitet*" (Leitfad. d. phys. Psychol.[2], S. 98). KÜLPE erklärt: „*Schmerz pflegt überall zu entstehen, wo die Reizung eines sensiblen Nerven einen gewissen Grad übersteigt. Das Specifische an ihm ist, wie es scheint, nicht die ihm nie fehlende Empfindungsqualität, sei dieselbe nun große Wärme oder starker Druck oder ein kreischender Ton oder ein blendendes Licht, sondern die Unlust, als deren höchster Grad er gilt. Die neue Qualität, die im Schmerz zu den Empfindungen des Hautsinns hinzutritt, ist also wohl nicht eine besondere Qualität des letzteren, sondern ein Gefühl, das durch Erregung aller sensiblen Nerven entstehen kann*" (Gr. d. Psychol. S. 93). — Eine eigene Qualität des Hautsinnes ist der Schmerz nach RICHET, GOLDSCHEIDER, v. FREY, EBBINGHAUS (Gr. d. Psychol. I, 352 ff.), M. BENEDICT (Seelenk. d. Mensch. S. 19), WUNDT (Gr. d. Psychol.[5], S. 56), HELLPACH (Grenzwiss. S. 106 ff.), S. ALRUTZ (Üb. d. Schmerzsinn, 1901) u. a. Nach R. WAHLE ist der Schmerz „*eine Summe von Leibesempfindungen . . . plus specifischen, ebenfalls extensiven Schmerzempfindungen und, drittens, plus dem Wunsche, diese Empfindungen loszuwerden*" (Das Ganze d. Philos. S. 295). Vgl. SERGI, Dolore e piacere 1894; BEAUNIS, Sensat. int; u. a. — Vgl. Anästhesie.

Schnitt, goldener, s. Goldener Schnitt.

Scholastik (von *σχολαστικός*, scholasticus): die mittelalterliche „*Schulphilosophie*", deren Vertreter Scholastiker („*doctores scholastici*", zuerst ein Name für die Lehrer der „*sieben freien Künste*", der Theologie, dann auch der Wissenschaft und Philosophie) heißen. Sie ist die Philosophie im Dienste der Theologie, der Kirchenlehre (christliche, arabische, jüdische Scholastik). Mit Verwendung griechischer (Platonischer, besonders Aristotelischer) Philosophie erstrebt die Scholastik die Begründung und Befestigung einer Weltanschauung

im Sinne der Kirchenlehre. Von besonderer Bedeutung ist in der scholastischen Philosophie der Universalienstreit (s. d.). In der Frühscholastik (9.—13. Jahrh.) ist zuerst der Einfluß des Neuplatonismus bedeutend (SCOTUS ERIUGENA u. a.; ANSELM, ABAELARD, PETRUS LOMBARDUS; AVICENNA, AVERROËS, MAIMONIDES u. a.). Die klassische Zeit der Scholastik (13.—14. Jahrh.) zeigt die Herrschaft des Aristotelismus (ALEXANDER VON HALES, ALBERTUS MAGNUS, THOMAS AQUINAS, DUNS SCOTUS, WILHELM VON OCCAM u. a.). Die spätere Scholastik (14.—16. Jahrh., und spätere Nachzügler) zählt SUAREZ, G. BIEL u. a. zu ihren Vertretern. Eine Neo-Scholastik tritt im 19. Jahrhundert auf (s. Thomismus). Außerdem sind die Philosophien mancher teilweise scholasticierend (BRENTANO u. a.). — Der Ausdruck *σχολαστικός* zuerst bei THEOPHRAST (Diog. L. V, 2, 37); *σχολαστικὸν βίον* bei PLUTARCH (De Stoic. rep. 2, 3). Zur Geschichte der Scholastik vgl. STÖCKL, Gesch. d. Philos. d. Mittelalt. 1864; HAURÉAU, Philos. scolast. 1872/80; K. WERNER, Spät. Scholast.; v. EICKEN, Gesch. u. Syst. d. mittelalterl. Weltansch. 1887. Vgl. Scholastische Methode, Peripatetiker, Philosophie, Thomismus.

Scholastische Methode (Scholasticismus) ist charakteristisch durch die Spitzfindigkeiten (Subtilitäten) in der Wort- und Begriffsanalyse und Definition, in der übermäßigen Wertung des Abstract-Begrifflichen, Sprachlichen an Stelle des Ausgehens von der Erfahrung, von Tatsachen, Erlebnissen überhaupt. Im engeren Sinne besteht die Methode darin, daß *„ein zugrunde gelegter Text durch Einteilung und Erklärung in eine Anzahl von Sätzen aufgelöst wird, daß daran Fragen geknüpft und die darauf möglichen Antworten zusammengestellt werden, daß endlich die zur Begründung oder Widerlegung dieser Antworten aufzuführenden Argumente in der Form von Schlußketten vorgetragen werden, um schließlich eine Entscheidung über den Gegenstand herbeizuführen"* (WINDELBAND, Gesch. d. Philos. S. 248). Nach WUNDT besteht das Wesen des Scholasticismus *„erstens darin, daß man in der Auffindung eines fest gegebenen und auf die verschiedensten Probleme in gleichförmiger Weise angewandten Begriffsschematismus die Hauptaufgabe der wissenschaftlichen Forschung erblickt, und zweitens darin, daß man auf gewisse Allgemeinbegriffe und folgeweise auch auf die diese Begriffe bezeichnenden Wortsymbole einen übermäßigen Wert legt, wodurch dann eine Analyse der Wortbedeutungen, in extremen Fällen eine leere Begriffstüftelei und Wortklauberei an die Stelle der Untersuchung der wirklichen Tatsachen tritt, aus denen die Begriffe abstrahiert sind"* (Philos. Stud. XIII, 345).

Scholien (scholia): Anmerkungen, Erläuterungen.

Schöne Seele nennt SCHILLER den Sittlichkeit und Sinnlichkeit harmonisch-einheitlich verbindenden, abgeklärten Charakter. *„Eine schöne Seele nennt man es, wenn sich das sittliche Gefühl aller Empfindungen des Menschen endlich bis zu dem Charakter versichert hat, daß es dem Affect die Leitung des Willens ohne Scheu überlassen darf und nie Gefahr läuft, mit den Entscheidungen desselben im Widerspruch zu stehen. Daher sind bei einer schönen Seele die einzelnen Handlungen eigentlich nicht sittlich, sondern der ganze Charakter ist es."* In ihr harmonieren Sinnlichkeit und Vernunft, Pflicht und Neigung (Üb. Anm. u. Würde, Ph. Schr. S. 130).

Schönheit s. Ästhetik. Nachzutragen ist hier das Folgende:

Nach THOMAS gehört zur Schönheit dreierlei: *„Primo quidem integritas*

sive perfectio. Et debita proportio sive consonantia, et iterum claritas“ (Sum. th. I, 39, 8 c). Er spricht von einer „*per se pulchritudo*“ (De nom. 5, 1). — Nach KRUG ist die Geschmackslehre „*die Wissenschaft von der ursprünglichen Gesetzmäßigkeit unseres Geistes in der Beurteilung eines Gegenstandes nach seiner Beziehung auf unser Lustgefühl*“. „*Wieferne bei jener Beziehung der äußere oder innere Sinn auf eigentümliche Art in Anspruch genommen wird, heißt diese Wissenschaft auch Ästhetik*“ (Handb. d. Philos. II, 3). Die reine Geschmackslehre zerfällt in ästhetische „*Ideologie*“ und „*Krimatologie*“ (l. c. S. 11). Das ästhetische Interesse ist formaler Art (l. c. S. 20). Die Schönheit ist 1) „*diejenige Eigenschaft eines Dinges . . ., vermöge welcher es in dem Wahrnehmenden ein formales Wohlgefallen erregt*“ (l. c. S. 21); 2) „*diejenige Eigenschaft eines Dinges . . ., vermöge welcher es in dem Wahrnehmenden mittelst seiner Form eine Ahnung des Unendlichen im Endlichen erregt und eben dadurch das Gemüt belustigt*“ (l. c. S. 26); 3) „*diejenige Eigenschaft eines Dinges . . ., vermöge der es mittelst seiner Form die Einbildungskraft in ein freies, aber mit dem Verstande einstimmiges Spiel versetzt und eben dadurch das Lebensgefühl des Wahrnehmenden erhöht*“ (l. c. S. 28). Nach SUABEDISSEN ist der Charakter des Schönen „*Lebendigkeit, die ihr Maß in und aus sich hat, mit anderen Worten: Leben in gesetzlicher, innerlich gehaltener Lebendigkeit*“ (Grdz. d. Lehre von d. Mensch. S. 184). Nach BENEKE beruht das Gefühl des Schönen auf lebhafter Erregung und zugleich Steigerung der „*Urvermögen*“ (s. d.) zu gehaltener Kraft. Zu ästhetischen Gefühlen werden sie erst dadurch, „*daß wir den Dingen aus unserem Innern die Stimmungen unterlegen, welche den Eindrücken entsprechen, die von den Dingen auf uns gemacht werden*“ (Lehrb. d. Psychol.[3], § 246). — Nach CHR. KRAUSE ist Schönheit die „*reine, klare und lebensvolle Gottähnlichkeit endlicher Naturen an ihrer Endlichkeit.*“ „*Die Urquelle aller Schönheit ist Gott selbst und seine Kraft, in der alle Dinge sich regen*“ (Urb. d. Menschheit[3], S. 41). Nach ZEISING ist die Schönheit oder die Idee als Anschauung „*die als erscheinend aufgefaßte Vollkommenheit*“ (Ästhet. Forsch. S. 181). J. H. FICHTE erklärt: „*Alles Schöne beruht . . . auf der innern Zusammenstimmung (‚Harmonie‘) einer Mannigfaltigkeit von Teilen, durch welche die Teile zu einem geschlossenen Ganzen werden*“ (Psychol. I, S. 697). V. COUSIN bemerkt: „*Le sentiment du beau est sa propre satisfaction à lui-même*“ (Du vrai, p. 141 ff.). Die Schönheit ist ein Ausdruck der geistigen und sittlichen Vollkommenheit (vgl. die Arbeiten von CHAIGNET und L'ÉVÊQUE). — Nach CZOLBE ist das Naturschöne „*diejenigen speciellen oder eigentümlichen ruhenden und bewegten Formen der körperlichen und geistigen Welt, sowie diejenigen Farben- und Tonverbindungen, welche in sich harmonisch und unserer Organisation angemessen in der Seele eine besondere Gattung von angenehmem Gefühl erregen*“ (Gr. u. Urspr. d. m. Erk. S. 186). Das Kunstschöne ist „*eine Nachahmung des Naturschönen (mit Einschluß der socialen und wissenschaftlichen Verhältnisse), das mittelst der Phantasie und Technik durch einheitliche Hervorhebung des Charakteristischen oder Wesentlichen, durch eigentümliche, spannende Combination, Vermehrung des Mannigfaltigen im Gegensatze zur ermüdenden Einförmigkeit des Lebens, Vermehrung der Kraft und Größe etc., immer aber als etwas Wahrscheinliches und innerlich Consequentes oder Notwendiges — dem Ideale der Schönheit: der vollkommensten Welt oder dem Ziele ihrer Entwicklung näher gebracht wird*“. „*Aufgabe der Kunst ist es, dem Menschen das Sein-sollende (Ideale) vorzuhalten und ihn dadurch*

besser zu machen" (l. c. S. 187). — P. NATORP erklärt: „*Ästhetisches Gefühl ist reines Tätigkeitsgefühl, Gestaltungsgefühl des Bewußtseins, nicht bloßes Lebensgefühl*" (Socialpäd. S. 314). Dem ästhetischen Object ist die Form, d. i. die „*Einheit der Gestaltung*", wesentlich (l. c. S. 315). Das ästhetische Verhalten ist Spiel (l. c. S. 316). „*Es ist das reine, doch zugleich überindividuelle, weil eben auf die Gestaltung von Objecten bezogene Selbstgefühl, was das Spiel der ästhetischen Gestaltung uns verschafft*" (l. c. S. 316 f.). Nach J. COHN hat die Ästhetik „*die besondere Art von Werten zu untersuchen . . ., die im Schönen und der Kunst herrschen*" (Allgem. Ästhet. S. 7). Die Psychologie ist nur eine Hülfswissenschaft der Ästhetik (l. c. S. 11). Der ästhetische Wert hat Forderungscharakter (l. c. S. 137 ff.). Das Schöne im engeren Sinne ist „*die conflictlose Modification des Ästhetischen*" (l. c. S. 168). Sie tritt da auf, wo „*der Ausdruck ganz und gar in der Form sich offenbart*" (ib.). — Nach G. SIMMEL ist das Schöne dasjenige, „*was die Gattung als nützlich erprobt hat und was uns, insoweit die Gattung in uns lebt, deshalb Lust bewirkt, ohne daß wir als Individuen reale Veranlassung zu letzterer hätten*" (Einleit. in d. Mor. I, 435). W. JERUSALEM bemerkt: „*Schön ist . . . auf primitiver Stufe das, was Liebe erweckt, und dieser enge Zusammenhang zwischen Liebe und Schönheit bleibt bestehen*" (Einl. in d. Philos. S. 12). Vgl. DE CROUSAZ, Traité du beau, 1724; ANDRÉ, Essay sur le beau, 1763; DIDEROT, Traité sur le beau, Oeuvres I, 309 ff.; W. HOGARTH, Analysis of beauty, 1772; G. F. MEIER, Anfangsgründe aller schön. Wissenschaften, 1748/50; K. VON DALBERG, Grundsätze d. Ästhet., 1791; H. ZSCHOCKE, Ideen zu einer psychol. Ästhet., 1793; L. BENDAVID, Versuch einer Geschmackslehre, 1799; KRUG, Kalliope, 1805; Geschmackslehre, 1810; FR. AST, Syst. d. Kunstlehre, 1805; H. LUDEN, Grundz. ästhet. Vorlesungen, 1808; A. W. SCHREIBER, Lehrb. d. Ästhet. 1809; K. FR. BACHMANN, Kunstwissenschaft, 1811; J. H. DAMBECK, Vorles. üb. Ästhet., 1822/23; GRIEPENKERL, Lehrb. d. Ästhet., 1827; FR. FICKER, Ästhet., 1830; J. JEITTELES, Ästhet. Lexicon, 1839; BOLZANO, Üb. d. Begriff d. Schönen, 1843; CHALYBAEUS, Wissenschaftslehre S. 392 ff.; C. HERRMANN, Gr. d. allgem. Ästhet., 1857; L. ECKART, Vorsch. d. Asthet., 1864; RABIER, Psychol. p. 623 ff.; L. F. WARD, Pure Sociol. p. 431 ff.; HANSLIK, Vom Musikalisch-Schönen[3], 1868; v. KIRCHMANN, Ästhet., 1868; BERGMANN, Üb. das Schöne, 1887; R. KRALIK, Weltschönheit, 1894; H. SPITZER, Krit. Stud. zur Ästhet. d. Gegenwart, 1897; HILDEBRAND, Das Probl. d. Form in d. bild. Kunst[2], 1898; RIEHL, Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. Bd. 21—22, 1897/98; P. STERN, Einfühl. u. Associat. in d. neueren Ästhet., 1898; KÜLPE, Üb. d. assoc. Factor d. ästhet. Eindrucks, Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. Bd. 23, 1899, S. 145 ff.; BOSANQUET, A History of Aesthetic, 1892; J. WALTHER, Zur Gesch. d. Ästhet. im Altert. 1893; NIETZSCHE, WW. XV, 376 ff. (Biolog. Theorie).

Schöpferische Synthese s. Synthese.

Schöpfung (creatio): Hervorbringung eines Objects durch den Willen, beim Künstler in Verbindung mit der Phantasie, bei der Gottheit als (ewige) Betätigung des göttlichen Wesens in einer (ewig) gesetzten Vielheit von Dingen, einer Welt. Ewig ist die Schöpfung der Welt, insofern die Zeit erst mit der Welt gesetzt, der Schöpferwille an sich überzeitlich sein muß.

Während manche die Welt (s. d.) für unerschaffen, ewig halten, lehren andere die Schöpfung der Welt aus nichts, andere aus einem ewigen Stoffe;

die Schöpfung wird bald als zeitlicher, bald als überzeitlicher, ewiger, continuierlicher Act *(„creatio continua")* bestimmt.

Der Begriff der *„Schöpfung aus nichts"* *(„ex nihilo")* ist ein biblischer (*ἐξ οὐκ ὄντων*, Marc. VII, 28; vgl. IRENAEUS, Adv. haeres. II, 10, 14). Im *„Buch der Weisheit"* wird gesagt, Gott habe den Erdkreis *„ex materia invisa"* geschaffen (Lib. sap. XI, 18; vgl. Makk. II, 2, 28; Genes. 1, 1). Hier findet sich auch der Begriff der Forterhaltung der Welt durch Gott (l. c. XI, 26). Ähnlich lehren HILARIUS (In Psalm 91, 7), CHRYSOSTOMUS (In ep. ad Col. 3, 2). Die Ewigkeit der Weltschöpfung betont ORIGENES (De princ. I, 2, 10; III, 308). Nach AUGUSTINUS wäre die Welt nichts ohne die erhaltende Schöpferkraft Gottes (Conf. XI, 31; De civ. Dei XII, 25). Nach SCOTUS ERIUGENA war Gott *„semper creator"* (De div. nat. III, 1). Nach JOH. PHILOPONUS hat Gott die Welt aus dem Nichts geschaffen (De aetern. mund. XI, 1; XII, 1). So lehren auch ALGAZEL, SAADJA, MAIMONIDES (Doct. perpl. I, 74, 2), IBN GEBIROL, LEVI BEN GERSON; ANSELM, der die *„creatio continua"* betonte (Monol. 13), so auch THOMAS (Contr. gent II, 38). *„Creare"* ist *„aliquid ex nihilo facere"* (Sum. th. I, 45, 20b. 2), *„dare esse"* (1 sent. 37, 1, 1c). *„Creatio"* ist Emanation *„totius entis a causa universali, quae est Deus"* (Sum. th. I, 45, 1c). Der christliche Gedanke, daß Gott die Welt aus Liebe und Güte geschaffen, findet sich u. a. auch bei PETRUS LOMBARDUS (Lib. sent. II, 1, 3). DUNS SCOTUS führt die Schöpfung auf den freien Willen Gottes zurück. — Die ewige Schöpfung und Erhaltung der Dinge durch Gott betonen die Mystiker (s. d.), so ECKHART, ANGELUS SILESIUS u. a.

Nach NICOLAUS CUSANUS ist das göttliche Schaffen ein *„communicare"* des göttlichen Seins an alles, damit Gott alles in allem sei und doch absolut bleibe (De vis. Dei 12). Die Schöpfung aus nichts lehrt NICOL. TAURELLUS (Philos. triumph. III). Eine Schöpfung der Welt lehren TELESIUS (De nat. rer. IV, 167 ff.), CARDANUS (ewige Schöpfung), CAMPANELLA u a. — Die continuierliche Creation lehrt DESCARTES (Med. III), auch SPINOZA: *„Hinc sequitur, Deum non tantum esse causam, ut res incipiant existere; sed etiam, ut in existendo perseverent, sive Deum esse causam essendi rerum"* (Eth. I, prop. XXIV, coroll.). *„Creationem esse operationem, in qua nullae causae praeter efficientem concurrunt, sive res creata est illa, quae ad existendum nihil praeter Deum praesupponit"* (Cog. met. II, 10). Die *„creatio continua"* betonen ferner BAYLE, ERHARD WEIGEL (Philos. Math.; die Schöpfungen verhalten sich zu Gott, wie unsere Imaginationen zu unserer Seele), LEIBNIZ (Theod. § 388). CHR. WOLF bemerkt: *„Gott hat Dingen, die durch seinen Verstand bloß möglich waren, auch durch seine Macht die Wirklichkeit gegeben. Diese Wirkung Gottes wird die Schöpfung genennet"* (Vern. Ged. I, § 1053; vgl. Theol. nat.). Die Ewigkeit der Welt ist möglich. LESSING bemerkt: *„Gott dachte seine Vollkommenheit zerteilt, das ist: er schaffte Wesen"* (Christent. d. Vern.). Nach FEDER hat Gott die Welt aus Güte geschaffen (Log. u. Met. S. 420). Nach KANT ist Endzweck der Schöpfung das vernünftige Weltwesen unter moralischen Gesetzen (Krit. d. Urt. § 87).

Nach SCHELLING ist Schöpfung *„Darstellung der unendlichen Realität des Ich in den Schranken des Endlichen"* (Vom Ich, S. 138), der Proceß der vollendeten Bewußtwerdung und Personalisierung Gottes (WW. I 7, 433). Die Zeitlosigkeit der Schöpfung betont STEFFENS (Anthropol. S. 204 ff.). Nach HILLEBRAND ist die Schöpfung *„die ewige Subjectivierung Gottes an der unendlichen*

Universalobjectivität der Dinge". Die Welt ist ewiges Correlat Gottes (Philos. d. Geist. II, 328). HEGEL erklärt: „*Die Schöpfung ist . . . ewig, sie ist nicht einmal gewesen; sondern sie bringt sich ewig hervor, da die unendliche Schöpferkraft der Idee perennierende Tätigkeit ist*" (Naturphilos. S. 433). Nach C. H. WEISSE ist die Schöpfung die Tat Gottes, durch die er sich selbst seine Bestimmtheit gibt (Grdz. d. Met. S. 562; vgl. Idee d. Gotth. S. 281 ff.). Nach LAMMENAIS ist die Schöpfung die Realisation der göttlichen Ideen durch den freien Willensact Gottes. Einen freien Schöpfungsact lehrt SECRÉTAN (La philos. de la liberté[3], 1879; La raison et le christianisme, 1863). Nach CHALYBAEUS ist die Schöpfung das Setzen des Endlichen im Unendlichen (Wissensch. S. 323 ff.). GIOBERTI sieht in der göttlichen Schöpfertätigkeit die Urdialektik. Das Ursein schafft die Einzelwesen (s. Ontologismus). Nach MAMIANI ist die Schöpfung ein überzeitlicher, continuierlicher Act (Conf. I, 515). Nach FECHNER besteht die Schöpfung nur in einer Sichtbarmachung der Potenz in Gott (Zend-Av. I, 264) Ein unendlicher Drang zur Schöpfung bestand von Anfang an (l. c. S. 265). J. H. FICHTE erklärt, daß „*alles Schaffen, alle Weltgenesis in einem uranfänglich ewig vollendeten Denken gründet*". Die Dinge sind in Gott urgedachte Wesenheiten (Üb. Gegens., Wendep. u. Ziel heut. Philos. 1832/46). Das schöpferische Princip ist absolut imaginative Tätigkeit. Die Schöpfung ist freie Willenstat Gottes, in welchem ein ewiges Universum besteht (ib.), sie ist zeitlos (Theist. Weltans. S. 115 ff.), besteht in der Entlassung der „*Urpositionen*" zur Selbständigkeit, zum Für-sich-wirken-lassen (Specul. Theol. S. 427 ff., 468). ULRICI betont: „*Der Schöpfungsbegriff involviert . . . keineswegs, daß aus nichts etwas hervorgehe oder daß nichts von selbst in etwas übergehe, sondern daß durch etwas, Gott, ein anderes Etwas gesetzt sei*" (Gott u. d. Nat. S. 638). Schaffen ist „*ein absoluter, an keine Bedingung, also auch nicht an die Bedingung eines bereits vorhandenen Stoffes gebundenes Wirken*" (l. c. S. 639). Indem Gott als producierend-unterscheidende Urkraft tätig ist, ist der Gedanke seiner selbst und der eines andern, von ihm Verschiedenen gegeben (l. c. S. 640), als die „*Urgedanken*" (l. c. S. 641). Die Welt geht aus Gott hervor (ib.), als Verwirklichung einer göttlichen Idee (l. c. S. 643), als Gedanke Gottes (ib.), von Ewigkeit her (l. c. S. 659). Als überzeitlich faßt die Schöpfung auch BOSTRÖM auf, auch BIEDERMANN (Christl. Dogmat. II, 535), PFLEIDERER (Religionsphilos. 2. Abschn., 3. Hptst.) u. a. Nach G. SPICKER ist die Welt eine Schöpfung aus Gott, in dem der eine Gegensatz als Materie besteht (Vers. ein. neuen Gottesbegr. S. 153). Nach AD. SCHOLKMANN ist die Schöpfung „*derjenige Act der Selbstbetätigung, durch welchen Gott in Erfüllung seines Bedürfnisses der Selbstmitteilung die in seinem Ewigkeits- und Zeitbewußtsein idealiter ewig gesetzte und damit auch in der Vollziehung seines Selbstwillens als diesem untergeordnetes, von ihm mit umfaßtes Moment realiter ewig vorhandene Welt durch einen zeitlichen, die Zeit und alles zeitliche Geschehen begründenden Willensact zu einer auch in sich seienden Objectivität verwirklicht hat*" (Grundlin. ein. Philos. d. Christent. S. 292 ff.). „*Die Idee der Schöpfung ist bedingt durch die Idee der göttlichen Liebe*" (ib.). A. DORNER erklärt: „*Man wird nicht sagen können, daß Gott aus nichts geschaffen habe, sondern daß Gott die Welt aus sich, aus den in ihm vorhandenen Potenzen geschaffen habe und schaffe.*" Die göttliche Action ruft so „*Einheitspunkte hervor, in denen die eine göttliche Action als eine besondere Art der Tätigkeit dem jeweiligen Einheitspunkt gemäß sich offenbart. Auf diese Weise ist Gott über der Welt als vollendete Einheit*

und ist in ihr doch activ, ist ihr immanent". Gott ist *„das ewig mit sich einige, sich selbst wissende und wollende Ur-Ich, das sich zugleich als den ewigen Möglichkeitsgrund der Welt weiß und will*" (Gr. d. Relig. S. 34 ff.). Vgl. Ewigkeit, Gott, Welt, Potenzen, Ternar.

Schottische Schule heißt die von schottischen Philosophen begründete Richtung, welche als Reaction gegen den Subjectivismus Humes die Existenz selbstevidenter Wahrheiten (s. d.) des *„Common sense*" (s. d.) lehrte und die Realität der Außenwelt als gewiß betrachtet. Hauptvertreter sind: REID, DUGALD STEWART, OSWALD, BEATTIE, später TH. BROWN, W. HAMILTON, Mc COSH (The Scottish Philos. 1874; The Realistic Philos. 1887), N. PORTER (The Human Intellect, 1868), teilweise auch TH. C. UPHAM, F. WAYLAND u. a. Vgl. Rationalismus, Erkenntnis, Glaube, Object, Wahrnehmung.

Schwachsinn s. Imbecillität.

Schwankung: periodische Bewegung um einen Punkt. So spricht man von Schwankungen der Aufmerksamkeit (vgl. JODL, Psychol. S. 510; KREIBIG, Die Aufmerks. S. 31 f.). — Von *„Schwankungen*" (im physiologischen Sinne) im *„System C*" (s. d.), *„Änderungen der Systemruhe*" spricht R. AVENARIUS (Krit. d. rein. Erfahr. I, 72 ff.).

Schwärmerei ist ein Schwelgen in Phantasiebildern und ein gefühlsmäßiges Bestimmtwerden durch solche Gebilde. Sie ist nach KANT ein Wahn, über alle Grenzen der Sinnlichkeit hinaus etwas sehen zu wollen (Krit. d. Urt. §. 29; vgl. Krit. d. pr. Vern. 1. Tl., 1. Bd., 3. Hptst.). MAASS erklärt: *„Schwärmerei ist der Zustand, worin dunkle Vorstellungen in der Seele herrschen.*" *„Wer seine Moral bloß auf dunkle und höchst verworrene Ansprüche des moralischen Sinnes baut . . ., der hat eine schwärmerische Moral*" (Üb. d. Einb. S. 257). Vgl. Enthusiasmus, Ekstase.

Schwebungen s. Gehörssinn (WUNDT).

Schwelle des Bewußtseins, ein bildlicher Ausdruck für das Moment des Ebenmerklich-Werdens einer psychischen Erregung. Der Ausdruck stammt von HERBART. *„So wie man gewohnt ist, vom Eintritt der Vorstellungen ins Bewußtsein zu reden, so nenne ich Schwelle des Bewußtseins diejenige Grenze, welche eine Vorstellung scheint zu überschreiten, indem sie aus dem völlig gehemmten Zustande zu einem Grade des wirklichen Vorstellens übergeht*" (Psychol. als Wissensch. I, § 47). Eine Vorstellung ist *„unter der Schwelle*", wenn sie nicht actuell zu werden vermag (ib.). *„An der Schwelle des Bewußtseins*" ist sie, *„wenn sie aus einem Zustande völliger Hemmung soeben sich erhebt*" (Lehrb. zur Psychol.[3], S. 18). Das ist die *„statische Schwelle*". Die *„mechanische Schwelle*" bezeichnet die Wirksamkeit von Vorstellungen, die aus dem Bewußtsein verdrängt sind (l. c. S. 19 f.). *„Schwellenwert*" ist der Wert einer Vorstellung, bei welchem sie gerade auf die Schwelle herabgedrückt wird (Psychol. als Wissensch. § 47 ff.) — Nach FECHNER beruht die Tatsache der *„Schwelle*" darauf, *„daß die Empfindung nicht bei einem Nullwerte, sondern endlichen Werte des Reizes ihren Nullwert hat, von wo an sie mit steigendem Reizwerte erst merkliche Werte anzunehmen beginnt*" (Elem. d. Psychophys. II, 14; vgl. I, 238). *„Empfindungsschwelle*" bezeichnet die Werte, welche erreicht werden müssen, damit die charakteristische Empfindung merklich wird (l. c. II, 208). Bei höherer Organisation ist die Bewußtseinsschwelle tiefer als bei niedrigerer.

Der Schwellenbegriff hat auch metaphysische Bedeutung (s. Bewußtsein). So auch nach K. LASSWITZ. Nach ihm ist das Gesetz der Schwelle der Ausdruck *„dafür, daß wir endliche Geister sind, die dem Allgemeinbewußtsein gegenüber nur Bruchstücke erleben“* (Wirkl. S. 138). WUNDT erklärt: *„Der Übergang irgend eines psychischen Vorgangs in den unbewußten Zustand . . . wird das Sinken unter die Schwelle des Bewußtseins, das Entstehen eines Vorgangs die Erhebung über die Schwelle des Bewußtseins genannt“* (Gr. d. Psychol.[5], S. 249 f.). *„Reizschwelle“* ist *„die untere Grenze, diesseits welcher die Reizbewegung zu schwach ist, um eine merkliche Empfindung zu verursachen“* (Grdz. d. phys. Psychol. I, 341). Vgl. EBBINGHAUS, Gr. d. Psychol. I, 489 ff. — Vgl. Reizschwelle, Unterschiedsschwelle, Webersches Gesetz.

Schwere ist eine allgemeine Eigenschaft der Körper, beruht auf der Gravitationskraft, die ein Specialfall der gegenseitigen Anziehung der Körper ist. Nach CAMPANELLA beruht die Schwere auf einer *„propensio“* der Dinge zu ihrem *„proprium bonum“*, auf einem Streben zu verwandten Körpern hin oder von entgegengesetzten Körpern weg (Univ. philos. II, sct. 3, 5). Die neue Theorie der Schwere begründet NEWTON. *„Oritur utique haec vis a causa aliqua, quae penetrat ad usque centra solis et planetarum, sine virtutis diminutione“* (Nat. philos.) Auf die Bewegung eines Fluidums führt die Schwere LEIBNIZ zurück (5. Br. a. Clarke). SCHELLING, STEFFENS, ESCHENMAYER, HEGEL, SCHOPENHAUER u. a. bestimmen die Schwere metaphysisch. — Nach OSTWALD ist die Schwereenergie eine Art der Distanzenergie (Vorles. üb. Naturphilos.[2], S. 194).

Schwindel (vertigo) ist ein psychischer Zustand, der durch verschiedene Ursachen (Drehung, Narkose u. a., Reizfülle, die nicht einheitlich zu bewältigen ist) ausgelöst wird. Der Schwindel ist das Bewußtsein der Unfähigkeit der einheitlichen, festen Coordination von Bewegungen, Bewegungsempfindungen. Das Phänomen des (Dreh-) Schwindels wird oft dem *„statischen Sinne“* (s. d.) zugeschrieben. WUNDT bemerkt: *„Die Schwindelerscheinungen, die infolge schneller Drehungen des Kopfes eintreten, entspringen höchst wahrscheinlich aus den durch die heftigen Bewegungen der Labyrinthflüssigkeit verursachten Empfindungen“* (Gr. d. Psychol.[5], S. 137; vgl. KÜLPE, Gr. d. Psychol. S. 155, 157; MACH, Grundlin. d. Lehre von d. Bewegungsempfind., 1875; LOTZE, Med. Psychol. S. 443 ff.

Scientia generalis (LEIBNIZ) s. Ars.

Scotisten heißen die Anhänger des DUNS SCOTUS.

Second état: zweiter Zustand der Persönlichkeit, des Ich bei Spaltungen des Selbstbewußtseins. Vgl. Doppel-Ich.

Seele (ψυχή, anima), ursprünglich der Lebenshauch, der im letzten Atemzug den Sterbenden zu verlassen scheint, das Princip des Lebens und Empfindens, das man (auf Grund der Deutung der Phänomene des Traumes, der Ekstase u. s. w.) sowie infolge der allgemeinen Vergegenständlichungstendenz des Denkens als ein selbständiges, vom Leibe trennbares Wesen (von feinstem Stoffe) auffaßt; allmählich erst entwickelt sich der primitive, animistische Seelenbegriff zu dem Begriff einer immateriellen Substanz oder auch zu dem eines bestimmten, feinen Körpers (Materialismus) oder zu dem des Lebens- und Empfindungsprincips schlechthin. Empirisch ist *„Seele“* jetzt nur ein Name

für den einheitlichen Inbegriff des psychischen Lebens, für das Bewußtsein selbst. Ein Wesen hat eine Seele, ist beseelt heißt, es ist fähig, zu empfinden, zu fühlen, zu wollen u. s. w. Die Seele ist demnach nicht ein vom Leibe verschiedenes, getrennt existierendes, substantielles Wesen, sie ist auch nicht ein materielles Ding, sondern ein Wesen ist Seele, sofern es Leben und Bewußtsein hat, es ist Körper, sofern es als im Raume ausgedehnt, als undurchdringlich u. s. w. erscheint. „*Seele*" und „*Leib*" sind nicht zwei Dinge, doch sind sie auch nicht eins, sondern sie sind Namen, Begriffe für zwei Daseins- oder Erscheinungsweisen, besser für zwei Betrachtungsweisen einer Wirklichkeit. Diese ist Seele (seelisch) vom Standpunkt der unmittelbaren (inneren), sie ist Körper vom Standpunkt der mittelbaren, abstract-naturwissenschaftlichen Erkenntnis. Die Seele kann als das „*Innensein*", „*Für-sich-sein*" eines Wesens bezeichnet werden. Ist nun auch dieses Innensein kein Ding, keine Substanz, besteht seine Wirklichkeit in seiner Wirksamkeit, in der Actualität des Bewußtseins selbst, so ist es doch nicht bloß ein „*Bündel*" von Einzelzuständen, sondern einheitlicher Zusammenhang, einheitliches Subject und insofern doch substantiell, besser übersubstantiell, ein sich selbst permanent in seinen Acten setzendes Wirken. Metaphysisch ist die Seele das reine Subject, die Ichheit, deren qualitativer Charakter ein sich selbst (in einem Organismus) objectivierender, constanter Wille (s. d.) ist. Zwischen Seele und Leib besteht (empirisch) ein „*Parallelismus*" (s. d.).

Der Dualismus (s. d.) lehrt die Gesondertheit, Verschiedenheit von Seele und Leib; er betrachtet die beiden als zwei Substanzen oder zwei Arten von Vorgängen. Die Seele gilt hier bald als eine vom Leibe qualitativ, bald als eine nur existentiell verschiedene analoge Wesenheit. Der Monismus (s. d.) betrachtet entweder die Seele als das An-sich der Dinge, als deren Erscheinung den Körper (Spiritualismus, s. d.), oder die Seele als bloße Erscheinung, Function des Körpers, der oft selbst als die Seele bezeichnet wird (Materialismus, s. d.) oder es sind ihm Seele und Körper zwei Erscheinungen, Daseinsweisen eines Wesens (Identitätslehre, s. d.). Vom Standpunkt der Substantialitätstheorie ist die Seele eine Substanz (s. d.), von dem der Actualitätstheorie ist sie der Inbegriff psychischer Processe selbst. Die Seele wird ferner als einfach oder sie wird als zusammengesetzt gedacht. Betreffs des „*Sitzes*" der „*Seele*" s. Seelensitz.

Zur Etymologie des Wortes Seele vgl. PLATO, Cratyl. 400 A; ARISTOTELES, De an. I 2, 405 b 28; ADELUNG, GRIMM; CARUS, Gesch. d. Psychol. S. 103 ff.; VOLKMANN, Lehrb. d. Psychol. I[4], 71; K. K. KRESTOFF, Lotzes met. Seelenbegr. 1890, S. 25.

Die Upanishads bezeichnen die individuelle Seele als „*jîva âtman*" und unterscheiden davon die Weltseele (s. d.). Der Buddhismus unterscheidet die Lebenskraft („*akegerun*") und die geistige Seele (erkin sunesun) (vgl. Bastian, Psychol. d. Buddhism. S. 34 ff.). Ähnlich die Bibel, in welcher „*nephesch*" das im Blute befindliche Lebensprincip ist (IV. Mos. 6, 6), im Unterschiede vom „*ruach*" oder „*neschamâ*". Die altgriechische Anschauung von der Seele findet sich bei HOMER dargestellt. Darüber bemerkt VOLKMANN (Lehrb. d. Psychol. I[4], 56): „*Die Homerische Psyche ist nur die personificierte Lebenskraft: ein ätherischer Leib im materiellen Leibe, von diesem abtrennbar und dann als εἴδωλον gleichsam als Schattenbild, als Rauchsäule oder Traumgestalt des früheren Menschen fortbestehend*" (Od. X, 495, XI, 222; Il. XXIII, 100). „*Der eigentliche*

wirkliche Mensch, der αὐτός, ist der Leib" (Il. I, 4), „*ihm steht die Psyche gegenüber, als das, weil belebende, dem Tode unzugängliche Princip*" (Il. XXIII, 65). „*Das eigentliche, wenn auch materialistisch gefaßte Princip des Seelenlebens ist bei Homer der θυμός . . ., dem freilich nicht mehr die bloße Empfindung und Bewegung, sondern auch alles, was der Empfindung nachfolgt und der Bewegung vorangeht: Überlegung, Erkenntnis, Gefühl und Begierde, beigelegt wird. Auch er verläßt nach Homerischer Anschauung, ohne mit der ψυχή identisch zu sein, im Tode den Leib; nach der Darstellung der Nekyia hingegen hört er, während die Psyche den Gebeinen enteilt, mit den Functionen des Lebens auf*" (Od. XI, 220 ff.). „*Das Organ und die somatische Vorbedingung des θυμός sind die φρένες, die daher tropisch statt des θυμός selbst gesetzt und überall angenommen werden, wo der θυμός selbst zum Vorschein kommen soll*" (Il. XI, 245, XVIII, 419; Od. VII, 556).

Als Princip der Empfindung und Bewegung bestimmen die älteren griechischen Naturphilosophen die Seele (vgl. Aristot., De an. I 2, 405b 11). So THALES, der die Seele als *κινητικόν* auffaßt; der Magnet hat eine Seele, weil er das Eisen bewegt (Arist., De an. I 2, 405a 19; vgl. Stob. Ecl. I, 794). Nach HIPPON ist die Seele Wasser, Feuchtes (Arist., De an. I 2, 405b 2; Stob. Ecl. I, 798). Nach ANAXIMENES ist sie Luft, *ἀὴρ οὖσα συγκρατεῖ ἡμᾶς* (Plut., Ep. I, 3, Dox. 278). So lehrt auch DIOGENES VON APOLLONIA. Die Seele ist Luft als die feinste Substanz, die zu bewegen und zu erkennen vermag (Arist., De an. I 2, 405a 21 squ.). — Als Harmonie (s. d.) des Leibes bestimmen die Pythagoreer die Seele: *ἁρμονίαν γάρ τινα αὐτὴν λέγουσι· καὶ γὰρ τὴν ἁρμονίαν κρᾶσιν καὶ σύνθεσιν ἐναντίων εἶναι, καὶ τὸ σῶμα συγκεῖσθαι ἐξ ἐναντίων* (Arist., De an. I 4, 407b 27 squ.; Polit. VIII 5, 1340b 18). Nach einigen Pythagoreern sind die Sonnenstäubchen oder das sie Bewegende die Seele: *ἔφασαν γάρ τινες αὐτῶν ψυχὴν εἶναι τὰ ἐν τῷ ἀέρι ξύσματα, οἱ δὲ τὸ ταῦτα κινοῦν* (Arist., De an. I 2, 404a 18 squ.). Auch als *ἀπόσπασμα αἰθέρος καὶ τοῦ θερμοῦ. καὶ τοῦ ψυχροῦ* wird die Seele bezeichnet (Diog. L. VIII, 1, 38). Nach ALKMAEON ist die Seele eine sich selbst bewegende Zahl (*ἀριθμὸν αὐτὸν κινοῦντα*, Stob. Ecl. I, 794), die ihren Sitz im Gehirn hat (Theophr., De sens. 25 squ.; Plut., Plac. IV, 16 squ.; vgl. Arist., De an. I 2, 405a 30 squ.; Stob. Ecl. I, 796). Nach HERAKLIDES kommt die Seele vom Äther herab (Stob. Ecl. I, 796, 904). — Als feinste (unkörperliche) Materie, als Teil des Urfeuers bestimmt die Seele HERAKLIT (Mull., Fragm. I, 74). Er bezeichnet sie als *τὴν ἀναθυμίασιν, ἐξ ἧς τἆλλα συνίστησιν* (Arist., De an. I 2, 405a 25 squ.). Nach XENOPHANES ist die Seele ein *πνεῦμα* (Diog. L. IX 2, 19). DEMOKRIT lehrt die Existenz von Seelenatomen, feinsten, beweglichen, runden Atomen, die sich zwischen den Körperatomen im Organismus befinden: *τούτων (στοιχείων) δὲ τὰ σφαιροειδῆ ψυχήν, διὰ τὸ μάλιστα διὰ παντὸς δύνασθαι διαδύνειν τοὺς τοιούτους ῥυσμοὺς καὶ κινεῖν τὰ λοιπὰ κινούμενα καὶ αὐτά, ὑπολαμβάνοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τὸ παρέχον τοῖς ζῴοις τὴν κίνησιν· διὸ καὶ τοῦ ζῆν ὅρον εἶναι τὴν ἀναπνοήν* (Arist., De an. I 2, 404a 1 squ.); *κινουμένας γάρ φησι τὰς ἀδιαιρέτους σφαίρας διὰ τὸ πεφυκέναι μηδέποτε μένειν συνεφέλκειν καὶ κινεῖν τὸ σῶμα πᾶν* (l. c. I 3. 406b 15 squ.). — Den Actualitätsstandpunkt soll schon PROTAGORAS ausgesprochen haben: *ἔλεγέ τε μηδὲν εἶναι ψυχὴν παρὰ τὰς αἰσθήσεις* (Diog. L. IX, 51).

SOKRATES unterscheidet Seele und Leib principiell (vgl. Xenoph., Memor. I, 4). So auch PLATO. Nach ihm ist die Seele unkörperlich, unbewegt, aber

sich selbst und damit ihren Leib bewegend (*αὐτοκίνητον*), sie ist ein Mittleres zwischen dem Teillosen (den Ideen, s. d.) und dem Teilbaren (Theaet. 35 A; Phaed. 245). Auf Erden ist die (schon präexistentiale) Seele an den Leib als ihren Kerker gefesselt (Cratyl. 400; Phaedr. 247 C, 250; Gorg. 493). Der Leib ist *σῆμα ψυχῆς*, das Fahrzeug (*ὄχημα*) der Seele, das sie wie ein Steuermann lenkt (Tim. 41 E). Der Mensch besteht aus Seele und Leib (Phaedr. 246 D), wobei die Seele das Lebensprincip ist: *αἴτιόν ἐστι τοῦ ζῆν αὐτῷ, τὴν τοῦ ἀναπνεῖν δύναμιν παρέχον καὶ ἀναψῦχον, ἅμα δὲ ἐκλείποντος τοῦ ἀναψύχοντος τὸ σῶμα ἀπόλλυταί τε καὶ τελευτᾷ* (Cratyl. 399 D). Die Teile, Formen (*εἴδη*) der Seele sind das *λογιστικόν* (*νοητικόν, θεῖον*) im Haupte, das *θυμοειδές* in der Brust, das *ἐπιθυμητικόν* im Unterleib (Rep. 435 B, 441 E; Tim. 77 B). — Nach Speusippus ist die Seele die durch die Zahl harmonisch gestaltete Ausdehnung (Stob. Ecl. I 41, 862; Plut., De an. procr. 22). Nach Xenokrates ist die Seele die sich selbst bewegende Zahl: *ἀριθμὸς ὑφ' ἑαυτοῦ κινούμενος* (Plut., De an. procr. 1; Stob. Ecl. I, 862; Arist., De an. I 4, 408 b 32).

Nach Aristoteles ist die Seele das den Leib zu einem Lebendigen Machende (vgl. Siebeck, Aristoteles S. 70), „*die stetig vorhandene Möglichkeit*“ der Lebensfunctionen des Leibes, die „*Functionsverwirklichung eines organischen Körpers*“ (ib.). Sie ist das *ᾧ ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα καὶ διανοούμεθα πρώτως* (De an. II 1, 414 a 12 squ.), *τοῦ ζῶντος σώματος αἰτία καὶ ἀρχή* (l. c. II 4, 415 b 8); *δοκεῖ γὰρ τοὐναντίον μᾶλλον ἡ ψυχὴ τὸ σῶμα συνέχειν· ἐξελθούσης γοῦν διαπνεῖται καὶ σήπεται* (l. c. I 5, 411 b 8). Die Seele ist Form (s. d.), Energie (s. d.), Entelechie (s. d.), sich selbst verwirklichende, entwickelnde, vollendende, geistig-teleologisch gestaltende Actualität des Organismus: *ἡ ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος· τοιοῦτο δέ, ὃ ἂν ᾖ ὀργανικόν* (De an. II 1, 412 a 27 squ.); *εἰ γὰρ ἦν ὁ ὀφθαλμὸς ζῷον, ψυχὴ ἂν ἦν αὐτοῦ ἡ ὄψις· αὕτη γὰρ οὐσία ὀφθαλμοῦ ἡ κατὰ τὸν λόγον· ὁ δ' ὀφθαλμὸς ὕλη ὄψεως, ἧς ἀπολειπούσης οὐκέτ' ὀφθαλμός* (l. c. II 1, 412 b 10 squ.). Die Seele ist nicht ein Wesen, das vom lebenden Organismus getrennt existiert, da sie die psychische Kraft desselben ist (l. c. II 1, 413 a 4 squ.). Die Seele kommt als vegetative Seele (*θρεπτικόν*) auch schon den Pflanzen zu (l. c. II 2, 413 b squ.). Die Tierseele ist zugleich begehrend (*ὀρεκτικόν*), empfindend (*αἰσθητικόν*), bewegend (*κινητικὸν κατὰ τόπον*) (l. c. II 2, 414 a 30 squ.). Im Menschen kommt dazu noch das *διανοητικόν*, der Geist (s. d.), welcher vom Leibe trennbar, unsterblich (s. d.) ist, eine „*andere Art Seele*“ (*ψυχῆς γένος ἕτερον*, l. c. II 2, 413 b 26). Von den Peripatetikern (s. d.) bemerkt Eudemus, *ψυχῆς ἔργον τὸ ζῆν ποιεῖν* (Eth. Eud. 1219 a 28). Strato faßt die Betätigungen der Seele als „*Bewegungen*“ auf: *τὴν ψυχὴν ὁμολογεῖ κινεῖσθαι οὐ μόνον τὴν ἄλογον, ἀλλὰ καὶ τὴν λογικήν, κινήσεις λέγων εἶναι τὰς ἐνεργείας τῆς ψυχῆς* (Simpl. ad Phys. f. 225). — Nach Dikaearch ist die Seele nur eine Harmonie der vier Elemente (*ἁρμονίαν τῶν τεττάρων στοιχείων*, Stob. Ecl. I, 796; Plut., Plac. IV, 2). „*Nihil esse omnino animum, et hoc esse nomen totum inane, frustraque et animalia et animantes appellari; neque in homine inesse animum vel animam, nec in bestia, vimque omnem eam, qua vel agamus quid, vel sentiamus, in omnibus corporibus vivis aequabiliter esse fusum, nec separabilem a corpore esse, quippe quae nulla sit, nec sit quidquam, nisi corpus unum et simplex, ita figuratum, ut temperatione naturae vigeat et sentiat*“ (Cicero, Tusc. disp. I, 10, 21). Nach Aristoxenus ist die Seele eine „*Stimmung*“ des Leibes. „*Aristoxenus . . . ipsius corporis intentionem; velut in cantu et fidibus, quae harmonia*

dicitur, sic ex corporis totius natura et figura varios motus cieri; tanquam in cantu sonos“ (Cic., Tusc. disp. I, 10, 20). Nach KRITOLAUS ist die Seele die „*quinta essentia*“ (s. d.), welche den Leib zusammenhält (Tertull., De an. 5).

Die Stoiker betrachten die menschliche Seele als Teil, Ausfluß der (stofflich gedachten) Weltseele (s. d.). Sie ist *τὸ συμφυὲς ἡμῖν πνεῦμα* (Diog. L. VII, 156), *πνεῦμα σύμφυτον ἡμῖν συνεχὲς παντὶ τῷ σώματι διῆκον* (Galen, Hipp. et Plat. plac. ed. K. V, 287), ätherisches Feuer (Cicer., De nat. deor. III, 14, 36; Tusc. disp. I, 9, 19). Im Menschen ist das *πνεῦμα* (s. d.) zu einer *συνεκτικὴ δύναμις* verdichtet (vgl. Diog. L. VII 1, 138b, 156). Sie ist ein *πνεῦμα ἔνθερμον — τούτῳ γὰρ ἡμᾶς εἶναι ἐμπνόους καὶ ὑπὸ τούτου κινεῖσθαι* (l. c. 157); *διὰ τὴν ψυχὴν γίνεται τὸ ζῆν* (Stob. Ecl. I, 336). Man sieht in der Seele *ἀραιότερον πνεῦμα τῆς φύσεως καὶ λεπτομερέστερον* (Plut., Stoic. rep. 41, 2). Sie ist *φύσις προσειληφυῖα φαντασίαν καὶ ὁρμήν* (Phil. Leg. Alleg. 1, 1). Die Seele ist stofflich, denn nur Stoffliches kann wirken und leiden (Cicer., Acad. I, 39; Senec., Ep. 106, 3; Nemes., De nat. hom. 2). Sie besteht aus acht Teilen (s. Seelenvermögen). CICERO nennt die Seele „*incorpoream naturam, omnisque concretionis ac materiae expertem*“ (Acad. IV, 39). Auch SENECA (Ep. 65, 22; 92, 13) und EPIKTET (Diss. I, 3, 3) bringen Seele und Leib in einen gewissen Gegensatz. — Streng materialistisch lehren die Epikureer. Die Seele ist luftartig, besteht aus feinsten Atomen; sie ist *σῶμα λεπτομερές, παρ' ὅλον τὸ ἄθροισμα παρεσπαρμένον* (Diog. L. X, 63 squ.); *ἐξ ἀτόμων αὐτὴν συγκεῖσθαι λειοτάτων καὶ στρογγυλωτάτων, πολλῷ τινι διαφερουσῶν τῶν τοῦ πυρός* (l. c. X, 66). Die Seele ist *κρᾶμα ἐκ τεττάρων, ἐκ ποιοῦ πυρώδους, ἐκ ποιοῦ ἀερώδους, ἐκ ποιοῦ πνευματικοῦ, ἐκ τετάρτου τινὸς ἀκατονομάστου* (Plut., Plac. IV, 3). Die materielle Natur der Seele betont LUCREZ (De rer. nat. III, 161 squ.).

Seele und Geist (s. d.) unterscheiden PLUTARCH, PHILO u. a. Nach PLOTIN ist die menschliche Seele ein Sprößling der Weltseele (s. d.) (Enn. IV, 3, 4 squ.), eine Emanation (s. d.) des *νοῦς* (s. Geist). Sie ist weder Körper, noch Harmonie, noch Entelechie, ist immaterielle Substanz (l. c. IV, 2, 1). Sie ist in sich ganz und ungeteilt, nur hinsichtlich des Leibes geteilt (l. c. IV, 2, 1), ist eine Einheit (l. c. IV, 9, 2 squ.). Sie umfaßt den ganzen Körper, durchdringt ihn, ist nicht in ihm (l. c. IV, 3, 9). Sie ist vom Leibe trennbar (l. c. IV, 3, 20). Der Körper ist in der Seele, ist ihr Organ (l. c. IV, 3, 22 squ.). Aus ihr emaniert das Körperliche (l. c. III, 7, 10). Die Seele ist in allem eine (*μία*) (l. c. IV, 9, 2 squ.). PORPHYR definiert die Seele als *οὐσία ἀμεγέθης ἀΰλος, ἄφθαρτος, ἐν ζωῇ παρ' ἑαυτῆς ἐχούσῃ τὸ ζῆν κεκτημένη τὸ εἶναι* (Stob. Ecl. I, 818). PROKLUS erklärt: *πᾶσα ψυχὴ μέση τῶν ἀμερίστων ἐστὶ καὶ τῶν περὶ τὰ σώματα μεριστῶν* (Inst. theol. 190). Sie ist unkörperlich: *πᾶν τὸ πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρεπτικὸν ἀσώματόν ἐστιν* (l. c. 15). — Nach NUMENIUS hat der Mensch zwei Seelen, eine vernünftige (*λογικήν*) und eine vernunftlose (*ἄλογον*). Nach NEMESIUS ist die Seele *οὐσία αὐτοτελὴς ἀσώματος* (*Περὶ φύσ.* 98; vgl. II, 96). Sie ist ganz in jedem Teile ihres Leibes (l. c. III).

Als denkende und belebende Kraft bestimmt die Seele BASILIUS (Const. monast. II, 2). Die Manichäer (s. d.) nehmen zwei Seelen im Menschen an, eine Lichtseele und eine Leibesseele (August., De duab. an. 1, 12). — Als feinen Stoff betrachtet die Seele TERTULLIAN, als *corpus sui generis in sua effigie*“ (Adv. Prax.). Sie ist ein Pneuma (s. d.), weil sie als „*flatus*“ atmet (De an. 10 squ., 18). Tertullian nennt sie „*Dei flatu natam, immortalem, corporalem, effigiatam*“ (De an. 8, 9), „*flatus Dei*“, „*vapor spiritus*“ (l. c. 4, 27);

sie ist ein abgeschwächter göttlicher Geist (Apol. 21), eine Substanz in abgeleiteter Weise (Adv. Prax. 7), ausgedehnt (De an. 7), mit Organen versehen (l. c. 37). Stofflich ist die Seele auch nach ARNOBIUS (Adv. gent. II, 30). Nach LACTANTIUS ist die Seele licht- und feuerartig, sie durchdringt den Leib (Inst. VII, 12 squ.). Nach ORIGENES ist sie ein Lebensgeist (De princ. I, 1, 7; II, 8, 1; III, 4, 1), „*substantia φανταστική et ὁρμητική*" (l. c. II, 8, 1). — Nach GREGOR VON NYSSA ist die Seele eine einfache, immaterielle Substanz, *ἁπλῆ καὶ ἀσύνθετος φύσις; οὐσία ζῶσα, νοερά, οὐσία αὐτοτελὴς ἀσώματος* (De an. et resurr. p. 98 ff.; ed. Oehler, 1859, I, p. 18). Die Seele durchdringt den ganzen Leib dynamisch, der Leib ist in ihr (De opif hom. 11 squ.). Als eine immaterielle Substanz („*substantia spiritualis*") bestimmt die Seele AUGUSTINUS (De trin. XI, 1; X, 10, 15; De quant. an. 2, 3; De ver. rel. 10, 18). Sie ist „*rationis particeps, regendo corpori accommodata*" (De quant. an. 13), „*simplex*", „*incorporea*", weil sie Unkörperliches erkennt (l. c. 14), einheitlich („*in singulis tota operatur,*" l. c. 19), „*indissolubilis*" (l. c. 24) durch den ganzen Leib verbreitet „*per totum corpus, quod anima non locali diffusione sed quadam intentione vitali porrigitur*" (Ep. 166; De an. IV, 21). Sie gestaltet den Leib zum Leib (De imm. an. 15: „*Tradit speciem anima corpori, ut sit corpus in quantum est*"). Durch innere Erfahrung wird die Seele als Subject der psychischen Tätigkeit erfaßt (De trin. X, 15 squ.). Nach CLAUDIANUS MAMERTINUS ist die Seele eine immaterielle Substanz, welche den Körper umfaßt und zusammenhält; sie ist „*tota in corpore*" (De stat. an. III, 2a; II, 7; I, 15, 18, 21, 24). ALCUIN bestimmt: „*Anima seu animus est spiritus intellectualis, rationalis, semper in motu, semper vivens, bonae malaeque voluntatis capax*" (De an. rat. ad Eulal. virg. 10). SCOTUS ERIUGENA definiert: „*Anima est simplex natura et individua*" (De div. nat. II, 23). Die Seele ist sich selbst denkende Substanz (l. c. I, 10). Die Seele durchdringt den Körper. „*Cum totum sui corporis organum penetrat, ab eo tamen concludi non valet*" (l. c. IV, 11). „*Anima . . . incorporales qualitates in unum conglutinante et quasi quoddam subiectum ipsis qualitatibus ex quantitate sumente et supponente corpus sibi creat*" (l. c. II, 24). Die Seele ist „*una*" in allen ihren Operationen (l. c. IV, 5). Der Leib ist „*imago quaedam animi*" (l. c. IV, 11).

Bei den Motakallimûn sind zwei Ansichten vertreten: „*Quidam dicunt, animam esse compositam ex multis subtilissimis substantiis accidens quoddam habentibus, quae uniantur et coniungantur et animata fiant.*" „*Quidam statuunt, animam esse accidens existens in uno aliquo atomorum eorum, e quibus homo verbi gratia compositus est*" (Maimon., Doct. perplex. I, 73). Nach AL-KINDI ist die Seele eine einfache Substanz. Aristotelisch definiert AVICENNA die Seele als „*perfectio prima corporis naturalis instrumentalis, habentis opera vitae*" (De natural. 6). Die Seele ist Princip der Bewegung, „*forma essentialis*", „*actus primus corporis naturalis organici*" (De an. 1 squ.). Die „*anima rationalis*" ist Substanz (l. c. 9), „*simplex absolute et a materia separata*" (De Almah. 7). Als Form, Entelechie des Organismus bestimmt die Seele auch AVERROES (Epit. met. 4, p. 150). Eine allgemeine Seele ist in allen, „*et anima quidem Socratis et Platonis sunt eadem aliquo modo et multae aliquo modo*" (Destruct. destruct. I, 1). — Nach der KABBALÂ besteht der Mensch aus dem vernünftigen Geiste (neschomo), aus der Seele (ruach) und dem Lebensprincip (nephesch) (vgl. Franck, La cab. p. 232 f.). Nach SAADJA ist die Seele eine von Gott geschaffene Substanz (Emunoth VI, 2). Nach ISAAK VON STELLA ist die Seele

unkörperlich, aber nicht ohne Leib möglich (vgl. Siebeck, G. d. Psych. I 2, 414). Nach MAIMONIDES ist die menschliche Seele eine substantiale Form.

Nach ALEXANDER VON HALES ist die Seele *„forma substantialis"*, einfach, unteilbar (Sum. th. II, 90, 2; 62, 1). Als *„perfectio"* bestimmt die Seele WILHELM VON AUVERGNE (De an. 1, 1). Eine einfache, geistige Substanz *(„incorporea natura")* ist sie nach HUGO VON ST. VICTOR; sie ist *„intelligibile, quod ipsum quidem solo percipitur intellectu"* (Erud. didasc. II, 3, 4). Immateriell ist die Seele nach BERNHARD VON CLAIRVAUX (Serm. de divers. 45, 1). Sie ist Lebensprincip, im Leibe ganz gegenwärtig (l. c. 84, 1). ALBERTUS MAGNUS erklärt: *„Anima est substantia incorporea"* (Sum. th. II, 68). Die Seele ist einfach (l. c. 70, 1), unausgedehnt (l. c. 2, 5), Substanz (l. c. II, 69, 1), *„perfectio corporis"* (l. c. II, 72, 4), *„actus corporis"* (Sum. de creat. II, 4, 1), *„tota in toto"* (Sum. th. II, 77, 4), *„principium et causa huiusmodi vitae, physici sc. corporis organici"*, *„endelechia physici corporis organici potentia vitam habentis"* (l. c. II, 69, 2); *„manet separata post mortem"* (l. c. II, 77, 5). Ähnlich lehrt THOMAS: *„Anima cum sit principium vitae in his, quae apud nos vivunt, impossibile est ipsam esse corpus, sed corporis actum"* (Sum. th. I, 75, 1). *„Anima humana, cum sit omnium corporum cognoscitiva, est incorporea et subsistens"* (l. c. I, 75, 2). *„Cum anima sit forma per se subsistens, expers omnis contrarietatis, non est corruptibilis per se nec per accidens"* (l. c. I, 75, 6). Die Seele ist *„forma sive substantia simplex"* (Contr. gent. II, 65; 72). *„Ex animo et corpore constituitur in unoquoque nostrum duplex unitas naturae et persona"* (Sum. th. II. II, 2, 1). Die Seele ist ganz im Leibe (Sum. th. I, 76, 8). Zwischen Leib und Seele besteht *„naturalis unio"* (De pot. 5, 10). Nach BONAVENTURA ist die Seele eine unkörperliche Substanz (Breviloqu. II, 10). *„Facit Deus hominem ex naturis maxime distantibus . . . coniunctis in unam personam et naturam"* (ib.). Nach HEINRICH GÖTHALS ist die niedere Seele *„forma corporeïtatis"* (Quodlib. 4, 13). Nach DURAND VON ST. POURÇAIN ist die Seele eine reine Form, Formprincip des Leibes (1 dist. 3, 2, qu. 2). Nach DUNS SCOTUS ist die Seele *„forma essentialis"* des Menschen (De rer. princ. 9, 2, 2) neben der *„forma corporeïtatis"*. Leib und Seele verhalten sich zueinander wie Stoff und Form eines Wesens (ib.). Seele und Leib sind innig geeint (l. c. 9, 2, 3). Die Seele ist *„tota in toto corpore et in qualibet parte totius corporis"* (l. c. qu. 12). Als Form bestimmt die Seele auch WILHELM VON OCCAM (Quodl. 1, 10). — Nach ECKHART ist die Seele ein *„einfaltig"* (einfaches) Wesen, eine *„Form"* des Leibes (Deutsche Myst. II). Die Seele *„weiz sich selber niht"* (l. c. II, 5).

„Forma substantialis" ist die Seele nach ZABARELLA (De ment. hum. 6). Immaterielle Substanz ist sie nach SUAREZ (De an. I, 9, 8; vgl. I, 1, 1). MELANCHTHON erklärt: *„Anima rationalis est spiritus intelligens, qui est altera pars substantiae hominis, nec exstinguitur, cum a corpore decessit, sed immortalis est"* (De an. f. 11 b). Ähnlich CASMANN, nach welchem die Seele ist *„natura incorporea, quae per se etiam sursum substantialiterque subsistere potest"*, sie hat eine *„materia spiritualis"* (Psychol. anthr. I, 2, 23, 27), GOCLEN (Psychol. 18, 226). — Nach NICOLAUS CUSANUS ist die Seele ein geistiges Wesen (De coniect. II, 14), eine einfache Kraft (l. c. II, 16), Princip des Lebens, ganz in jedem Teile des Leibes (Idiot. III, 8). Unkörperlich, göttlicher Abstammung ist die Seele nach MARSILIUS FICINUS (Theol. Plat. VIII, 2). Ähnlich lehrt F. ZORZI (De harmon. mund.). — Nach AGRIPPA ist die Seele eine

substantielle Zahl (De occ. philos. III, 37). Nach TELESIUS ist die höhere Seele im Menschen eine Substanz, ein von Gott geschaffener Geist (De nat. rer. V, 177 ff.). Daneben gibt es noch einen „*spiritus*", einen Lebensgeist (l. c. V, 180 ff.). Nach CAMPANELLA ist die empfindende Seele ein „*spiritus*" im Nervensysteme (Univ. philos. I, 4, 3). Die geistige, vernünftige Seele ist einfach, eine Emanation Gottes (l. c. I, 5, 2). „*Triplici vivimus substantia. Corpore scilicet, spiritu et mente. Corpus est organum; spiritus vehiculum mentis; mens vero apex animae in horizonte habitans, quae spiritum et corpus item informat*" (Prodrom. p. 83). F. M. VAN HELMONT erklärt: „*Sicut corpus, videlicet hominis vel bestiae, nihil est aliud quam innumerabilis multitudo corporum simul in unum compactorum inque certum ordinem dispositorum; ita spirituum simul unitorum in hoc corpore, qui etiam suum habent ordinem atque regimen, ita ut unus sit primarius regens*" (Princ. philos. 6, 11). G. BRUNO erklärt: „*La sostanza spirituale è una cosa, un principio efficiente ed informativo d'a dentro*" (Spaccio, p. 112). Die Seele ist ganz im ganzen Körper, unteilbar (De tripl. min. p. 74). Nach VANINI ist die Seele ein „*spiritus*" (Nervengeist). L. VIVES erklärt, „*animam esse agens precipuum, habitans in corpore apto ad vitam*" (De an. I, 42). „*Anima in universo est corpore*" (l. c. p. 48).

F. BACON unterscheidet eine sinnliche und eine geistig-vernünftige Seele (De dign. IV, 3; Nov. Organ. II, 40). „*Anima . . . sensibilis sive brutorum, plane substantia corporea censenda est, a calore attenuata et facta invisibilis*" (De dign. IV, 3). HOBBES identificiert die Seele mit dem Gehirn (s. Materialismus). — Den strengen Dualismus (s. d.) zwischen Leib und Seele begründet DESCARTES. Seele und Leib sind „*substantiae incompletae*" (Resp. ad. obi. IV), die durch Gott geeint sind. Die Seele ist vom Körper vollständig verschieden, sie ist unstofflich, unausgedehnt, einfach, unvergänglich, denkendes Wesen (Med. VI), Geist (s. d.). Sie ist eine Substanz (s. d.) sui generis (Princ. philos. I, 53). „*Examinantes . . ., quinam simus nos, qui omnia, quae a nobis diversa sunt, supponimus falsa esse, perspicue videmus nullam extensionem, nec figuram, nec motum localem, nec quid simile, quod corpori sit tribuendum, ad naturam nostram pertinere, sed cogitationem solam*" (l. c. I, 8). Die Seele ist mit dem ganzen Körper geeint („*animam esse revera iunctam toti corpori*", Pass. an. I, 30), wirkt aber vorzugsweise von der Zirbeldrüse aus (s. Seelensitz). Die Seele ist durchaus einheitlich. „*Nobis enim non nisi una inest anima, quae in se nullam varietatem partium habet: eadem, quae sensitiva est, est etiam rationalis*" (l. c. I, 47). Seele und Leib stehen miteinander in Wechselwirkung (s. Influxus). Ähnlich lehrt REGIS (Syst. d. philos. I, 1690, p. 154 ff.) u. a. Nach MALEBRANCHE ist die Seele „*ce moi qui pense, qui sent, qui veut*" (Rech. I, 5; vgl. III, 2). Nach GASSENDI ist die tierische Seele „*corporea tenuissimum aliquod*" (Philos. op. synt. II, sct. III, 9). Die rationale Seele ist immateriell, unsterblich (l. c. sct. III, 17). Nach CHARRON ist die Seele eine feine, unsichtbare Substanz. H. MORE bestimmt den „*spiritus*" als „*substantiam indiscerpibilem, quae movere, penetrare, contrahere et dilatare se potest*" (Opp. II, 300). Die vernünftige Seele ist unsterblich.

Den Actualitätsstandpunkt vertritt SPINOZA. Die menschliche Seele ist keine Substanz, sondern der Modus (s. d.) eines Attributs (s. d.) der göttlichen Substanz (s. d.). Sie ist die „*idea corporis*", das dem Leibe correlate Bewußtsein desselben. „*Primum, quod actuale mentis humanae esse constituit, nihil aliud est, quam idea rei alicuius singularis actu existentis*" (Eth. II, prop. XI). „*Hinc sequitur mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei*" (l. c.

coroll.). „*Obiectum ideae humanam mentem constituentis est corpus, sive certus extensionis modus actu existens, et nihil aliud*“ (Eth. II, prop. XIII). „*Mens humana apta est ad plurima percipiendum, et eo aptior, quo eius corpus pluribus modis disponi potest*“ (l. c. II, prop. XIV). Die Seele ist nicht einfach. „*Idea, quae esse formale humanae mentis constituit, non est simplex, sed ex pluribus ideis composita*“ (l. c. II, prop. XV). Diese Idee ist „*idea corporis*“ (l. c. dem.). „*Mens enim humana est ipsa idea sive cognitio corporis humani, quae in Deo quidem est, quatenus alia rei singularis idea affectus consideratur*“ (l. c. II, prop. XIX, dem.). „*Mentis humanae datur etiam in Deo idea sive cognitio, quae in Deo eodem modo sequitur et ad Deum eodem modo refertur, ac idea sive cognitio corporis humani*“ (l. c. prop. XX). „*Haec mentis idea eodem modo unita est menti, ac ipsa mens unita est corpori*“ (l. c. prop. XXI). Seele und Leib sind ein Wesen, in zweifacher Weise gedacht (s. Identitätslehre). „*Ostendimus corporis ideam et corpus, hoc est mentem et corpus, unum et idem esse individuum, quod iam sub cogitationis, iam sub extensionis attributo concipitur. Quare mentis idea et ipsa mens una eademque est res, quae sub uno eodemque attributo, nempe cogitationis, concipitur*“ (l. c. schol.). — In anderer Weise vertritt den Actualitätsstandpunkt (s. d.) HUME. Nach ihm ist die Seele „*a bundle of conceptions in a perpetual flux and movement*“ (Treat. IV, sct. 2, 6). Die Seele ist keine immaterielle Substanz; es ist möglich, daß auch die Materie denken kann (Ess. on suic.).

Dies bemerkt schon LOCKE, nach welchem wir vom Wesen der Seele keinen festen Begriff haben (Ess. II, ch. 23, § 5). Die Existenz der Seele ist sicher (l. c. § 15; IV, ch. 3, § 6: ch. 9, § 3). Die Seele wird gedacht als eine denkende, wollende, handelnde Substanz (l. c. II, ch. 23, § 22). Als immaterielles, einfaches, substantielles Kraftwesen, als Monade (s. d.) bestimmt die Seele LEIBNIZ. Seelen sind jene Monaden, welche deutliche Vorstellungen und Erinnerung haben (Monadol. 19; Princ. de la nat. 4). Die menschliche Seele ist die oberste Monade eines Organismus niederer Monaden. Sie ist „*un automate spirituel*“ (Théod. 403), „*un petit monde, où les idées distinctes sont une représentation de Dieu et où les confuses sont une représentation de l'univers*“ (Nouv. Ess. II, ch. 1, § 1). Die Seele ist ein „*Spiegel des Alls*“, ist „*comme un monde à part, suffisant à lui même, indépendant de toute autre créature, exprimant l'univers*“, „*absolu*“ (Gerh. IV, 485 f.). Sie ist „*virtuellement infini*“ (l. c. S. 562 f.). Sie hat ein Streben nach stetiger Veränderung ihrer Perceptionen (Monadol. 15). Zwischen Seele und Leib besteht eine prästabilierte Harmonie (s. d.). Nach BERKELEY ist die Seele eine geistige Substanz als Trägerin der Ideen (Princ. CXXXV), das Denkende, Percipierende, also nicht selbst Idee, Vorstellung; wir haben von ihr kein Vorstellungsbild, nur einen Begriff (notion) (l. c. CXXXVIII, CXL). Sie ist, im Unterschiede vom Körper, rein activ. Andere Seelen erkennen wir nach Analogie der unsrigen (l. c. CXL f.).

PRIESTLEY identificiert Seele und Gehirn (Disqu. of matt. and spir. p. 57, 85). Nach HELVETIUS ist die Seele nur „*la faculté de sentir*“ (De l'homme II, 2), nach HOLBACH „*une qualité négative*“, von der man keine wahre Idee hat (Syst. de la nat. I, ch. 7, p. 91). Das Gehirn kann ganz wohl denken (l. c. p. 96, 100). Die intellectuellen Fähigkeiten sind Resultate der körperlichen Organisation (l. c. p. 102). Ähnlich LAMETTRIE (s. Materialismus). VOLTAIRE erklärt: „*Il n'y a point d'être réel appelé volonté, désir, mémoire, imagination, entendement, mouvement. Mais l'être réel appelé homme comprend, imagine, se souvient, désire, veut, se meut*“ (Princ. d'act. X, 131). „*Il y a pourtant un*

principe d'action dans l'homme. Oui; et il y en a partout. Mais ce principe peut-il être autre chose qu'un ressort, un premier mobile secret qui se développe par la volonté toujours agissante du premier principe aussi puissant que secret" (l. c. XI, 132). „*Nous sommes des machines produites, de tout temps les unes après les autres par l'Éternel géomètre*" (l. c. p. 134). — BONNET definiert die Seele als „*principe actif simple, un, immatériel — unie à un corps organisé*" (Ess. ch. 36), als „*substance qui a la capacité de penser*" (Ess. anal. IV, 20). Die Seele kennt sich nur in ihren Wirkungen, nicht an sich (l. c. préf. XXII, XXX). Ein einfaches, geistiges Wesen ist die Seele nach HUTCHESON (Synops. met. 1749) u. a.

Eine einfache, immaterielle Substanz ist die Seele nach CHR. WOLF. Seele ist jenes Wesen, „*welches sich seiner und anderer Wesen außer ihm bewußt ist*" (Vern. Ged. I, § 192). Da die Gedanken keinem zusammengesetzten Dinge eignen können, muß sie einfach sein, für sich bestehen (l. c. § 742 f.). „*Ens istud, quod in nobis sibi sui et aliarum rerum extra nos conscium est, anima dicitur*" (Psychol. empir. § 20). „*Anima est substantia simplex*" (Psychol. rational. § 51), „*differt a corpore*" (l. c. § 51), ist „*vi quadam praedita*" (l. c. § 53), „*continuo tendit ad mutationem status sui*" (l. c. § 56), „*sibi repraesentat hoc universum pro situ corporis organici in universo convenienter mutationibus, quae in organis sensoriis contingunt*" (l. c. § 62). — Nach RÜDIGER gibt es im Menschen mehrere Seelen (De sensu veri, prooem. § 8 squ.). Die Seele ist ausgedehnt (Phys. divin. I, 4; ähnlich LAMBERT, Briefwechs. I, 100, 114; TIEDEMANN, Unters. üb. d. Mensch. 1777/78). VON CREUZ hält die Seele für ein Mittleres zwischen einfacher und zusammengesetzter Substanz; sie hat Teile, aber nur eine Kraft, ist unteilbar (Vers. üb. d. Seele 1753). — Nach DE CROUSAZ ist die Seele eine einfache, geistige Substanz (De l'espr. hum.). Nach CRUSIUS ist sie „*eine Substanz, welche denken und wollen kann*" (Vernunftwahrh. § 433 f.). Nach MENDELSSOHN gleichfalls (Phaed., Morgenst.). Nach BAUMGARTEN u. a. ist die Seele „*vis repraesentationis*" (Met. § 566). Nach FEDER u. a. ist sie eine einfache, geistige Substanz (Log. u. Met. S. 317 ff.). PLATNER sieht in der Seele eine Substanz (Philos. Aphor. I, § 30), eine „*Vorstellungskraft*" (l. c. § 66; vgl. § 19). JACOBI betrachtet die Seele als eine bestimmte Form des Lebens (WW. II, 258). Vgl. P. VILLAUME, Üb. die Kräfte der Seele, 1786.

In den „*Paralogismen*" (s. d.) wendet sich KANT gegen die Dogmen von der Substantialität und Einfachheit der Seele. Für uns ist die Seele nur das Subject der Bewußtseinsprocesse, kein Ding an sich. Im Bewußtsein ist „*alles in continuierlichem Flusse*" (Actualitätsstandpunkt). „*Die Seele sich als einfach zu denken, ist ganz wohl erlaubt, um nach dieser Idee eine vollständige und notwendige Einheit aller Gemütskräfte . . . zum Princip unserer Beurteilung ihrer innern Erscheinungen zu legen. Aber die Seele als einfache Substanz anzunehmen (ein transcendenter Begriff), wäre ein Satz, der nicht allein unerweislich . . . sondern auch ganz willkürlich und blindlings gewagt sein würde, weil das Einfache in ganz und gar keiner Erfahrung vorkommen kann, und, wenn man unter Substanz hier das beharrliche Object der sinnlichen Anschauung versteht, die Möglichkeit einer einfachen Erscheinung gar nicht einzusehen ist*" (Krit. d. rein. Vern. S. 588). — E. SCHMID erklärt: „*Alle unsere Vorstellungen oder innere Erscheinungen und Wahrnehmungen begreifen wir unter dem Ausdruck ‚Seele'. Wir denken uns irgend ein Subject, dem diese Vorstellungen inhärieren, und in demselben ein Etwas, was diese Bestimmungen*

möglich macht, und Etwas, worin ihr wirkliches Dasein gegründet ist. Jenes nennen wir Seelenvermögen, dieses Seelenkraft" (Empir. Psychol. S. 153). „*Das logische Wesen der Seele läßt sich erklären durch dasjenige, was in und an dem Gemüte, als Accidenz oder regelmäßige Folge seiner Accidenzien wahrgenommen wird. Allein das Realwesen der Seele ist unerschöpflich*" (l. c. S. 155 f.). Ähnlich KRUG. „*Wir sind . . . zwar genötigt, nach dem psychologischen Dualismus Seele und Leib als zwei Principien für die innern und äußeren Bestimmungen unserer Tätigkeit zu unterscheiden, müssen es aber dahingestellt sein lassen, ob nicht das Geistige und das Körperliche nur eine doppelte Erscheinungsweise oder Form desselben Wesens, mithin beides seinem letzten, uns völlig unbekannten Grunde nach dennoch identisch sei*" (Handb. d. Philos. I, 306 ff.). Den Identitätsstandpunkt vertritt auch FRIES (Anthrop. § 2), auch F. A. CARUS (Psychol. I, 92). — Nach J. SALAT ist der Geist ein „*Vernunftwesen, ein Ding von übersinnlicher Art*" (Lehrb. d. höh. Seelenk. S. 78). Ähnlich LICHTENFELS (Psychol. § 16) u. a. G. E. SCHULZE erklärt: „*Unter der Seele wird der Realgrund unseres geistigen Lebens verstanden. Sie kann nie vom Bewußtsein, das doch aus ihr stammt, erreicht werden, sondern wird nur zu den Äußerungen des geistigen Lebens, als die Quelle davon, hinzugedacht. Dieses Hinzudenken macht aber die Einrichtung unsers Verstandes notwendig, und die Annahme derselben gründet sich also nicht auf ein bloßes Bild der Einbildungskraft von der Einrichtung unserer geistigen Natur*" (Psych. Anthropol. S. 28). Nach BOUTERWEK ist die Seele „*die geistige Individualität als reelle Ichheit*" (Lehrb. d. philos. Wissensch. I, 179). — DESTUTT DE TRACY hält die Seele für etwas Unbeweisbares (Élém. d'idéol. V, 545). Nach CABANIS ist die Seele eine Function des Gehirns.

In verschiedener (zum Teil pantheistischer, s. d.) Weise wird der Identitätsstandpunkt (s. d.) vertreten durch folgende Philosophen. Zunächst von SCHELLING (WW. I 7, 198 ff., 417 ff.; I, 9). Die Seele ist die eine Kraft der Vergegenwärtigung des Vielen in Einem (Jahrb. d. Medic. 1806, S. 70). Seele und Leib sind nur der zweifache Gedanke einer Wesenheit (l. c. S. 75 ff., 77; WW. I 7, 417 ff.). Die Seele ist „*der unmittelbare Begriff*" des Leibes (WW. I 6, 514). „*Die Seele ist als Seele nur ein Modus der unendlichen Affirmation*" (WW. I 6, 503). Auf der Seele beruht eigentlich die Einheit des Menschen. Als inneren Lebenspunkt eines organischen Wesens bestimmt die Seele C. G. CARUS (Vergl. Psychol. S. 3; vgl. Vorles.). Den Identitätsstandpunkt vertritt auch STEFFENS (Anthropol. S. 307, 442). Auch L. OKEN (Lehrb. d. Naturphilos.). Auch TROXLER, welcher Seele und Geist (s. d.) unterscheidet. Der Geist ist „*die geheimnisvolle und wunderbare, dem Menschen selbst noch verborgene Tiefe des Menschen, die Ursache und der Endzweck seines eigenen Wesens*", „*unendliches Lebensprincip*", „*Leben an sich*" (Bl. in d. Leb. d. Mensch. S. 45). Im Geiste des Lebens sind alle Menschen eins, alle unsterblich (l. c. S. 46). Die Seele ist ewiger, der Leib räumlicher Lebensgeist (l. c. S. 47). Leib und Körper sind zu unterscheiden (l. c. S. 52 f.). SUABEDISSEN bestimmt: „*Die innere Einheit eines Lebendigen, wenn sie eine selbstinnige ist, heißt die Seele.*" Als selbstbewußt ist sie Geist, Ich, Selbst (Grdz. d. Lehre von d. Mensch. S. 217). Der ganze Leib ist ihr Organ, sie ist überall in ihm (l. c. S. 219). Nach SCHUBERT war die Seele eher als der sichtbare Leib, sie ist eine Einheit, unzerstörbar (Lehrb. d. Menschen- u. Seelenkunde S. 79 ff.). Der Leib ist ein Werkzeug der Seele (l. c. S. 98). Die Seele ist, ohne Beziehung

auf den Leib, Geist (l. c. S. 172). Der Geist durchdringt die Seele (l. c. S. 175). — Nach SCHLEIERMACHER ist die Seele die Einheit des Ich in Bezug auf den Organismus (Psychol., u. Philos. Sittenl. § 49). Nach HEGEL ist die Seele eine Entwicklungsform des Geistes (s. d.). Sie ist der *„subjective Geist"* in seinem An-sich (Encykl. § 387); in ihr *„erwacht das Bewußtsein"* (ib.). *„Die Seele ist nicht nur für sich immateriell, sondern die allgemeine Immaterialität der Natur, deren einfaches ideelles Leben. Sie ist die Substanz, so die absolute Grundlage aller Besonderung und Vereinzelung des Geistes, so daß er in ihr allen Stoff seiner Bestimmung hat und sie die durchdringende, identische Idealität desselben bleibt. Aber in dieser noch abstracten Bestimmung ist sie nur der Schlaf des Geistes; — der passive νοῦς des Aristoteles, welcher der Möglichkeit nach alles ist"* (l. c. § 389). *„Die Seele ist zuerst a. in ihrer unmittelbaren Naturbestimmtheit, — die nur seiende, natürliche Seele; b. tritt sie als individuell in das Verhältnis zu diesem ihrem unmittelbaren Sein und ist in dessen Bestimmtheiten abstract für-sich-fühlende Seele; c. ist dasselbe als ihre Leiblichkeit in sie eingebildet, und sie darin als wirkliche Seele"* (l. c. § 390). *„Die allgemeine Seele muß nicht als Weltseele gleichsam als ein Subject fixiert werden, denn sie ist nur die allgemeine Substanz, welche ihre wirkliche Wahrheit nur als Einzelnheit, Subjectivität, hat"* (l. c. § 391). Die Seele ist *„unmittelbar bestimmt, also natürlich und leiblich, aber das Außereinander und die sinnliche Mannigfaltigkeit dieses Leiblichen gilt der Seele ebensowenig als dem Begriffe als etwas Reales und darum nicht für eine Schranke; die Seele ist der existierende Begriff, die Existenz des Speculativen. Sie ist darum in dem Leiblichen einfache allgegenwärtige Einheit, wie für die Vorstellung der Leib eine Vorstellung ist und das unendlich Mannigfaltige seiner Materiatur und Organisation zur Einfachheit eines bestimmten Begriffs durchgedrungen ist, so ist die Leiblichkeit und damit alles das, was als in ihre Sphäre gehöriges Außereinander fällt, in der fühlenden Seele zur Idealität, der Wahrheit der natürlichen Mannigfaltigkeit reduciert. Die Seele ist an sich die Totalität der Natur, als individuelle Seele ist sie Monade; sie selbst ist die gesetzte Totalität ihrer besondern Welt, so daß diese in sie eingeschlossen, ihre Erfüllung ist, gegen die sie sich nur zu sich selbst verhält"* (l. c. § 403). Die Seele ist *„der Begriff selbst in seiner freien Existenz"* (Ästh. I, 141). Sie ist *„die substantielle Einheit und durchdringende Allgemeinheit, welche ebensosehr einfache Beziehung auf sich und subjectives Für-sich-sein ist"* (l. c. S. 154). Seele und Leib sind *„eine und dieselbe Totalität derselben Bestimmungen"* (ib.). Als ideale Einheit des Organismus bestimmen die Seele MICHELET, J. E. ERDMANN (Grundr. § 14 f.). *„Der sog. Zusammenhang des Leibes und der Seele besteht darin, daß es ein und dasselbe Wesen ist, welches als Mannigfaltiges und Äußeres, eben darum der Außenwelt Angehöriges und ihr Aufgeschlossenes Leib, als Eines und Inneres, welches als der immanente Zweck die Mannigfaltigkeit ideell setzt und durchdringt, Seele . . . ist"* (l. c. § 15; vgl. K. ROSENKRANZ, Psychol. S. 44 ff.). Nach SCHALLER ist die Seele Subject, Subjectivität (Psychol. I, 205, 283 f.). Nach G. BIEDERMANN ist die Seele *„der am Leibe und im Ausleben betätigte Geist"* (Philos. als Begriffswissensch. I, 244 ff.). Nach ZEISING ist sie der als Erscheinung gedachte Geist (Ästhet. Forsch. S. 67). Nach BRANISS ist sie der Geist als Substanz, *„das in immaterieller Substantialität beharrliche Selbst des vollkommen organisierten Leibes"* (Syst. d. Met. S. 356 ff.).

Den substantialen Seelenbegriff hat HEINROTH. Das Seelenwesen ist beharrlich und veränderlich (Psychol. S. 151), es ist gegliedert (ib.). Nach HILLEBRAND ist die Seele eine geistige Substanz, einfache Urkraft (Philos. d. Geist. I, 86 ff.). Dualistisch lehrt GÜNTHER. Geist und Naturwesen sind zwei verschiedene Substanzen. Die Naturseele ist das im Organismus besonderte und subjectiv functionierende Naturprincip, das dem Geiste dient. Nach GIOBERTI ist die menschliche Seele eine reale Monade (Protolog. II, 410 ff.). So auch nach MAMIANI (Conf. II, 499 ff.), A. CONTI (Il vero nell' ordine I, 56 ff.), GALUPPI, BONATELLI, DE SARLO (Il concetto dell' anima, 1900). — COUSIN lehrt die Spiritualität der Seele, welche einfach ist (Du vrai p. 417). Nach CHR. KRAUSE ist jeder Geist *„ein selbständiges, in sich selbst urkräftiges Wesen, als ein Teil der einen Kraft der Vernunft“* (Urb. d. Menschh.[3], S. 269). Ähnlich AHRENS (Cours de psychol. I, 183 ff.), LINDEMANN, TIBERGHIEN. — Nach HERBART ist die Seele einfache Substanz (Met. II, 385; Psychol. als Wiss. I, § 31; Encykl. S. 227 ff., 345). Ihr „*Was*“ ist unbekannt (WW. V, § 150 ff.). Sie ist die Substanz, welche wegen der ganzen Bewußtseinscomplexion gesetzt werden muß (Met. § 312; Lehrb. zur Einl. § 130). Sie ist einfach, unräumlich, hat keine „*Vermögen*“, aber „*Selbsterhaltungen*“ (ib.). *„Die Seele ist ein einfaches Wesen; nicht bloß ohne Teile, sondern auch ohne irgend eine Vielheit in ihrer Qualität.“* Sie ist nicht irgendwo, hat aber einen Ort, einen mathematischen Punkt im Raume. Sie ist nicht irgendwann. Die Selbsterhaltungen der Seele sind Vorstellungen (Lehrb. zur Psychol.[3], S. 108 ff.). Ähnlich lehren G. SCHILLING (Lehrb. d. Psychol. S. 29 ff.), DROBISCH (Psychol.), LINDNER (Psychol. S. 2 ff.), WAITZ (Lehrb. d. Psychol. S. 55), VOLKMANN, nach welchem die Seele der einfache Träger aller Vorstellungen ist, gedacht im Zusammen mit andern einfachen Wesen (Lehrb. d. Psychol. I[4], S. 58 ff.); ähnlich R. ZIMMERMANN, O. FLÜGEL u. a. Nach BENEKE ist die Seele ein *„immaterielles Wesen, aus gewissen Grundsystemen bestehend, welche eins sind“* (Lehrb. d. Psychol. § 38 f.; Neue Psychol. S. 177). — Nach TRENDELENBURG ist die Seele der sich verwirklichende Zweckgedanke, noch mehr als Substanz (Log. Unt.). Nach W. ROSENKRANTZ ist der Seelenbegriff die Idee einer *„organisierenden und belebenden Ursache unseres Körpers“* (Wissensch. d. Wiss. I, 286). Nach K. WERNER ist die Seele dem Leibe gegenüber dessen lebendige, innerliche Fassung, actuose Form und Entelechie (Spec. Anthrop. S. 73 ff.). Nach A. L. KYM ist die Seele Selbstbewegung, Spontaneïtät, sie hat selbständige Realität (Üb. d. menschl. Seele, 1890, S. 6 ff.). Nach GUTBERLET ist die Seele eine Substanz. Das Ich ist die Seelensubstanz (Kampf um d. Seele S. 84 ff.). *„Daß wir für die ganz eigentümlichen Tätigkeiten der Seele auch ein entsprechendes Sein setzen, ist eine Forderung der Vernunft“* (l. c. S. 57). Nach HAGEMANN ist der Geist ein *„immaterielles und persönliches, somit . . . ein einfaches, unausgedehntes, selbstbewußtes und frei handelndes Wesen“* (Psychol.[3], S. 13). Als Lebens-, Intelligenz- und Willensprincip ist der menschliche Geist Seele (l. c. S. 14; vgl. Met. S. 104 ff., 116 ff., 121, 124). Im Sinne Günthers lehrt W. KAULICH (Handb. d. Psychol., 1870). Den substantialen Seelenbegriff haben alle „*katholischen*“ Philosophen (s. Psychologie).

Spiritualistisch-substantial ist der Seelenbegriff zunächst bei LOTZE. Er betont, die Seele sei Substanz, sofern sie ein des Wirkens und Leidens Fähiges ist, nicht aber ein *„hartes und unzersprengbares Atom“* (Met.[2], S. 481). Die Seele ist ein übersinnliches, unräumliches, einheitliches Wesen (Grdz. d. Psychol.

§ 63 ff.). Seele und Geist sind verschiedene Seiten, Potenzen desselben übersinnlichen Wesens (Mikrok. II³, 144). Das Was der Seele wird aus ihrer Qualität bestimmt. Sie ist keine unveränderliche Substanz. Substanz ist sie als *„ein relativ feststehender Mittelpunkt ankommender und ausgehender Wirkungen"* (l. c. S. 164). Die Einheit des Bewußtseins kann nicht Resultante mehrerer Componenten sein (Med. Psychol. S. 16 ff.; Kl. Schrift. II, 13 ff.). Der lebendige Inhalt des Psychischen selbst ist es, *„der durch seine eigene specifische Natur die Fähigkeit des Wirkens und Leidens, die Eigenschaft der Substantialität gewinnt"* (Mikrok. II³, 149 ff.). J. H. FICHTE erklärt: *„Die Seele ist ein individuelles, beharrliches, vorstellendes Reale, in ursprünglicher Wechselbeziehung mit anderen Realen begriffen"* (Anthropol. S. 181). Sie ist *„ein raumzeitliches Realwesen"*, eine *„Geistesmonade"* (Psychol. I, S. VII), ein *„vorempirisches Wesen"* (l. c. S. VIII ff.), mit vorempirischen Grundanlagen ausgestattet (l. c. S. XVI; ähnlich SENGLER, Erkenntnislehre, 1858). Die Seele ist *„ein instinctbegabtes Triebwesen, weil sie in unbewußter Anticipation und idealer Vorausnahme schon besitzen muß, was sie werden soll"* (Psychol. I, 20). Der Leib ist der reale, das Bewußtsein der ideale Ausdruck der Seele (Anthrop. S. 262). Es besteht eine *„dynamische Gegenwart der Seele im Leibe"* (l. c. S. 268). Die Seele ist ganz in allen Teilen des Leibes, hat keinen Sitz (l. c. S. 286; Psychol. I, 35). Ähnlich lehrt FORTLAGE, der die Seele als Triebwesen auffaßt (Psychol. § 13). Nach ULRICI ist die Seele eine *„continuierliche, in sich ungeteilte Substanz . . ., stofflich, aber nicht materiell"* (Leib u. Seele S. 131 f.). Sie ist *„eine Einheit von Kräften, deren unterscheidende Grundkraft eine Kraft continuierlicher Ausdehnung und Umschließung ist, durch welche sie die den Leib bildenden Atome ergreift, zusammenordnet, durchdringt"* (Gott u. d. Nat. S. 526). Die Grundkraft der Seele, die Quelle des Bewußtseins ist die unterscheidende Tätigkeit (l. c. S. 534; Leib u. Seele S. 323, 364). Die Seele ist ein ätherisches Fluidum. Ausgedehnt ist die Seele nach J. A. HARTSEN (Grdz. d. Psychol., 1874). AD. SCHOLKMANN erklärt: *„Wenn eine geistige Wesenheit Atome zu einem in sich selbst zurücklaufenden Lebensprocesse dauernd mit sich vereinigt, so nennen wir sie Seele."* Diese organisiert den Leib (Grundlin. ein. Philos. d. Christ. S. 23 ff.). Nach M. CARRIERE ist die Seele *„ein Kraftcentrum"*, *„ein Triebwesen, das in seiner Gestaltung sich selber erfaßt, seiner selbst inne wird und als Selbst die Herrschaft über einen Teil seiner Lebensacte gewinnt"* (Ästhet. I, 39). Als beherrschendes, bildendes Centrum bestimmt die Seele PLANCK (Testam. ein. Deutsch. S. 257). — Nach L. HELLENBACH ist die Seele ein reales individuelles Wesen, etwas Organisiertes (Das Individ. S. 123, 196); ein *„Metaorganismus"* (s. d.). Nach DU PREL ist es die Seele, die sowohl organisiert als denkt (Monist. Seelenlehre, S. IV). Dem Menschen liegt *„ein transcendentales individuelles Subject"* zugrunde (l. c. S. 54). Das Hirnbewußtsein ist nur ein Teilbewußtsein des Subjects (l. c. S. 55). Als organisiert muß die Seele die Ausdehnung mindestens potentiell in sich haben (l. c. S. 131 ff.; vgl. Leib). Als substantiell bestimmt die Seele M. PERTY (Myst. Tats. S. 13). — Reales Wesen ist die Seele nach BRENTANO (Psychol. I), WITTE (Wes. d. Seele), G. THIELE (Philos. d. Selbstbew. S. 175), GLOGAU (Abr. d. philos. Grundwiss. II, 148; Psychol.), SCHMIDKUNZ (Suggest. S. 252). — Nach A. VANNÉRUS ist die Seele eine lebendige, actuale, dynamische, im Bewußtsein sich realisierende Substanz (Arch. f. system. Philos. I, 1895, S. 363 ff.). Nach J. BERGMANN ist

die Seele *„ein Wesen, dem Bewußtseinstätigkeiten zukommen“*. Jede Seele geht *„ganz in dem Bewußtsein auf, dessen Teile und besondere Weisen die ihr zukommenden Bewußtseinstätigkeiten sind“* (Zeitschr. f. Philos. 110. Bd., S. 99; vgl. Hauptpkt. d. Philos. S. 309 f.). SIGWART erkennt zwar keine absolut einfache, unveränderliche Seelensubstanz an, betont aber, wenn mit dem Terminus Substanz *„nur ausgedrückt werden soll, daß wir durch unser Denken genötigt sind, zu dem zeitlich wechselnden, in ein Bewußtsein stets zusammengefaßten Geschehen uns ein Subject zu denken, das den Zusammenhang dieses Geschehens erklärt, das als mit sich eins bleibend den gemeinsamen Grund der in der Zeit continuierlich folgenden Veränderungen bildet, dann muß auch das Subject unseres Selbstbewußtseins eine Substanz genannt werden. Freilich nicht eine Substanz, die ein von ihren Tätigkeiten getrenntes Sein hätte; sie ist, indem sie irgendwie tätig ist, aber sie ist nicht die bloße augenblickliche Tätigkeit, ihr Sein erschöpft sich nicht in der einzelnen Tätigkeit“* (Log. II², 207 f.). Es gibt kein subjectloses Psychisches (l. c. S. 208). Ähnlich fassen die Seele auf LIPPS (Das Selbstbew. 1901, S. 4 ff., 39 ff.), KÜLPE (Einl. in d. Philos. S. 190 f.), L. BUSSE (Philos. u. Erk. S. 250 f.; Geist u. Körp. S. 324 ff., 334 ff.), JAMES (Princ. of Psychol. I. 160 ff., 180 ff., 342 ff.), LADD (Psychol. 1894; Philos. of Mind p. 83 ff.), J. WARD (Enc. Brit. XX, 37 ff.; Mind VII, XII, XV); JANET (Princ. de mét. I, 421 ff.), WADDINGTON (Seele d. Mensch. S. 189 f., 206, 517).

Nach REHMKE ist die Seele das *„concrete Bewußtsein“* (Allg. Psychol. S. 49). Sie ist kein Ding (l. c. S. 59), ist nicht irgendwo, sondern ganz im Leibe (l. c. S. 128). Ein allgemeines Bewußtseinssubject besteht (l. c. S. 133 ff.; vgl. Seele d. Mensch. S. 108 f.). Nach SCHUPPE ist das Ich (s. d.) Substanz (Log. S. 33, vgl. S. 140). Die Seele ist keine Substanz hinter dem Bewußtsein. *„Sehen wir davon ab, so ist, was der Begriff Seele meint, gewiß etwas Wirkliches, nur nicht das immaterielle Concretum, welches den körperlichen Dingen, vorab dem eigenen Leibe, als etwas Selbständiges entgegengestellt wird. Das individuelle Ich, was sie meint, ist gewiß etwas Wirkliches, nur in Abstraction von seinem räumlich-zeitlichen Bewußtseinsinhalt ein Abstractum“* (l. c. S. 33). Ein einheitliches Subject, eine einheitlich constante Function des Absoluten in der Vielheit des Bewußtseins lehrt E. v. HARTMANN (Mod. Psychol. S. 289 ff.). Die Seele ist *„die Summe der auf den betreffenden Organismus gerichteten Tätigkeit des einen Unbewußten“* (Philos. d. Unbew.³, S. 547; II¹⁰, 288, 404 ff.). Seele und Leib sind *„reelle Teilfunctionen als Glieder derselben absoluten Function des absoluten Subjects“* (Mod. Psychol. S. 335). Das Individuum hat eine Seele, aber eine Mehrheit von Bewußtseinen (Mod. Psychol. S. 287; Philos. d. Unb. II¹⁰, 60, 157). Die Seele ist kein bloßes Summationsphänomen (l. c. S. 288), es kommt das Plus an Tätigkeit, die Centralmonade, dazu (ib.). Die Seele ist *„die Einheit der unbewußten psychischen Functionen, aus denen neben andern Ergebnissen auch das Ich entspringt“*. Sie umspannt eine Vielheit von Functionen (l. c. S. 510 ff.). Nach DREWS ist die Seele *„das lebendige System von unbewußten . . . Willensacten der absoluten Substanz, deren äußere Erscheinung unser Leib und deren innere Erscheinung die Gesamtheit unserer bewußten psychischen Functionen bildet“* (Das Ich, S. 301). Hierher gehört auch in gewisser Beziehung der metaphysische Seelenbegriff von WUNDT (s. unten).

Universal, identitätsphilosophisch oder actual schlechthin ist der Seelenbegriff bei folgenden neueren Philosophen. Nach FECHNER ist die Seele *„das einheitliche Wesen, das niemand als sich selbst erscheint“*, *„die Selbsterscheinung*

desselben Wesens, was als Körper äußerlich erscheint", „*das verknüpfende Princip des Leibes*" (Üb. d. Seelenfr. S. 9, 210 ff.). Geist oder Seele ist das „*dem Körper oder Leibe überhaupt gegenüber gedachte, sich selbst erscheinende Ganze, welchem Empfinden, Anschauen, Fühlen, Denken, Wollen u. s. w. als Eigenschaften, Vermögen oder Tätigkeiten beigelegt werden*" (Zend-Av. I, S. XIX). Seele und Leib sind zwei Seiten desselben Wesens (l. c. II, 148). Die Seele hat eine vereinfachende Kraft (l. c. S. 141). Ähnlich lehrt PAULSEN (s. Actualitätstheorie). Auch SPENCER, nach welchem der Geist an sich unerkennbar ist (Psychol. I, § 59), LEWES, nach welchem die Seele die Personification „*of present and revived feelings*" ist (Probl. III, 366), P. CARUS: „*While body is the soul as it appears, soul is the essence of the body as it is in itself*" (Prim. of Philos. 1896, p. 23; Soul of man 1891, p. 419), HÖFFDING (Psychol.[2], S. 16 ff.), EBBINGHAUS, nach welchem „*Seele*" ein abgekürzter Collectivausdruck ist (Grdz. d. Psychol. I, 17 f., vgl. S. 14, 27), u. a. — Nach J. ST. MILL ist die Seele (mind) nur „*the series of our sensations*" nebst „*the addition of infinite possibilities of feeling*" (Exam. p. 242, 247, 263, 268). Nach HODGSON ist die Seele „*a series of conscious states among which is the state of self-consciousness*" (Philos. of Refl. I, 226). Nach G. SIMMEL ist die Seele die Summe und der Zusammenhang der psychischen Äußerungen (Einl. in d. Mor. I, 200). Seele ist „*gleichsam die Form, in der der Geist, d. h. der logisch-sachliche Inhalt des Denkens für uns lebt*" (Philos. d. Ged. S. 499). Nach E. LAAS ist die Seele keine Substanz (Ideal. u. Posit. II, 171 f.). — Nach L. KNAPP ist die Seele nichts als eine Abstraction von den Bewußtseinsvorgängen. Sie besteht „*nur aus den einzelnen Bewußtseinserscheinungen . . ., welche der Stoffwechsel in dem lebenden Nerv produciert*" (Syst. d. Rechtsphilos. S. 37). CZOLBE definiert: „*Die Seele des Menschen ist die Summe der durch Gehirntätigkeit bedingten, aus Empfindungen und Gefühlen der Weltseele sich zusammenfügenden und in derselben wieder verschwindenden Mosaikbilder*" (Gr. u. Urspr. d. m. Erk. S. 210 ff.).

Nach L. NOIRÉ ist die Seele das Empfinden, „*die individuelle Kraft, das schöpferische und erhaltende Princip des Organismus*" (Einl. u. Begr. ein. mon. Erk. S. 159). Nach CARNERI ist die Seele „*die individuelle Zusammenfassung des gesamten Organismus*" (Sittl. u. Darwin. S. 132). Nach O. CASPARI ist die Seele „*der Complex von Erscheinungen . . ., der dem Innern angehört und directerweise nur durch die innerliche Selbsterfahrung und durch die innere Wahrnehmung erkannt wird*" (Zus. d. Dinge S. 321). Die Seele ist relative Substanz (l. c. S. 363). RENOUVIER erklärt: „*La loi de personnalité, ou conscience, donnée sous la condition d'une organisation individuelle, peut s'appeller une âme*" (Nouv. Monadol. p. 96). — Nach DURAND DE GROOS ist die geistige Einheit ein „*Polyzoisme*". Als Substanz ist die Seele unsterblich, das Bewußtsein ist vergänglich (Ess. de physiol. philos. 1866; Ontolog. et psychol. physiol. 1871). Nach FOUILLÉE ist das Bewußtsein ein sociales Wesen (s. Sociologie). Nach E. DREHER ist die Seele zusammengesetzt, eine Art Staat (Philos. Abh. S. VII). — Nach RIBOT ist die Seele keine besondere Substanz; Substrat des Psychischen ist der Organismus; das Ich (s. d.) ist ein Complex (Mal. de la vol. p. 4). Nach C. HAUPTMANN ist die Seele (im Sinne von AVENARIUS) die „*parallele Abhängige jener complexen Gleichzeitigkeiten und Folgen intimster ineinander greifender Stoffwirkungen . . ., welche in centrierten dynamischen Systemen ihre erhaltungsgemäße Lageänderung bedingen*" (Die Met. in d. modern. Physiol. S. 365). JODL erklärt: „*Die Seele hat nicht*

Zustände oder Vermögen, wie Denken, Vorstellen, Fühlen, Haß u. s. w., sondern diese Zustände in ihrer Gesamtheit sind die Seele" (Lehrb. d. Psychol. S. 31). Nach R. WAHLE ist die Einheit des Bewußtseins ein Ausdruck für das Gleichbleiben der Ich-Vorkommnisse, keine Substanz; die individuelle Sphären-Abgrenzung ist Wirkung der „*Urfactoren*" (Das Ganze d. Philos. S. 118 f.). Nach SCHUBERT-SOLDERN ist die Seele „*der ununterbrochene Zusammenhang von Daten der Reproduction und des Gefühles*" (Gr. ein. Erk. S. 21), die „*abstracte Reproductionsmöglichkeit*" (l. c. S. 340). Den actuellen Seelenbegriff haben FR. SCHULTZE (Vgl. Psychol.), H. CORNELIUS, H. MÜNSTERBERG. Es gibt keine psychische Substanz in den Objecten (Grdz. d. Psychol. I, S. 395). In mehr technischem Sinne muß als Seele „*jenes ideelle System individueller Wollungen gelten, das in der gesamten Reihe wirklicher Wollungen sich auslebt und doch in jedem neuen Act sich mit dem gesamten System identisch setzt*". „*Diese actuelle Seele ist also* beharrend, *da sie in jedem Acte sich als identisch setzt. Sie ist* einheitlich, *da jede Wollung logische Umsetzung desselben Systems ist. Sie ist* selbstbewußt" (l. c. S. 397). „*Sie ist* unsterblich, *weil ihre actuelle Realität in zeitlicher Gültigkeit nicht berührt werden kann durch biologisch-psychologische Objectphänomene in der Zeit. Sie ist* frei, *weil die Frage nach einer Ursache für sie grundsätzlich sinnwidrig ist*" (ib.). — Nach L. F. WARD ist die Seele „*animation or conscious spontaneous activity*" (Pure Sociol. p. 140). EMERSON erklärt: „*Die Seele umfaßt alle Dinge. Sie spottet . . . aller Erfahrung. In gleicher Weise hebt sie Zeit und Raum auf*" (Essays, Überseele S. 86 ff.).

Die Actualitätstheorie (s. d.) lehrt WUNDT. Die Seele ist keine Substanz (s. d.), sondern eine logisch-psychologische Einheit, ist im Denken, Fühlen und Wollen selbst gegeben, ist (empirisch) eins mit dem einheitlich-stetigen Zusammenhang der psychischen Acte. Im geistigen Leben ist alles reine Tätigkeit ohne geistig-substantiellen Träger. „*Träger*" der einzelnen Erlebnisse ist die einheitliche Tätigkeit des Wollens und Denkens selbst. Für die Psychologie ist die „*Seele*" ein Hülfsbegriff, der zur Zusammenfassung der Gesamtheit der psychischen Erfahrungen eines Bewußtseins dient (Log. II[2], 2, 245 ff.; Philos. Stud. X, 76, XII, 41; Essays 5, S. 128). „*Da die psychologische Betrachtung die Ergänzung der naturwissenschaftlichen ist, insofern die erstere die unmittelbare Wirklichkeit des Geschehens zu ihrem Inhalte hat, so liegt darin eingeschlossen, daß in ihr hypothetische Hülfsbegriffe, wie sie in der Naturwissenschaft durch die Voraussetzung eines von dem Subject unabhängigen Gegenstandes notwendig werden, keine Stelle finden können*" (Gr. d. Psychol.[5], S. 386). Das Bewußtsein ist durch die stetige Verbindung seiner Zustände eine ähnliche Einheit, wie der Organismus. Diese geistige Einheit ist aber nicht Einfachheit. Die Wechselbeziehung zwischen Physischem und Psychischem führt zur Annahme, daß „*was wir Seele nennen, das innere Sein der nämlichen Einheit ist, die wir äußerlich als den zu ihr gehörigen Leib erkennen*". Der Leib als Ganzes ist beseelt. Das Seelische ist aber nicht Erscheinung, sondern die unmittelbare, die eigentliche Wirklichkeit. Die wesentlichste Eigenschaft dieses Innenseins der Dinge ist die Entwicklung, deren Spitze für uns unser Bewußtsein ist; dieses „*bildet den Knotenpunkt im Naturlauf, in welchem die Welt sich auf sich selber besinnt*". „*Nicht als einfaches Sein, sondern als das entwickelte Erzeugnis zahlloser Elemente ist die menschliche Seele, was Leibniz sie nannte:* ein Spiegel der Welt" (Grdz. d. physiol. Psychol. II[4], 648; Syst. d. Philos.[2], S. 379 f.;

Log. I², 551). Die Seele ist Lebensprincip, das als Anlage schon mit der Materie (s. d.) überhaupt verbunden ist (Syst. d. Philos.², S. 605 f.; Ess. 4, S. 124; Philos. Stud. XII, 47; Grdz. d. physiol. Psychol. II⁴, 633, 636, 644; I⁴, 26). Die Seele ist die Entelechie (s. d.) des Leibes. Ist sie doch *„der gesamte Zweckzusammenhang geistigen Werdens und Geschehens, der uns in der äußeren Beobachtung als das objectiv zweckmäßige Ganze eines lebenden Körpers entgegentritt“* (Syst. d. Philos.², S. 606). Isoliert von den Objecten gedacht, ist unsere Ich-Tätigkeit Wille; dieser ist die wahre Einheitsfunction unseres Bewußtseins (Syst. d. Philos.², S. 372 ff., 383). Der metaphysische Seelenbegriff ist der *„reine Wille“* als Apperception (s. d.), empirisch nicht gegeben, aber als letzte subjective Bedingung jeder Erfahrung vorauszusetzen, ein *„imaginär Transcendentes“* (s. d.) (l. c. S. 383). Unsere Seele ist *„vorstellender Wille“* (l. c. S. 413 ff.), keine Monade, nichts Isoliertes, sondern Glied höherer geistiger Einheiten (s. Gesamtgeist). Den Identitätsstandpunkt verficht GROT (Arch. f. syst. Philos. 1898, 4. Bd.). Die Actualitätstheorie acceptieren CESCA (Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 11. Bd., S. 417), G. VILLA (Einl. in d. Psychol. S. 393 ff.), HELLPACH u. a.

Die Materialisten (s. d.) identificieren die Seele mit dem Gehirn oder Gehirnprocessen. Nach BROUSSAIS ist die Seele *„un cerveau agissant“*. Nach E. DÜHRING ist *„Seele“* nur *„die Verkörperung einer falschen Völkerphantasie, derzufolge im Leibe eine Psyche hausen und diese Behausung bei dem Tode wieder verlassen soll“* (Wert d. Leb. S. 47). Materialistisch bestimmt die Seele J. PIKLER (Grundges. alles neuropsych. Leb. 1900). Nach H. KROELL ist die Seele der *„Inbegriff der in sich geschlossenen Einheit sämtlicher durch die Arbeit der Reflexbögen zustande kommender Erscheinungsformen“*. Sie ist Function, innere Erscheinungsweise (Die Seele im Lichte d. Mon. S. 30). Nach U. KRAMAR ist die Seele ein Teil des Weltäthers (Die Hypothese d. Seele 1898). Vgl. Geist, Psychisch, Leib, Identitätslehre, Materialismus, Spiritualismus, Dualismus, Seelensitz, Seelenvermögen, Parallelismus, Wechselwirkung, Bewußtsein, Ich, Subject, Substanz, Unsterblichkeit, Lebenskraft, Animismus, Hylozoismus, Panpsychismus, Pflanzenseele, Weltseele.

Seelenblindheit und Seelentaubheit (MUNK) heißt *„die Unfähigkeit, einen sinnlich wahrgenommenen Gegenstand in seiner Bedeutung zu erkennen oder ihn zu benennen und sich nach seinen erfahrungsmäßig bekannten Eigenschaften zu richten“* (KÜLPE, Gr. d. Psychol. S. 180). Es fehlt hier die *„reproducierende Wirkung der Eindrücke“* (l. c. S. 181). Vgl. ZIEHEN, Leitfad. d. physiol. Psychol.², S. 111, u. a.

Seelenkrankheiten s. Psychosen.

Seelenkunde s. Psychologie, Psychognosis.

Seelenruhe s. Ataraxie, Glückseligkeit.

Seelensitz: der Ort im Organismus, von dem aus man sich die Seele (s. d.) wirksam dachte oder denkt. Die moderne Psychologie versteht unter Seelensitz in der Regel nichts als das physiologische Correlat zum Psychischen, den Organismus als Einheit, centralisiert im Nervensystem, insbesondere im Großhirn (s. Localisation).

Im Blute hat die Seele ihren Sitz nach den Hebräern (vgl. über den Kopf als Seelensitz: Daniel 2, 28; 4, 2). Das Hirn als Seelensitz sollen schon die

Ägypter betrachtet haben, vielleicht aber das Herz. Der Pythagoreer ALKMAEON verlegt den Seelensitz in das Gehirn (Theophr., De sens. 25 squ.; Plut., Plac. IV, 16 squ.). So auch HIPPOKRATES (nach einer andern Stelle in das Herz). Nach KRITIAS hat die Seele ihren Sitz im Blute (Arist., De an. I 2, 405b 6 squ.). PLATO verlegt den *νοῦς* in das Haupt, den *θυμός* in die Brust, das *ἐπιθυμητικόν* in den Unterleib (Tim. 73 D, 90 A, 77 B; Rep. 435 B). Nach ARISTOTELES ist der Sitz der empfindenden Seele das Herz (De part. an. II, 10; De generat. II, 6; De somn.; vgl De somn. 3; De sens. 2; De mot. an. 10). Die Stoiker verlegen das *ἡγεμονικόν* (s. d.) in das Herz (Diog. L. VII, 159). So auch nach POSIDONIUS. HEROPHILUS hat das Hirn als Sitz des *ἡγεμονικόν* bestimmt (Tertull., De an. 15). So auch GALENUS. Auch die Epikureer setzen den vernünftigen Seelenteil in das Herz (Diog. L. X, 66; Plut., Plac. IV, 5; vgl. LUCREZ, De rer. nat. III, 136 squ.). Nach PLOTIN ist die Seele im ganzen Leibe (Enn. IV, 8, 8); das Gehirn ist der Ausgangspunkt ihrer Tätigkeit (l. c. IV, 3, 23). Ähnlich NEMESIUS, GREGOR VON NYSSA (De creat. hom. 12), AUGUSTINUS (Ep. 166); das Hirn ist Centrum der Empfindung und willkürlichen Bewegung (De gen. ad litt. VII, 17 squ.). Nach THOMAS u. a. ist die Seele „*in toto corpore tota et in singulis simul corporis partibus tota*“ (Sum. th. I, 76, 8; vgl. I, qu. 4).

Nach CASMANN ist das Gehirn das „*sensorium commune*“ der äußeren Sinne und Organ der innern Sinne (Psychol. II, 603 ff.). Nach J. B. VAN HELMONT hat die Seele ihren Sitz im Magen. Das Gehirn ist ein Werkzeug für das Vorstellen, die Willensbewegungen u. s. w. (Sedes anim. p. 282 ff.). Nach DESCARTES ist der eigentliche Sitz der Seele die Zirbeldrüse des Gehirns. „*Concipiamus igitur hic, animam habere suam sedem principalem in glandula, quae est in medio cerebri, unde radios emittit per reliquum corpus, opera spirituum, nervorum et ipsiusmet sanguinis, qui particeps impressionum spirituum eos deferre potest per arteria ad omnia membra*“ (Pass. an. I, 30 squ., 34; Princ. philos. IV, § 189; De hom. I, § 1; Ep. 29; vgl. Lebensgeister; vgl. GASSENDI, Obi. V, 6). Nach LEIBNIZ ist der Ort der Seele ein bloßer Punkt (Erdm. p. 749a; vgl. p. 274a, 457a). Nach BONNET ist der Seelensitz im „*Balken*“ des Gehirns, nach DIGBY im Septum, nach HALLER in der Varolsbrücke, nach BOERHAVE im verlängerten Mark, nach PLATNER in den Vierhügeln. Nach SÖMMERING hat die Seele ihren Sitz in der Flüssigkeit der Hirnhöhlen. SWEDENBORG bezeichnet zuerst (1745) die Rindensubstanz als das physiologische Correlat des Bewußtseins. Nach G. E. SCHULZE besteht nur eine „*dynamische Gegenwart*“ der Seele im Leibe (Psych. Anthrop. S. 48).

Nach J. MÜLLER ist die Seele im ganzen Leibe verbreitet (Physiol. II, 507). Ähnlich C. G. CARUS, STEFFENS, BURDACH (Anthr. § 225), LINDEMANN, HEGEL (Naturph. S. 432), K. ROSENKRANZ, ERDMANN, MEHRING u. a. Ähnlich wie KANT (WW. VII, 118; 122) erklärt ESCHENMAYER: „*Wir können eigentlich nur nach dem geometrischen Ort fragen, in welchem alle Gehirntätigkeit zusammenfließt, und in welchem die geistigen Äußerungen zunächst rege werden. Denn an sich hat die Seele keinen Sitz, sie ist überall und zu jeder Zeit*“ (Psychol. S. 213). Nach HILLEBRAND hat die Seele keinen „*Sitz*“ im Leibe (Philos. d. Geist. I, 111). Sie ist überall im Leibe gegenwärtig (l. c. S. 112), ist in realer Einheit mit ihm (l. c. S. 113). Nach J. H. FICHTE ist der ganze Leib Organ der Seele (Anthr. S. 268, 286), im engeren Sinne das Nervensystem (l. c. S. 294 ff.), ähnlich ULRICI (Leib u. Seele S. 133). Nach

HERBART hat die Seele keinen festen Sitz, sondern ihr Sitz verschiebt sich innerhalb der Varolsbrücke (Psychol. als Wiss. II, § 154; Lehrb. zur Psychol. § 163). Ähnlich VOLKMANN u. a., auch LOTZE, der den „*Balken*" als eigentlichen Ausgangspunkt der Seelenwirkungen bezeichnet (Grdz. der Psychol. § 63 ff.). Der Seelensitz ist ein homogenes Parenchym (Mikrok. I[2], 335; vgl. Med. Psychol. S. 130). „*Ein immaterielles Wesen kann im Raume keine Ausdehnung, wohl aber einen Ort haben, und wir definieren diesen als den Punkt, bis zu welchem alle Einwirkungen von außen sich fortpflanzen müssen, um Eindruck auf dies Wesen zu machen, und von welchem aus dies Wesen ganz allein unmittelbare Wirkungen auf seine Umgebung ausübt*" (Gr. d. Psychol. S. 65 f.). Der Seelensitz ist nicht fest (l. c. S. 67 f.). Nach FECHNER ist im weiteren Sinne der ganze Leib beseelt (Elem. d. Psychophys. II, 384, 390, 426). Nach GUTBERLET ist die Seele „*im ganzen Körper und in jedem Teile desselben gegenwärtig*" (Kampf um d. Seele, S. 261). Nach RENAN ist die Seele da, wo sie wirkt (Philos. Dial. S. 137). Nach A. FOUILLÉE ist Seelenleben im ganzen Organismus (Psychol. des idées-forces II, 338). So auch nach WUNDT u. a. Vgl. Localisation, Apperception (WUNDT).

Seelenvermögen sind, im Sinne psychischer Kräfte oder Functionen, nichts als verschiedene Richtungen und Weisen der Betätigung der einheitlichen, organisierten Seele (s. d.). Sie sind nicht, wie früher oft angenommen wurde, selbständige Teile oder Potenzen der Seele, auch nicht leere Möglichkeiten, sondern allgemeine, fundamentale Dispositionen (s. d.) des Bewußtseins selbst, mit Überwiegen bald des einen, bald des anderen psychischen Momentes. So lassen sich intellectuelle, emotionelle, volitionelle Functionen, Processe unterscheiden, wobei eben zu betonen ist, daß kein Bewußtseinsvorgang reines Vorstellen oder reines Gefühl oder reiner Wille ist; es handelt sich nur um verschiedene Seiten, Momente, Factoren eines an sich einheitlichen Geschehens, um verschiedene Gesichtspunkte der Classification, um Typen. Das Haltbare im Begriffe der Seelenvermögen ist die Bestimmung der Psyche als Kraft, Activitätscentrum, gegenüber solchen Ansichten, nach welchen Bewußtseinsinhalte spontan, passiv sich miteinander verbinden.

In der älteren Psychologie ist die Annahme von Seelenvermögen überwiegend.

Nach der Lehre der Pythagoreer ist die Seele eine Tetrade von *νοῦς, ἐπιστήμη, δόξα, αἴσθησις* (Dox. D. 278). Die Seele besteht aus *νοῦς, φρένες, θυμός* (Diog. L. VIII 1, 30; vgl. Stob. Ecl. I 41, 846 squ.). Nach dem PHILOLAUS-Fragment ist im Haupte der *νοῦς*, im Herzen die *ψυχὴ καὶ αἴσθησις*, im Nabel die *ῥίζωσις*, im *αἰδοῖον* die *γέννησις*. PLATO unterscheidet drei Teile (*μέρη, εἴδη*) oder Formen der Seele: *νοῦς, θυμοειδές, ἐπιθυμητικόν;* Intellect, Willensenergie, Affect und Begehren (Rep. IV, 439 B, 441 E; Tim. 69 E, 77 B; Phaedr. 246). ARISTOTELES betrachtet als Vermögen das *θρεπτικόν* (vegetative Functionen), *ὀρεκτικόν* (Begehren), *αἰσθητικόν* (Empfinden), *κινητικόν* (Bewegen), *νοητικόν* (Denken) (De an. II 2, 413a 30 squ.; Eth. Nic. VI 2, 1139a 3 squ.; IX 9, 1170a 17 squ.; De iuv. 1). Die Stoiker unterscheiden acht Seelenteile: fünf Sinne (*αἰσθήσεις, αἰσθητικά*), Sprache (*φωνητικόν*), Zeugung (*σπερματικόν*), Hegemonikon (s. d.) oder *λογιστικόν* (Diog. L. VII, 157; Plac. IV, 4, Dox. 390; Sext. Empir. adv. Math. IX, 302; Tertull., De an. 14 squ.). Das *ἡγεμονικόν*, die „*Denkseele*", ist *τὸ κυριώτατον τῆς ψυχῆς, ἐν ᾧ αἱ φαντασίαι καὶ αἱ ὁρμαὶ*

γίνονται καὶ ὅθεν ὁ λόγος ἀναπέμπεται (Diog. L. VII, 159). Das *ἡγεμονικόν* ist *τὸ ποιοῦν τὰς φαντασίας* (Plac. IV, 21; vgl. Euseb., Praep. ev. XV, 20). POSIDONIUS nimmt als Seelenvermögen (*δυνάμεις*) außer *λόγος* (*νοῦς*) auch das *ἐπιθυμητικόν* und *θυμοειδές* an (Gal., De plac. Hipp. et Plat. V, 1, 429). MARC AUREL unterscheidet *σαρκία, πνευμάτιον, ἡγεμονικόν* (In se ips. II, 2), auch *σῶμα, ψυχή, νοῦς* (l. c. III, 16), wenn auch (wie nach Posidonius) nur *μία ψυχή* im weiteren Sinne besteht (l. c. IV, 4). PHILO unterscheidet *ἄλογον* und *λογικόν* oder *νοῦς, θυμός, ἐπιθυμία* (De opif. 27). Nach PLOTIN ist die Seele eine Natur in einer Vielheit von Kräften (Enn. II, 9, 2; IV, 9, 3). Es gibt *εἴδη, μέρη, δυνάμεις, λόγοι* der Seele (ib.). Ähnlich PORPHYR, der die Einheitlichkeit der Seele betont (Sent. 10).

CLEMENS ALEXANDRINUS unterscheidet *ψυχὴ σωματικὴ* und *λογική* (Strom. VI, 16). TERTULLIANUS bringt die Gliederung der Seele in Vermögen in Beziehung zum Leibe (De an. 14). Nach GREGOR VON NYSSA betätigt sich die einheitliche Seele in dreierlei Richtungen: als Lebenskraft, empfindende, denkende Seele (De opif. hom. 14 squ.). Ähnlich GREGOR VON NAZIANZ. Die Einheit der Seele in ihren Functionen betont AUGUSTINUS. „*Anima secundum sui officium variis nuncupatur nominibus. Dicitur namque anima dum vegetat, spiritus dum contemplatur, sensus dum sentit, animus dum sapit: dum intelligit, mens: dum discernit, ratio: dum recordatur, memoria: dum vult, voluntas. Ista tamen non differunt in substantia quemadmodum differunt in nominibus: quoniam omnia ista una anima est, proprietates quidem diversae*“ (De spir. et anima, 13). Gedächtnis, Verstand, Wille sind „*una vita*“ (De trin. XI, 11, 18). „*Memoria, intelligentia, voluntas — unum sunt essentialiter, et tria relative*“ (l. c. X, 11, 17); „*quidquid sensus percipit, imaginatio repraesentat, cogitatio format, ingenium investigat, ratio iudicat, memoria servat, intellectus separat, intelligentia comprehendit et ad meditationem sive contemplationem adducit*“ (De spir. et an. 11). Wille ist in allen Bewußtseinsacten (De civ. Dei XIV, 6). Nach SCOTUS ERIUGENA besteht die Seele aus Vernunft (intellectus), Verstand (ratio), innerem Sinn (sensus) (De divis. nat. II, 23). — MAIMONIDES unterscheidet fünf Seelenvermögen. Nach JOHANN VON SALISBURY hat die einheitliche Seele eine Mehrheit von Vermögen (Metalog. IV, 20). HUGO VON ST. VICTOR schreibt der Seele drei Grundkräfte zu: Lebenskraft, Sinn, Vernunft (Erud. didasc. I, 4). Ähnlich ALEXANDER VON HALES (Sum. th. II, 92, 4). Nach BERNHARD VON CLAIRVAUX hat die Seele drei Grundkräfte: Gedächtnis. Verstand, Wille. WILHELM VON CONCHES unterscheidet „*ingenium, opinio, ratio, intelligentia, memoria*“ (Hauréau I, 445). ALBERTUS MAGNUS erklärt: „*Animae potentiae sunt proprietates consequentes esse et substantiam animae*“ (Sum. th. I, 15, 2). „*Una est anima in homine, cuius potentiae sunt vegetabilis, sensibilis, rationalis in una substantia fundatae*“ (Spec. nat. 23). THOMAS betont: „*Unius rei est unum substantiale, sed possunt esse operationes plures*“ (Sum. th. I, 77, 2). Die fünf Seelenvermögen sind: „*vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum, intellectivum*“ (l. c. I, 78). „*Potentiae animae sunt quaedam proprietates naturales ipsius*“ (l. c. I, 77, 6); „*oportet quod habet plures et diversas potentias correspondentes diversitati suarum actionum*“ (De an. 12); „*omnes potentiae animae fluunt ab essentia animae sicut a principio*“ (Sum. th. I, 77, 6). BONAVENTURA unterscheidet: „*sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia, synteresis*“ (Itin. ment. ad Deum 1; vgl. 2 dist. 24, 2). Die reale Verschiedenheit der Vermögen lehrt auch (wie Thomas, De

an. 12) HERVAEUS (Quodl. I, 9). Die bloß *„formale“* Verschiedenheit betont DUNS SCOTUS (Rer. princ. 11, 3, 13 squ.). *„Dico, quod potest sustineri, quod essentia animae, indistincta re et ratione, est principium plurium actionum, sine diversitate reali potentiarum, ita quod sint vel partes animae vel accidentia eius vel respectus. Nam non est necesse quod pluralitas in effectu realis arguat pluralitatem realem in causa, pluralitas enim ab uno illimitato procedere potest“* (In lib. sent. II, d. 16, 1; vgl. Report. paris. II, d. 6; De rer. princ. 11, 3). Die Potenzen sind: *„vegetativa, sensitiva, intellectiva“* (Rer. princ. 11, 2, 9 squ.). Nach HEINRICH VON GENT ist die eine Seele in verschiedenen Acten gegeben (Quodl. III, 14). So auch nach WILHELM VON OCCAM (vgl. In lib. sent. 1, 1, qu. 2), BURIDAN. Nach AEGYDIUS sind die Seelenvermögen von der Seele real unterschieden (Quodl. III, 11). — Als Seelenoperationen fassen die Potenzen auf SUAREZ (De an. II, 1 squ.; I, 2), ZABARELLA (De facult. an. 4) u. a. Im Aristotelischen Sinne lehrt MELANCHTHON (De an. p. 136 b). Nach CASMANN sind die Seelenvermögen *„in anima agendi vel actiones edendi vis et aptitudo“* (Psychol. anthrop. p. 67 f.). — ECKHART bemerkt: *„Alliu werc, diu diu sêle wirket, diu wirket sie mit den kreften“*, mit Vernunft, Gedächtnis, Wollen (Deutsche Myst. II, 4). Die Seele wirkt nicht mit dem Wesen (ib.).

Nach CARDANUS hat der Geist als Kräfte *„intellectus“* und *„voluntas“*. Zum Intellect gehören *„imaginatio“*, *„memoria“*, *„ratio“* (De subtil. XIV, 583). F. BACON bezeichnet als Seelenvermögen *„intellectus, ratio, phantasia, memoria, appetitus, voluntas“* (De dign. IV, 3). DESCARTES erklärt: *„Nobis non nisi una inest anima, quae in se nullam varietatem partium habet“* (Pass. an. I, 47). Die Seelenkräfte sind nicht Teile der Seele, *„quia una et eadem mens est quae vult, quae extensa potest a me cogitari“* (Med. VI). Die *„cogitationes“* gliedern sich folgendermaßen: *„Quaedam ex his tanquam rerum imagines sunt, quibus solis proprie convenit ideae nomen, ut cum hominem . . . cogito; aliae vero alias quasdam praeterea formas habent, ut cum volo, cum timeo, cum affirmo, cum nego, semper quidem aliquam rem ut subiectum meae cogitationis apprehendo, sed aliquid etiam amplius quam istius rei similitudinem cogitatione complector; et ex his aliae voluntates sive affectus, aliae autem iudicia appellantur“* (Med. III; vgl. Princ. philos. I, 32). SPINOZA betont: *„Demonstratur in mente nullam dari facultatem absolutam intelligendi, cupiendi, amandi etc. Unde sequitur, has et similes facultates vel prorsus fictitias, vel nihil esse praeter entia metaphysica sive universalia, quae ex particularibus formare solemus“* (Eth. II, prop. XLVIII, schol.). *„Voluntas et intellectus unum et idem sunt“* (l. c. prop. XLIX, coroll.). Gegen die Besonderheit, Selbständigkeit der Seelenvermögen erklärt sich auch LOCKE (Ess. II, ch. 21, § 17). Die Kraft zu einer Handlung wird nicht durch die Kraft zu einer andern Handlung angeregt (l. c. § 18). Die Seele ist es stets, die wirkt und die verschiedenen Kräfte entwickelt; diese sind Beziehungen, keine Wesen (l. c. § 19). LEIBNIZ bestimmt die Seelenvermögen als bloße Dispositionen, welche Reste der früheren Eindrücke sind (Nouv. Ess. II, ch. 10, § 2). *„Les puissances ne sont jamais de simples possibilités“* (Erdm. p. 251 a, 271 b).

Von Seelenvermögen spricht wieder CHR. WOLF. *„Facultates sunt potentiae animae, adeo nudae agendi possibilitates“* (Psychol. empir. § 29; Psychol. rational. § 57 ff.; Ontolog. § 716). Anderseits ist die *„vis animae nonnisi unica“* (Psychol. rational. § 57). Die *„vis repraesentativa“* ist die Wurzel der andern Bewußtseinsvorgänge (l. c. § 66, 529). Es gibt auch noch eine *„possibilitas*

acquirendi potentiam" (l. c. § 426). Die Seelenvermögen werden auch als Attribute der Seele bezeichnet (l. c. § 388). Erkenntnis- und Begehrungsvermögen sind zu unterscheiden: „*Anima duplicem habet facultatem, cognoscitivam atque appetitivam*" (Philos. rational. § 60). Ähnlich BAUMGARTEN (vgl. Met. § 519, 549, 558). Durch MENDELSSOHN, TETENS, KANT wird auch das Gefühl (s. d.) als besondere Bewußtseinsfunction bestimmt. Nach SULZER hat die Seele nur eine Grundkraft, durch die sie empfindet und denkt. Nach EBERHARD beruhen alle Bewußtseinsprocesse auf Vorstellungen.

Auf die Empfindung (s. d.) führt CONDILLAC alles Psychische zurück (Extr. rais. p. 36). So auch HELVETIUS (De l'espr. I, 1).

REID teilt die „*powers of the mind*" ein in Kräfte des Verstandes (understanding) und des Willens (will) (Ess. on the pow. I, 7, p. 65). FERGUSON sieht in den Seelenkräften „*Klassen, unter welche die Operationen der Seele durch Abstraction gebracht werden können*" (Grdz. d. Moralphilos. S. 104). Die Einheit der Seele betonen zugleich TH. BROWN (Lect. on the philos. of hum. mind), SAM. BAILEY (Lett. on philos. of hum. mind 1855, I, 3 ff.), JOUFFROY (Mél. philos. p. 312) u. a.

KANT erklärt: „*Alle Seelenvermögen oder Fähigkeiten können auf die drei zurückgeführt werden, welche sich nicht ferner aus einem gemeinschaftlichen Grunde ableiten lassen: das Erkenntnisvermögen, das Gefühl der Lust und Unlust und das Begehrungsvermögen*" (Krit. d. Urt., Einl.). „*Der Ausübung aller liegt aber doch immer das Erkenntnisvermögen, obzwar nicht immer Erkenntnis . . . zum Grunde. Also kommen, sofern vom Erkenntnisvermögen nach Principien die Rede ist, folgende obere neben den Gemütskräften überhaupt zu stehen: Erkenntnisvermögen — Verstand, Gefühl — Urteilskraft, Begehrungsvermögen — Vernunft*" „*Es findet sich, daß der Verstand eigentümliche Principien a priori für das Erkenntnisvermögen, Urteilskraft nur für das Gefühl der Lust und Unlust, Vernunft aber bloß für das Begehrungsvermögen enthalte. Diese formalen Principien begründen eine Notwendigkeit, die teils objectiv, teils subjectiv, teils aber auch dadurch, daß sie subjectiv ist, zugleich von objectiver Gültigkeit ist.*" „*Die Natur also gründet ihre Gesetzmäßigkeit auf Principien a priori des Verstandes als eines Erkenntnisvermögens; die Kunst richtet sich in ihrer Zweckmäßigkeit a priori nach der Urteilskraft, in Beziehung aufs Gefühl der Lust und Unlust; endlich die Sitten (als Product der Freiheit) stehen unter der Idee einer solchen Form der Zweckmäßigkeit, die sich zum allgemeinen Gesetze qualificiert, als einem Bestimmungsgrunde der Vernunft in Ansehung des Begehrungsvermögens. Die Urteile, die auf diese Art aus Principien a priori entspringen, welche jedem Grundvermögen des Gemüts eigentümlich sind, sind theoretische, ästhetische und praktische Urteile*" (Üb. Philos. überh. S. 174 f.; WW. VI, 402 ff.).

Das „*Vorstellungsvermögen*" legt den Bewußtseinsvorgängen zugrunde REINHOLD (Vers. ein. Theor. d. Vorstell. S. 62, 188 ff., 190, 222, 270, 273, 473). So auch CHR. E. SCHMID: „*Alle erkennbaren Vermögen des menschlichen Gemütes haben die gemeinschaftliche Bestimmung des Vorstellungsvermögens, d. h. alles, was durch das Gemüt möglich ist, ist entweder selbst Vorstellung oder nur durch Vorstellung möglich*" (Empir. Psychol. S. 172; vgl. S. 153, 158 ff.). Ähnlich JACOB (Erfahrungsseelenl. § 17). Drei Seelenvermögen: Erkenntnis, Gefühl, Begehren, unterscheidet FRIES (Psych. Anthrop. § 10, 17). So auch F. A. CARUS (Psychol. I, 115 ff.), BIUNDE (Empir. Psychol. II, 61 ff.), ferner G. E. SCHULZE

(Psych. Anthr. S. 84 ff.), welcher betont, in Wirklichkeit komme „*das Erzeugnis der einen Kraft mit dem der andern innigst verbunden vor*“ (l. c. S. 88). Zwei Seelenkräfte, Wollen und Denken, unterscheidet CHR. WEISS, nach welchem die primitiven Seelenzustände das „*Gefühl*“ sind (Wes. u. Wirk. d. menschl. Seele). Aus ihm entspringen Erkennen und Streben; vgl. KRUG (Grundlin. zu ein. neuen Theor. d. Gef. S. 102 ff.). Die Einheit der Seele lehren HERDER, JACOBI u. a.

Nur ein Seelenvermögen, die Aufmerksamkeit, nimmt LAROMIGUIÈRE an (Leçons de philos., 1815/18). AMPÈRE unterscheidet „*sentir, agir, comparer pour classer, expliquer par des causes*“ (vgl. Adam, Philos. en France p. 173). Nach V. COUSIN gibt es drei Seelenvermögen: „*sensibilité, raison, activité volontaire*“ (Du vrai, p. 32). AD. GARNIER unterscheidet: bewegende Kraft, Neigung, Wille, Intelligenz (Trait. des facult.). E. COURNAULT unterscheidet: Wahrnehmung, Instinct, Reflexion, Moralität (De l'âme, 1855, III, 87 ff.; vgl. I, 48 f., II, 63). Nach WADDINGTON gehören die Kräfte unabtrennbar der Seele an (Seele d. Mensch. S. 155). Empfinden (Gefühl), Denken, Wollen sind Grundfunctionen (l. c. S. 159). Nach RENOUVIER stellen die „*propriétés de l'âme*“ „*différents aspects de ses fonctions*“ dar (Nouv. Monadol. p. 97). A. FOUILLÉE betont die „*unité indissoluble du penser et de l'agir*“. Die Seelentätigkeit ist „*sensitif, émotif, appétitif*“ zugleich (Psychol. d. id.-forc. I, p. IX f.). „*Tout état de conscience est idée autant qu'enveloppant un discernement quelconque, et il est force en tant qu'enveloppant une préférence quelconque*“ (l. c. p. X). Die Einheit der psychischen Function betonen auch RIBOT u. a. — Seelenvermögen lehren GALUPPI u. a., während ROMAGNOSI und andere italienische Psychologen sich gegen die abstracten Seelenvermögen erklären. Nach FERRI sind Sensation, Reflexion, Intellection nur Modi des einen Bewußtseins (La psychol. de l'assoc. p. 208 ff.).

Nach C. G. CARUS sind die Seelenvermögen „*eigentlich nur besondere Strahlen der einen Flamme der Seele*“ (Vorles. S. 410 f.). Sie entstehen durch Teilung der Seele nach drei Richtungen, als Sinn, Besinnen (Wahrnehmung, Vernunft), Begehren (Wille) (l. c. S. 169 ff.). Empfinden, Denken, Trieb unterscheidet SCHUBERT (Gesch. d. Seele). Die drei Elementarrichtungen der Wirksamkeit der Seele an der Leiblichkeit sind das Gestalten (Bilden), Empfinden, Bewegen (Lehrb. d. Mensch. u. Seelenk. S. 101 ff.). ESCHENMAYER findet drei „*Hauptseiten*“ des geistigen Organismus: Erkenntnis, Gefühl, Wille. Jede dieser Seiten ist in Vermögen geordnet (Psychol. S. 13), die zugleich „*Entwicklungsprocesse*“ sind (l. c. S. 34). Drei Seelenvermögen nimmt auch CHR. KRAUSE an; je nach dem Vorwalten eines Factors ist zu unterscheiden Erkennen, Fühlen, Wollen (Vorles. S. 141 ff.). „*Die unmittelbare Erfahrung an sich selbst lehrt jeden Geist die Einheit und Unteilbarkeit aller geistigen Tätigkeit. Aber die eine Tätigkeit des Geistes hält in sich einen Organismus mehrerer untergeordneter Tätigkeiten, welche sich in die Hervorbringung der vom Geist erzeugten Harmonie der Ideen und der Welt des Individuellen symmetrisch teilen. Die obersten besonderen Tätigkeiten des Geistes sind Verstand, im edelsten Sinne dieses vieldeutigen Worts, und Phantasie, und über beiden, sie beherrschend und leitend, die gemeinhin sogenannte Vernunft . . . Keins dieser drei Vermögen ist je allein, sondern alle drei sind in jedem Momente zugleich tätig*“ (Urb. d. Menschh.[2], S. 11). HILLEBRAND spricht von „*Selbstrichtungen*“, „*Functionen*“ der Seele: Intelligenz, Wille, Phantasie (Philos. d. Geist. I, 266 f.). SCHLEIER-

MACHER unterscheidet aufnehmende und ausströmende (spontane) Tätigkeit (Psychol. S. 419). Als Stufen der Entwicklung des Geistes betrachtet die Seelenvermögen, *„Tätigkeitsweisen“* (Encykl. § 440) HEGEL. *„Das Selbstgefühl von der lebendigen Einheit des Geistes setzt sich von selbst gegen die Zersplitterung desselben in die verschiedenen, gegeneinander selbständig vorgestellten Vermögen, Kräfte oder, was auf dasselbe hinauskommt, ebenso vorgestellten Tätigkeiten“* (l. c. § 379). *„Das Isolieren der Tätigkeiten macht den Geist ebenso nur zu einem Aggregatwesen und betrachtet das Verhältnis derselben als eine äußerliche, zufällige Beziehung“* (l. c. § 445). Die *„Vermögen“* sind nur Stufen der Befreiung des Geistes in seinem Kommen zu sich selbst (l. c. § 442; vgl. § 379, 471). So auch J. E. ERDMANN (Grundr. § 93), MICHELET u. a. Die Unterscheidung der Vermögen von der Seele selbst bekämpft W. ROSENKRANTZ. Die *„Selbstbestimmung“* ist das Wesen der menschlichen Seele (Wiss. d. Wiss. II, 86 f.).

Entschiedener Gegner aller Vermögenspsychologie ist HERBART (Met. I, 88; Psychol. als Wiss. II, § 152, u. Einl.). Die Seelenvermögen sind nichts als *„Klassenbegriffe“*. Gefühle und Begierden sind *„nichts neben und außer den Vorstellungen“*, nur *„veränderliche Zustände derjenigen Vorstellungen, in denen sie ihren Sitz haben“* (Lehrb. zur Einl.[5], § 159, S. 300 f.). Auf das Vorstellen (s. d.) ist alles zurückzuführen. So auch G. SCHILLING: *„Das geistige Leben ist nicht in Vermögen zu suchen, sondern in den Vorstellungen selbst“* (Lehrb. d. Psychol. S. 212; vgl. S. 208 ff.). Ferner u. a. VOLKMANN, welcher bemerkt: *„Eine bloße Möglichkeit ist das Vermögen nicht, denn Möglichkeiten bewirken nichts; die wirkliche Veränderung ist es auch nicht, denn diese geht erst aus ihm hervor; wohl aber soll es der wirkliche Grund der Möglichkeit sein; ein Wesen ist das Vermögen nicht, denn das Wesen ist die Seele, ein wirkliches Geschehen ist es auch nicht, denn das ist der psychische Vorgang; wohl aber soll es etwas sein zwischen dem Wesen und dessen Tätigkeiten — ist damit nicht schon die völlige Leerheit des Begriffes selbst eingestanden?“* (Lehrb. d. Psychol. I[4], 16). — Nach BENEKE sind die ausgebildeten Formen der Seele nicht Wirkungen ebenso vieler Vermögen, sie sind wohl *„prädeterminiert im angeborenen“*, aber nicht präformiert (Lehrb. d. Psychol.[3], § 10). Wohl gibt es aber einfache *„Urvermögen“*, *„Urkräfte“*, aber nicht als Möglichkeiten, sondern als Actualitäten (l. c. § 19). *„Die Urvermögen der Seele sind schon vor allen Eindrücken, oder grundwesentlich, mit einem Aufstreben, einer Spannung behaftet und aller Activität von seiten unserer Seele voran. Diese Spannung der Vermögen wird dann allerdings aufgehoben durch die Befriedigung, welche ihnen die Ausfüllungen durch die von außen kommenden Reize gewähren“* (Pragm. Psychol. I, 33; Neue Psychol. S. 214; Lehrb. d. Psychol. § 23). Ein Vermögen der ausgebildeten Seele *„wächst in dem Maße, wie mehrere Angelegtheiten (s. d.) gebildet werden“* (l. c. § 298). Jedes Urvermögen strebt schon vor aller Anregung den Reizen entgegen, verlangt nach Erfüllung (l. c. § 167).

Nach LOTZE sind die Seelenvermögen *„nichts als harmlose Möglichkeiten, die noch ungeschieden in der specifischen Natur der Seele liegen und nur das ausdrücken, was die Seele tun oder werden muß, wenn sie in Beziehung zu einer bestimmten Anregung tritt“* (Med. Psychol. S. 150 f.). Ursprüngliche (z. B. Fähigkeit der Raumanschauung) und erworbene Vermögen (z. B. Phantasie) sind zu unterscheiden (l. c. S. 339; Met. S. 536; Mikrok. I, 195 f.). Die Vermögen: Vorstellen, Fühlen und Wollen, sind nur Äußerungsweisen der Seele

(Mikrok. I, 188 ff.; Med. Psychol. S. 10). Nach ULRICI sind sie *„Wirkungsweisen"* einer psychischen Kraft (Leib u. Seele S. 116). Nach FROHSCHAMMER sind Gefühl, Erkenntnis, Begehren durch die gestaltende Kraft der Phantasie geeint (Mon. u. Weltph. S. 54 f.). O. CASPARI lehrt, es seien im primitivsten Seelenelement die Momente von Vorstellung, Gefühl und Begehren verschmolzen. Das wesentlichste Moment ist (wie nach HORWICZ, ZIEGLER u. a.) das Gefühl (Zus. d. Dinge S. 346 ff.). Nach RÜMELIN ist als erste und elementarste Grundkraft unseres Seelenlebens wohl ein *„allgemeiner Tätigkeits- oder Functionstrieb"* anzusehen (Red. u. Aufs. II, 155 ff.). Als Wurzel der psychischen Processe betrachtet genetisch den Trieb (s. d.) WUNDT, der, wie viele neuere Psychologen, Empfindung, Gefühl, Wille als Momente des (einheitlichen) Bewußtseins bestimmt. Nach O. AMMON sind die Seelenanlagen *„nur differenzierter und an bestimmte Verrichtungen angepaßter Selbsterhaltungstrieb"* (Gesellschaftsordn. S. 67). Nach LIPPS gibt es so viele Seelentätigkeiten, als es *„Gruppen disparater Empfindungsinhalte gibt"* (Gr. d. Seelenleb. S. 24). BRENTANO unterscheidet: Vorstellung, Urteil, Phänomene der Liebe und des Hasses (s. Elemente des Bewußtseins); MEINONG: Vorstellen, Urteilen, Fühlen, Begehren (Werttheor. S. 39); so auch EHRENFELS u. a. Als Klassen von Bewußtseinsvorgängen unterscheidet EBBINGHAUS Empfindung, Vorstellung, Gefühl (Grdz. d. Psychol. I, 167 f.). Nach KREIBIG u. a. ist die Scheidung von Vorstellung, Gefühl, Wille die Scheidung von *„verschieden stark hervortretenden Seiten eines gegebenen Gesamtphänomens"* (Die Aufm. S. 17).

Gegner der Vermögenspsychologie sind die Associationspsychologen (s. d.). A. BAIN unterscheidet *„feeling, will (volition), thought (intellect)"* als Hauptgruppen (Ment. and Mor. Sc. p. 2; Log. II, 275). Das Bewußtsein (mind) besteht genauer aus: feeling (emotion, passion, affection, sentiment), volition, thought (intellect, cognition). Die *„sensations"* kommen *„partly under feeling, and partly under thought"* (Sens. and Int. p. 1 f.). Nach H. SPENCER müssen Vernunft, Vorstellung, Gedächtnis u. s. w. *„entweder nur als conventionelle Gruppierungen der Zusammenhänge selbst oder als einzelne Abteilungen der Tätigkeiten, welche zur Herstellung der Zusammenhänge dienen, betrachtet werden"* (Psychol. I, § 404). LEWES gebraucht *„function"* *„for the native endowment of the organ"*, *„faculty"* *„for its acquired variation of activity"* (Probl. III, 27). BALDWIN unterscheidet *„intellect, feeling, will"* (Handb. of Psychol. I[2], ch. 3, p. 36 ff.). Ähnlich SULLY, als dreifache Arten der *„Reaction"* (Outl. of Psychol. ch. 3; Handb. d. Psychol. S. 35 ff.). Nach LADD sind *„ideation, feeling, conation"* *„modes of behaviour, which discriminating consciousness assigns to the one subject of all psychic states"* (Psychol. descr. and exp. p. 51). Vgl. Elemente des Bewußtseins, Empfindung, Gefühl, Wille, Trieb, Vorstellung, Intellectualismus, Voluntarismus, Erkenntnisvermögen, Begehren, Streben, Vernunft, Verstand, Phantasie, Gedächtnis, Sinn, Vermögen.

Seelenwanderung oder Metempsychose (s. d.), d. h. das Wohnen der Seele in verschiedenen Leibern als Stadien der metaphysisch-theosophischen Seelengeschichte, die wiederholte Verkörperung einer und derselben Seele, wird schon von den verschiedensten Naturvölkern gelehrt, ferner bei den Ägyptern (Herod. II), in den Upanishads, im Buddhismus, bei den Orphikern, Pherekydes (Cicero, Tusc. disp. I, 16; De divin. I, 50), bei den Pythagoreern: *ἐκριφθεῖσαν δ' αὐτὴν (ψυχὴν) ἐπὶ γῆς πλάζεσθαι ἐν τῷ ἀέρι ὁμοίαν τῷ σώματι*

(Diog. L. VIII 1, 31). Auch bei EMPEDOKLES: *καὶ τὴν ψυχὴν παντοῖα εἴδη ζῴων καὶ φυτῶν ἐνδύεσθαι· φησὶ γοῦν· ἤδη γάρ ποτ' ἐγὼ γενόμην κοῦρός τε κόρη τε θάμνος τ' οἰωνός τε καὶ ἔξαλος ἔλλοπος ἰχθύς* (Diog. L. VIII 2, 77). Die Metempsychose lehren auch PLATO (Tim. 49 E squ., 92 B; Leg. X), PHILO, PLOTIN, PROKLUS (In Tim.), VERGIL, die Manichäer und Basilidianer (vgl. Clem. Alex., Strom. IV), die Kabbalâ u. a. Dagegen ARISTOTELES u. a. Vgl. Tod, Unsterblichkeit.

Seelisch s. Psychisch.

Sehen s. Gesichtssinn, Wahrnehmung, Lichtempfindungen. Nach O. LIEBMANN ist „*objectives Sehen*" „*derjenige Act unserer Intelligenz, durch welchen der Inhalt unserer Gesichtswahrnehmungen localisiert und objectiviert wird*" (Anal. d. Wirkl.[2], S. 49).

Sehnenempfindungen s. Muskelempfindungen (s. d.), Bewegungsempfindungen.

Seiendes s. Sein, Wesen.

Sein (*εἶναι, ὑπάρχειν*; esse, essentia, existentia) ist ein Begriff, der aus einer Stellung des Denkens zu seinen Inhalten entspringt, wonach diese Inhalte in bestimmter Weise gesetzt, gewertet werden. „*Sein*" bedeutet zunächst als Existenz (Dasein) keine Qualität, keine dingliche Eigenschaft u. dgl., sondern die Meinung, daß ein Denkinhalt mehr bedeutet als ein bloßes Wort, eine bloße Vorstellung, Einbildung u. dgl., nämlich ein außer dem Denkacte und momentanen Erlebnis Vorfindbares, in einem allgemeinen, gesetzmäßigen Erlebniszusammenhange Enthaltenes. „*A ist*" bedeutet demnach: A ist der Name nicht eines Hirngespinstes, nicht eines Phantasiewesens, sondern der Name, Begriff eines zur Außen- oder Innenwelt Gehörenden, damit also dem bloßen Gedachtwerden selbständig Gegenüberstehenden, Unabhängigen, wenn auch deshalb noch nicht immer „*Transcendenten*" (s. d.). Der Existentialbegriff setzt schon die Wahrnehmung und Anerkennung bezw. Setzung einer Welt von Dingen, Eigenschaften und Beziehungen fester Art voraus. Das Existentialurteil (A ist, existiert; es gibt ein A) sagt aus, A sei der Begriff eines in der (Außen- oder Innen-) Welt Vorkommenden, Bestehenden, eines Gliedes des gesetzmäßigen Zusammenhanges möglicher Erlebnisse. In diesem Sinne kann alles Existenz haben: Physisches, Psychisches, Dinge, Eigenschaften, Beziehungen, wenn das Gedachte nur (mit Recht) mehr bedeutet als Gedachtes, insofern es eben bloß gedacht wird. Im engeren Sinne aber bedeutet Existieren, „*Sein*" noch mehr als das Mehr-als-gedachtwerden, es bedeutet das Für-sich-bestehen, ein Eigenes, Selbständiges, Wirkungsfähiges, eine Art Ich (s. d.) darstellen. Das Ich erfaßt sich unmittelbar als ein Seiendes, Selbständiges, und in dem Gedanken des Seins (im engeren Sinne, dem Realsein) überträgt es den eigenen Wirklichkeitscharakter auf das Object. A ist, heißt nun: Es ist ein dem Ich an Selbständigkeit Analoges, Gleichwertiges, es hat (nicht bloß Object-, sondern auch) Subject-Wert. „*Sein*" als Copula (s. d.) bedeutet zunächst die Beziehung des Prädicats aufs Subject, nicht die Existenz des Subjectes, wohl aber doch (implicite, ursprünglich) die Auffassung des Subjects als „*Träger*" der Prädicatsmerkmale, als „*Subject*" im Ursinne des Wortes, als Ichheit. „*S ist P*" bedeutet ursprünglich: S hat P in sich, ist in P gegeben, wirksam, P gehört zu S als Zustand, Tätigkeit u. s. w. des S; nur wird später die ontologische Bedeutung durch die rein logische der Begriffsbeziehung verdrängt, welche aber

doch, im Geltungsbewußtsein, an das Existentiale erinnert (S ist P meint: S ist wahrhaft, wirklich, tatsächlich, „*in re*“ P). — Im engsten Sinne bedeutet das Sein den Gegensatz zum Werden (s. d.), nämlich die feste, dauernde Existenz, die Existenz durch alle Zeit hindurch oder aber die zeitlose, überzeitliche Permanenz, das Mit-sich-identisch-bleiben, Beharren. Empirisch können wir nur relatives Sein setzen, aber das Denken verabsolutiert den Begriff des Seins, indem es das Seinsmoment, das in der Wirklichkeit dem des Werdens als Correlat gegenübersteht, hypostasiert. In Wahrheit ist die Wirklichkeit seiend und werdend zugleich, sie ist, bleibt ewig im Werden und wird, verändert sich als Seiendes. — Das Sein bedeutet auch oft die Wesenheit (s. d.), Essenz, das wesentliche, allgemeine Sein im Unterschiede von der Existenz, der besondern, zufälligen, äußerlichen Form des Seins.

Der Seinsbegriff wird bald als angeboren, bald als apriorischer Begriff, als Kategorie, bald als (äußerer oder innerer) Erfahrungsbegriff, bald als aus der Stellung des Denkens zur Erfahrung entspringend bestimmt. Der Realismus (s. d.) bezieht das Sein auf transcendente (s. d.) Wirklichkeiten, der Idealismus (s. d.) auf Bewußtseinsinhalte, Immanentes (s. d.). „*Existenz*“ wird bald als Eigenschaft, Modus der Objecte, bald als ursprünglicher Bestandteil der Vorstellungen, bald als gedanklicher Setzungscharakter, bald als Wahrnehmungsmöglichkeit, bald als Wirkungsfähigkeit, bald als Für-sich-sein u. dgl. gedeutet.

Die antike und mittelalterliche Philosophie faßt das Sein (das oft mit dem Seienden und mit dem Wesen identificiert wird) als allgemeinsten Denkinhalt, der zugleich allgemeinster Weltinhalt ist, auf. Die Existenz wird vielfach als Form, als „*Complement*“ des Seins bestimmt. Den Gedanken des absoluten Seins entwickeln zuerst die Eleaten (s. d.). Nach PARMENIDES gibt es (im Gegensatz zu HERAKLIT) kein Werden, nur das Sein ist, hat Wahrheit, ist das dem Denken correlate Object (Sext. Emp. adv. Math. VII, 111). Das Nichtseiende kann nicht gedacht werden, ist nicht (Plat., Soph. 237 A, 258 E; Arist., Met. XIV, 2; Mull., Fragm. I, 33; Plat., Parm. 163 C: *τὸ μὴ ἔστι λεγόμενον ἁπλῶς σημαίνει, ὅτι οὐδαμῶς οὐδαμῇ ἔστιν οὐδέ πῃ μετέχει οὐσίας τό γε μὴ ὄν*). Sein und Denken (Gedachtwerden, Denkobject) sind identisch (s. d.): *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι* (Plot., Enn. V, 1, 8). Das Denken muß den Sinnentrug überwinden und die Welt als das Seiende erkennen. Dieses ist ungeworden, unvergänglich, einheitlich, ewig, unbeweglich, stetig, unteilbar, identisch mit sich, sphärisch, denkend: *ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν, οὖλον, μουνογενές τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδ' ἀτέλεστον, οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἓν ξυνεχές, οὐδὲ διαίρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον, ἀκίνητον, ἐστὶν ἄναρχον, ἄπαυστον, ταὐτόν τ' ἐν ταὐτῷ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται σφαίρῃ* (Simpl. ad Phys. f. 31; Mull., Fr. I, 114 ff.). Das Sein kann nicht (aus dem Nichtseienden, welches nicht existiert) entstanden sein. Nach MELISSUS ist das Seiende ohne Vielheit einheitlich, unbewegt, unveränderlich, ewig, unbegrenzt (*ἄπειρον*), nicht körperhaft (*σῶμα μὴ ἔχειν*, Simpl. ad Phys. 24, 110, 1 D; *αἰεὶ ἐὸν ἄρα ἐστίν· οὔτε ἄρα γέγονε τὸ ἐόν, οὔτε φθαρήσεται· αἰεὶ ἄρα ἦν τε καὶ ἔσται*, l. c. 22, 103, 13 D); *εἰ δὲ ἄπειρον, ἕν· εἰ γὰρ δύο εἴη, οὐκ ἂν δύναιτο ἄπειρα εἶναι, ἀλλ' ἔχοι ἂν πείρατα πρὸς ἄλληλα· ἄπειρον δὲ τὸ ἐόν· οὐκ ἄρα πλείω τὰ ἐόντα· ἓν ἄρα τὸ ἐόν* (l. c. 28 D). Auf das Werden führt das Sein PROTAGORAS zurück: *ἐκ δὲ τῆς φορᾶς τε καὶ κινήσεως καὶ κράσεως πρὸς ἄλληλα γίγνεται πάντα, ἃ δή φαμεν εἶναι, οὐκ ὀρθῶς προσαγορεύοντες· ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτ' οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται* (Plat., Theaet. 152 D). Die Ein-

heitlichkeit des unveränderlich Seienden lehren die Megariker (*τὸ ὂν ἓν εἶναι καὶ τὸ ἕτερον μὴ εἶναι, μηδὲ γεννᾶσθαί τι μηδὲ φθείρεσθαι μηδὲ κινεῖσθαι τὸ παράπαν* (Plat., Soph. 246 B, 248 A). PLATO versteht unter dem Seienden das an sich wesenhafte Object des Denkens, die Idee (s. d.), im Unterschiede vom vergänglichen Sinnendinge, das nur raum-zeitliche Existenz (vgl. die Zusammenstellung der Platonischen Bedeutungen von *εἶναι, ὄν, οὐσία* bei Natorp, Platos Ideenlehre, S. 465 f.). Nach ARISTOTELES bezieht sich das Sein auf alle Kategorien als allgemeinstes Prädicat; das Seiende hat an allen Kategorien Anteil (Met. VII 1, 1028a 10 squ.), ist aber kein Gattungsbegriff, weil es keine Arten hat (*οὔτε τὸ ἓν οὔτε τὸ ὂν εἶναι γένος*, l. c. III 3, 998b 22); das Sein ist immer das gleiche. Das Sein kommt einem Subjecte entweder *κατὰ συμβεβηκός* oder *καθ' αὑτό, ὡς ἀληθὲς ὄν* zu (l. c. V 7, 1017a squ.; VI 4, 1027b 33), ferner *ἐντελεχείᾳ* und *δυνάμει* (*ὑλικῶς*, l. c. XIII 3, 1078a 30). Das Seiende wird im Begriffe (s. d.) erfaßt. Die Existenz ist das *ἔξω εἶναι* (l. c. XII 8, 1065a 24), *ὑπάρχειν* (s. Object). STRATO (vgl. Prokl. in Tim. 242 E) und die Stoiker erblicken im Seienden (*ὄν*) die oberste Kategorie. Verschiedene Grade des Seins unterscheidet PHILO. PLOTIN betrachtet als Princip des Seienden ein Überseiendes, aus dem das Seiende emaniert (Enn. III, 8, 10). Das Sein ist Product des Geistes (*νοῦς*). Indem das Eine sich schaut, wird es zugleich Denken und Sein (l. c. V, 2, 1). Denken und Seiendes sind identisch, der *νοῦς* selbst ist alles (l. c. V, 4, 2). Das Seiende ist die intelligible Welt (l. c. VI, 2, 2). Das Sein ist ewiges Schaffen, Setzen (l. c. VI, 8, 20), ein schauend Sich-selbst-setzen des Absoluten (l. c. VI, 8, 16).

Nach GREGOR VON NYSSA ist das eminent Seiende Gott: *τὸ δὲ κυρίως καὶ πρώτως ὂν ἡ θεία φύσις ἐστίν, ἣν ἐξ ἀνάγκης πιστεύειν ἐν πᾶσιν εἶναι τοῖς οὖσιν ἡ διαμονὴ τῶν ὄντων καταναγκάζει* (bei Ritter VI, 129). Auch nach AUGUSTINUS ist wahrhaft seiend nur das der Veränderung nicht Unterworfene, Gott (Confess. VII, 11). Die Existenz ist ein „*modus essendi*". SCOTUS ERIUGENA bestimmt: „*Omnia, quae corporeo sensui vel intelligentiae perceptioni succumbunt, posse rationabiliter dici esse; ea vero, quae per excellentiam suae naturae non solum ὕλην, i. e. omnem sensum vel etiam intellectum rationemque fugiunt, iure videri non esse*" (De div. nat. I, 3). „*Inferioris enim affirmatio superioris est negatio, itemque inferioris negatio est superioris affirmatio . . . Hac item ratione omnis ordo rationalis et intellectualis creaturae esse dicitur et non esse. Est enim, quantum a superioribus vel a se ipso cognoscitur, non est autem, quantum ab inferioribus se comprehendi non sinit*" (l. c. I, 4). „*Quicquid enim causarum in materia formata in temporibus et locis per generationem cognoscitur, quadam humana consuetudine dicitur esse*" (l. c. I, 5). „*Quartus modus est, qui secundum philosophos non improbabiliter ea solummodo, quae solo comprehenduntur intellectu, dicit vere esse, quae vero per generationem . . . variantur, colliguntur, solvuntur, vere dicuntur non esse, ut sunt omnia corpora*" (l. c. I, 6). Die Scholatsiker überhaupt unterscheiden „*esse per essentiam*" (göttliches Sein) und „*esse participatum*" (geschaffenes Sein), ferner Sein als Wesenheit (essentia) und Existenz, Dasein als verwirklichtes Sein. ALANUS AB INSULIS bemerkt: „*Solus deus vere existit, id est simpliciter et immobiliter ens, cetera autem vere non sunt, quia numquam in eodem statu persistunt*" (Regulae de sacra theol. 2). RICHARD VON ST. VICTOR erklärt: „*Omne, quod est vel esse potest, aut ab altero habet esse, aut esse coepit ex tempore. Omne, quod est aut esse potest, aut habet esse a semetipso, aut habet esse ab alio, quam*



a semetipso“ (De trin. I, 6). — AVICENNA erklärt: „*Esse omnium fieri est, praeter esse primi, quod ab alio esse non habet.*“ ALBERTUS MAGNUS: „*Esse continuus fluxus est ab ente primo in omne, quod causatum vel creatum est*“ (Sum. th. I, 22, 3). „*Esse non praedicatur de substantia ut genus, vel differentia, nec potentia eius, nec ut actus: sed praedicatur ut creatum primum ab alio participatum*“ (l. c. I, 19, 3). THOMAS betont, das „*ens*“ sei kein „*genus*“ (Sum. th. I, 3, 5c; Contr. gent. I, 25). Das „*esse*“ ist 1) „*quidditas vel natura rei*“, 2) „*actus essentiae*“ (1 sent. 33, 1, 1 ad 1). „*Modus operandi uniuscuiusque rei sequitur modum essendi ipsius*“ (Sum. th. I, 89, 1c). „*Ens*“ ist der Begriff, in welchem der Intellect „*omnes conceptiones resolvit*“ (De verit. I, 1). „*Illud quod primo cadit in apprehensione, est ens*“ (Sum. th. II, 4, 2). „*Existere*“ ist „*esse reale*“, „*subsistere*“. Zu unterscheiden ist: „*existere actu*“ und „*intellectu*“, „*per se*“ und „*in alio*“ (Sum. th. I, 75, 2 ad 2), „*ens extra animam*“, „*per accidens*“, „*essentialiter*“ (Contr. gent. I, 25). DUNS SCOTUS erklärt: „*Substantiae duplex est esse, sc. esse essentiae et existentiae. Esse existere primo consequitur ipsum individuum.*“ „*Ens est duplex, scil. naturae et rationis. Ens autem naturae, in quantum tale, est cuius esse non dependet ab anima*“ (Elench. 1). Nach FRANC. MAYRONIS ist Existenz „*illud esse, mediante quo quidditas existit*“ (bei Prantl, G. d. L. III, 290). Nach AEGYDIUS ist das „*esse*“ des Dinges das Actuationsprincip der „*essentia*“ des Dinges. Nach MENDOZA ist die Existenz der „*actus entitativus*“, „*actus essendi*“ (Disp. met. VIII, 1, 2).

Nach GOCLEN ist Existenz der „*modus rei, quo res dicitur extra nihilum et a suis causa producta*“ (Lex. philos. p. 197). Nach MICRAELIUS bezeichnet „*ens*“ „*illud, quod actu est in mundo*“. „*Existentia*“ ist „*actualis essentia, qua res hic et nunc est, id est in certo loco et tempore; estque vel* r e a l i s, *quam quid habet ex parte rei existens extra causas, vel* o b i e c t i v a, *quam res habent, prout sunt cognitae ab intellectu*“ (Lex. philos. p. 381 ff.). „*Ens est primo cognitum seu conceptus generalissimus, quo aliquid concipitur extra nihilum positum.*“ „*Ens* r e a l e *est, quod extra intellectus fictionem in rerum natura vere ponitur realiter non obiective tantum*“ (l. c. p. 383). — Nach PATRITIUS ist das Sein „*actus entis*“, das Band aller Formen (Panarch. XIII, 28). CAMPANELLA bestimmt: „*Existere est facere permanens sicut facere est existere fluens*“ (Univ. philos. VIII, 4, 3), womit die Relativität des Seins ausgesprochen ist „*Cognoscere est esse.*“ „*Notitia sui est esse suum, notitia aliorum est esse aliorum*“ (l. c. VI, 8, 4).

Nach DESCARTES erfaßt das Ich sein eigenes Sein unmittelbar als denkendes (s. Cogito). CLAUBERG erklärt: „*Existentia dicitur, per quam ens actu est, seu per quam habet essentiam actu in rerum natura constitutam*“ (Opp. p. 296). Nach GEULINCX kommt nur Gott und dem Ewigen ein wahres Sein zu (Met. p. 96 f.). Ähnlich lehrt SPINOZA, nur Gott, die Substanz (s. d.) habe absolutes Sein. Die Existenz ist in jedem Dingbegriff enthalten: „*In omnis rei idea sive conceptu continetur existentia, vel possibilis vel necessaria*“ (Ren. Cart. pr. ph. I, ax. VI). Scholastisch wird von ihm Existenz als Vollkommenheit, als Macht (potentia) aufgefaßt (Eth. I, prop. XI, dem. II). Ontologisch (s. d.) wird behauptet, zum Begriffe der Substanz gehöre das Sein: „*Ad naturam substantiae pertinet existere — ipsius essentia involvit necessario existentiam*“ (Eth. I, prop. VII). Gottes Essenz und Existenz sind eins (l. c. I, prop. XX). „*Esse essentiale*“ ist „*modus ille, quo res creatae in attributis Dei comprehenduntur*“. „*Esse ideae*“ — „*prout omnia obiective in idea Dei*

continentur." „*Esse existentiae*" — „*ipsa rerum essentia extra Deum et in se considerata, tribuiturque rebus postquam a Deo creatae sunt*" (Cog. met. I, 2). BAYLE erklärt scholastisch, Existenz sei „*ce par quoi la chose est formellement et intrinsèquement hors de l'état de possibilité et dans l'état d'actualité*" (Syst. de philos. p. 158).

Aus dem Wesen unseres Geistes selbst, aus innerer Erfahrung stammt der Seinsbegriff nach LEIBNIZ: „*Les idées intellectuelles et de réflexion sont tirées de notre esprit. Et je voudrais bien savoir, comment nous pourrions avoir l'idée de l'être, si nous n'étions des êtres nous-mêmes et ne trouvions ainsi l'être en nous*" (Nouv. Ess. I, ch. 1, § 23). Aus dem Selbstbewußtsein leitet den Seinsbegriff D'ALEMBERT ab (Mélang. philos.), später auch ROYER-COLLARD u. a. — BONNET erklärt: „*Toutes les choses qui sont, soit les idées, soit les corps, ont une qualité commune, celle d'être*" (Ess. anal. XV, 251). Nach HOLBACH ist Existieren „*éprouver les mouvements propres à une essence déterminée*" (Syst. de la nat. I, ch. 4, p. 48). DESTUTT DE TRACY erklärt: „*Etre voulant et être résistant, c'est être réellement, c'est être*" (Élém. d'idéol. I, ch. 8, p. 137). Vgl. TURGOT, Encycl., Art. „*Existence*".

LOCKE erklärt: „*When ideas are in our mind, we consider things to be actually there, as well we consider things to be actually without us; which is, that they exist, or have existence*" (Ess. II, ch. 7, § 7). „*Of real existence we have an intuitive knowledge of our own, demonstrative of God's, sensitive of some for other things*" (l c. ch. 3, § 21). Nach DIGBY ist Existenz „*propria hominis affectio*". „*Res enim quaelibet particularis in homine existit per quandam (ut ita dicam) sui insitionem in ipso existentiae sive entis trunco iuxtaque experimur nihil a nobis loquendo exprimi, cui entis appellationem non tribuamus, nihil mente concipi quod sub entis notione non apprehendamus*" (Treat. of the nat. of bodies, 1644; Demonstr. immortal. an. II, 1, § 8). Nach COLLIER ist alle objective Existenz nur Existenz im Bewußtsein. „*It is with me a first principle, that whatsoever is seen, is*" (Clav. univ. p. 5); „*bodies, which are supposed to exist, do not exist externally*" (l. c. p. 6); es gibt nur für sie „*inexistence in mind.*" Nach BERKELEY ist alles objective Sein nur Sein im Bewußtsein, „*percipi*", Vorgestellt-sein oder Vorgestellt-werden-können (Princ. II). „*Sage ich: Der Tisch, an dem ich schreibe, existiert, so heißt das: ich sehe und fühle ihn; wäre ich außerhalb meiner Studierstube, so könnte ich die Existenz desselben in dem Sinne aussagen, daß ich, wenn ich in meiner Studierstube wäre, denselben percipieren könnte, oder daß irgend ein anderer Geist denselben gegenwärtig percipiere*" (l. c. III). Absolute Existenz ist für ein Object (s. d.) ein Widerspruch (l. c. XXIV). — Nach HUME ist etwas vorstellen und etwas als existierend vorstellen dasselbe. Die „*idea of existence*" ist „*nothing different from the idea of any object*" (Treat. III, sct. 7). „*There is no impression nor idea of any kind, of which we have any consciousness or memory, that is not conceiv'd as existent. — The idea of existence is the very same with the idea of that we conceive to be existent. — To reflect in any thing simply and to reflect in it as existent, are nothing different from each other. Whatever we conceive, we conceive to be existent.*" Die Vorstellung der Existenz fügt zur Vorstellung eines Gegenstandes nichts hinzu („*makes no addition to it*", Treat II, sct. 6). Wir kennen nur die Existenz von Perceptionen. Nach REID schließt die Wahrnehmung die gegenwärtige Existenz ihres Objectes ein, während die Imagination sich neutral

verhält (Inqu. ch. 2, sct. 3). Die Existenz eines Wahrgenommenen muß der Geist notwendig annehmen (l. c. sct. 5).

Scholastisch erklärt CHR. WOLF Existenz als *„complementum possibilitatis"*, *„actualitas"* (Ontolog. § 174). Nach BAUMGARTEN ist sie *„complexus affectionum in aliquo compossibilium"* (Met. § 55). — Nach CRUSIUS besteht Existenz darin, *„daß ein gedachtes Ding irgendwo und zu irgend einer Zeit sei"* (Vernunftwahrh. § 46). Nach LAMBERT ist der Existenzbegriff mit dem Denken notwendig verbunden (Neues Organ. Aleth. § 71, S. 499). Nach FEDER ist *„Sein"* das *„beständige Scheinen bei dem ordentlichen Zustande der menschlichen Natur, bei der richtigen Empfindung"* (Log. u. Met. S. 136). — MENDELSSOHN erklärt: *„Wenn wir von uns selbst ausgehen . . ., so ist Dasein bloß ein gemeinschaftliches Wort für Wirken und Leiden"* (Morgenst. I, 5). *„A sein und als A gedacht werden, ist der Sprache sowie dem Begriffe nach eben dasselbe"* (l. c. I. 6). Ein *„Vorhandensein"* läßt sich nur durch die Sinne beweisen, nicht aus der bloßen Möglichkeit (Üb. d. Evid. S. 38). Nach PLATNER ist Existenz *„nichts anderes als wirken"* (Philos. Aphor. I, § 848). *„Existenz ist ein einfacher Begriff, keine Eigenschaft eines wirklichen Dinges, sondern dessen Wirklichkeit selbst, welche vorausgesetzt wird vor der Gedanklichkeit irgend einer Eigenschaft"* (l. c. § 849). Der Begriff *„Existenz"* entsteht empirisch *„aus dem Gefühl meines eigenen Wirkens und dann aus der wahrgenommenen Einwirkung äußerer Dinge auf mein Vorstellungsvermögen"* (Log. u. Met. S. 113). *„Existenz ist ein einfacher Begriff"* (l. c. S. 115). BOUTERWEK betont: *„Ohne das unmittelbare Bewußtsein des Daseins hätten wir gar keinen Begriff vom Dasein"* (Lehrb. d. philos. Wiss. I, 99). Nach HERDER ist Sein *„kräftiges Dasein zur Fortdauer"* (Verst. u. Erfahr. I, 134). LICHTENBERG bemerkt: *„Mir kommt es immer vor, als wenn der Begriff ‚sein' etwas von unserem Denken Erborgtes wäre, und wenn es keine empfindenden und denkenden Geschöpfe mehr gibt, so ist auch nichts mehr"* (Verm. Schr. 1801, II, 12 f.).

Daß Existenz, Sein keine Eigenschaft der Dinge, sondern Position, Setzung (s. d.) durch das Denken (anderseits eine Kategorie, s. d.) ist, betont KANT. Sein ist *„kein reales Prädicat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloß die Position eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst. Im logischen Gebrauche ist es lediglich die Copula eines Urteils . . ., das, was das Prädicat beziehungsweise aufs Subject setzt"* (Krit. d. rein. Vern. S. 472). *„Hundert wirkliche Taler enthalten nicht das Mindeste mehr als hundert mögliche"* (l. c. S. 473). *„Denn durch den Begriff wird der Gegenstand nur mit den allgemeinen Bedingungen einer möglichen empirischen Erkenntnis überhaupt als einstimmig, durch die Existenz aber als in dem Context der gesamten Erfahrung enthalten gedacht."* *„Unser Begriff von einem Gegenstande mag also enthalten, was und wieviel er wolle, so müssen wir doch aus ihm herausgehen, um diesem die Existenz zu erteilen. Bei Gegenständen der Sinne geschieht dieses durch den Zusammenhang mit irgend einer meiner Wahrnehmungen nach empirischen Gesetzen; aber für Objecte des reinen Denkens ist ganz und gar kein Mittel, ihr Dasein zu erkennen, weil es gänzlich a priori erkannt werden müßte, unser Bewußtsein aller Existenz aber . . . gehöret ganz und gar zur Einheit der Erfahrung"* (l. c. S. 474). *„Das Dasein ist die absolute Position eines Dinges und unterscheidet sich dadurch auch von jeglichem Prädicat, welches als ein*

solches jederzeit bloß beziehungsweise auf ein anderes Ding gesetzt wird" (WW. II, 115 ff.).

Den Begriff des Seins als Position, Setzung gestaltet J. G. FICHTE idealistisch und actualistisch, indem nach ihm das Sein Product einer (geistigen) Tätigkeit ist. „*Alles, was ist, ist nur insofern, als es im Ich gesetzt ist, und außer dem Ich ist nichts*" (Gr. des g. Wiss. S. 12). „*Freiheit ist das einzige wahre Sein und der Grund alles andern Seins*" (Syst. d. Sittenl. S. 59). „*Wissen und Sein sind nicht etwa außerhalb des Bewußtseins und unabhängig von ihm getrennt, sondern nur im Bewußtsein werden sie getrennt.*" „*Es gibt kein Sein außer vermittelst des Bewußtseins*" (l. c. S. VII). „*Das Sein durchaus und schlechthin als Sein ist lebendig und in sich tätig, und es gibt gar kein anderes Sein als das Leben*" (WW. VI, 361). Nach SCHELLING drückt Sein „*das reine absolute Gesetztsein*" aus, Dasein ein „*bedingtes eingeschränktes Gesetztsein*" (Vom Ich, S. 123 ff.). „*A ist*" = „*es hat eine eigene identische Sphäre des Seins*" (l. c. S. 156). Das Sein drückt nur „*ein Begrenztsein der anschauenden oder producierenden Tätigkeit aus. In diesem Teile des Raumes* i s t *ein Kubus, heißt nichts anderes als: in diesem Teil des Raumes kann meine Anschauung nur in der Form des Kubus tätig sein*" (l. c. S. 114). Im Ich sind Wissen und Sein identisch (l. c. S. 385). Später erklärt er: „*Es ist überall nur* e i n *Sein, nur* e i n *wahres Wesen, die Identität, oder Gott als die Affirmation derselben*" (WW. I 6, 157). Das Sein besteht in drei Potenzen als: Sein-könnendes, Rein-seiendes, Bei-sich-seiendes. Das Seiende selbst ist der absolute Geist (WW. II 1, 288 ff.; II 3, 204 ff., 239 f.). Im Absoluten sind Sein und Denken identisch (s. d.).

Die Identität (s. d.) von Denken und Sein lehrt HEGEL. Das Sein ist die Idee (s. d.) selbst in ihrer Allgemeinheit. „*Sein ist die Allgemeinheit in ihrem leeren abstractesten Sinne genommen, die reine Beziehung auf sich, ohne weitere Reaction nach außen oder innen,*" „*Identität mit sich*" (WW. XI, 69). Das „*Ist*" ist „*die leerste dürftigste Bestimmung*" (ib.). „*Das Sein ist der Begriff nur* a n s i c h, *die Bestimmungen desselben sind* s e i e n d e, *in ihrem Unterschiede* a n d e r e *gegeneinander, und ihre weitere Bestimmung (die Form des Dialektischen) ist ein Übergehen in anderes*" (Encykl. § 84). „*Das* r e i n e S e i n *macht den Anfang, weil es sowohl reiner Gedanke, als das unbestimmte einfache Unmittelbare ist, der erste Anfang aber nichts Vermitteltes und weiter Bestimmtes sein kann*" (l. c. § 86). „*Dieses reine Sein ist nun die* r e i n e A b s t r a c t i o n, *damit das* A b s o l u t - N e g a t i v e, *welches, gleichfalls unmittelbar genommen, das* N i c h t s *(s. d.) ist*" (l. c. § 87). Sein ist „*einfache Beziehung auf sich selbst*" (l. c. § 193), „*einfache Unmittelbarkeit*" (Log. I, 62), ist im Begriffe enthalten (l. c. III, 174). Die (metaphysische) Kategorie des Seins specificiert sich dialektisch in die des Daseins. „*Das Sein im Werden, als eins mit dem Nichts, so das Nichts eins mit dem Sein, sind nur verschwindend; das Werden fällt durch seinen Widerspruch in sich in die Einheit, in der beide aufgehoben sind, zusammen; sein* R e s u l t a t *ist somit das Dasein*" (Encykl. § 89). „*Das Dasein ist Sein mit einer* B e s t i m m t h e i t, *die als unmittelbar oder seiende Bestimmtheit ist, die* Q u a l i t ä t. *Das Dasein als in dieser seiner Bestimmtheit* i n s i c h *reflectiert ist* D a s e i e n d e s, E t w a s" (l. c. § 90). Dieses wird dann zum Für-sich-sein (s. d.). Existenz ist das „*durch Grund und Bedingung vermittelte und durch das Aufheben der Vermittlung mit sich identische Unmittelbare*" (Log. II, 118). „*Die Existenz ist die unmittelbare Einheit der Reflexion-in-sich und der Reflexion-in-anderes. Sie ist daher die unbestimmte Menge von Existierendem*

als In-sich-reflectierten, die zugleich ebensosehr in anderes scheinen, relativ sind und eine Welt gegenseitiger Abhängigkeit und eines unendlichen Zusammenhanges von Gründen und Begründetem bilden. Die Gründe sind selbst Existenzen, und die Existierenden ebenso nach vielen Seiten hin Gründe sowohl als Begründete" (Encykl. § 123). „*Wenn wir den besonderen Dingen ein Sein zuschreiben, so ist das nur ein geliehenes Sein, nur der Schein eines Seins, nicht das absolut selbständige Sein, das Gott ist*" (WW. XI, 50). Die „*Einheit des Begriffs und des Seins ist es, die den Begriff Gottes ausmacht*" (Encykl. § 51). J. E. ERDMANN erklärt: „*Der Begriff als das vernünftige Sein, die Idee als der ewige reale Gedanke des Gegenstandes, hat allein wahres Sein. Die Wirklichkeit steht deswegen dem Gedanken nicht gegenüber, sondern wahre Wirklichkeit hat alles nur im Begriff, d. h. Gedanken*" (Grundw. § 121). Nach K. ROSENKRANZ ist Sein an sich „*die Abstraction von jeder Bestimmtheit*" (Syst. d. Wiss. § 10 ff., S. 14). Daß der Begriff das Sein sei, lehren auch H. F. W. HINRICHS (Grdl. d. Philos. d. Log. S. 182 ff.) u. a. — Speculativ-rationalistisch bestimmt das Sein auch als allgemeinen, objectiven Denkinhalt C. H. WEISSE: „*Wer den Gedanken des Sein denkt, wer ihn rein und in völliger Abgezogenheit von allen weiteren Bestimmungen und von allem und jedem besonderen Inhalte denkt, der weiß zugleich und weiß allein unmittelbar, ohne anderweite Denkvermittlung, daß das, was er denkt, das schlechthin Allgemeine und Notwendige ist*" (Grdz. d. Met. S. 108). Dasein ist Endlichkeit (l. c. S. 130, 145). Der metaphysische Urbegriff des Seins nimmt die Bedeutung an „*die Kraft, das Vermögen haben, als Körper im Raume da zu sein*" (l. c. S. 422). HILLEBRAND erklärt: „*Das Denken setzt in seiner reinen Selbsttätigkeit als seinen notwendigen Anfang das Sein, sowohl an sich selbst (am Denken) als außer sich, sich gegenüber*" (Philos. d. Geist. I, 7). Das Sein liegt notwendig im Denken, ist seine Voraussetzung (l. c. S. 8). Dasein ist „*eine in unendlicher Vielheit des Einzelnen unmittelbar bestimmte concrete Wirklichkeit*" (l. c. S. 11). Das Sein der Substanzen ist identisch mit ihrem Wirken (l. c. S. 17). Nach CHR. KRAUSE ist Sein die „*Form der Wesenheit*" (Vorles. S. 175). Sein ist „*Satzheit der Wesenheit*", „*satzige Wesenheit ist Seinheit*" (ib.). — W. ROSENKRANTZ bemerkt: „*Alles Wandelbare setzt ein Unwandelbares voraus, welches das Wesen und wahrhaft Seiende . . . in ihm ist*" (Wissensch. d. Wiss. I, 133).

Als „*absolute Position*", „*Anerkennung*" des gedanklich Nicht-Aufzuhebenden bestimmt das Sein HERBART (Met. II, 82, 408). Der Begriff des Seins ist „*eine Art zu setzen*", er bedeutet, es solle bei dem einfachen Setzen eines Was sein Bewenden haben (Hauptp. d. Met. S. 22 ff.). „*Gegenstände sind gesetzt worden; diese Gegenstände werden dergestalt bezweifelt, daß sie ganz verschwinden sollen. Sie verschwinden aber nicht; die Setzung dauert also fort; aber sie ist darin verändert, daß ihr Gesetztes nicht mehr für einerlei gilt mit demjenigen, worauf sie ursprünglich gerichtet war. Die Qualität wird dem Zweifel preisgegeben; das Gesetzte soll etwas anderes, Unbekanntes sein. Hier bleibt bloß der Begriff dessen übrig, dessen Setzung nicht aufgehoben wird. Die bloße Anerkennung des Nicht-Aufzuhebenden nun ist der Begriff des Seins*" (Met. II, § 201). Das Sein wird nicht empfunden, es „*kommt erst zum Vorschein in seinem Gegensatze gegen das, was nicht ist, sondern bloß gedacht wird*", entsteht begrifflich aus einer doppelten Verneinung (l. c § 202). „*In der Empfindung ist die absolute Position vorhanden, ohne daß man es merkt. Im Denken muß sie erst erzeugt werden aus der Aufhebung ihres Gegenteils*" (l. c.

§ 204). *„Niemand wird glauben, daß gar nichts sei; denn es ist klar, daß alsdann auch nichts erscheinen würde"* (Lehrb. zur Einl.[5], S. 216). Die Qualität (s. d.) des Seienden ist *„schlechthin einfach"*. Das Seiende hat keine Negationen (l. c. S. 219 ff., 224).

Als apriorischen, übersinnlichen Begriff bestimmt das Sein BIUNDE (Empir. Psychol. I 2, 11 ff.). Er ist eine *„Grundform, in welche wir alles, was ist und erscheint, selbständig, obgleich mit Notwendigkeit, hineinschlagen"* (l. c. S. 15). *„Alles wird für uns erst ein Object oder fängt doch an, es zu werden, wenn wir den Begriff des Seins darauf anwenden"* (l. c. S. 17). Das Sein kann nicht wahrgenommen werden (l. c. S. 18). Nach ROSMINI enthält jede Anschauung eines Objectes implicite schon ein Seinsurteil (Log. § 320 ff.). Die Idee des Seins ist die universalste, ist angeboren, a priori, ursprünglich schon dem Geiste präsent als das *„essere possibile"*. Sie ist die Quelle aller übrigen Kategorien, der *„idee pure"* und *„non pure"*. *„Il fatto ovvio e semplicissimo da cui parte, è che l'uomo pensa l'essere in un modo universale." „Quando io metto l'attenzione mia esclusivamente in quella qualità che è a tutte commune, cioè nell' essere, allora suol dirsi che io penso l'essere, o l'ente . . . in universale"* (Nuovo saggio II, p. 15). *„L'idea pura dell' essere non è un' immagine sensibile"* (l. c. p. 16). *„L'idea dell' essere non ha bisogno d' alcun' altra idea ad essa aggiunta per essere concepita"* (l. c. p. 23). *„L' idea dell' ente è innata"* (l. c. p. 60). *„Tutte le idee acquisite procedono dall' idea innata dell' ente"* (l. c. p. 76; vgl. III, 257 ff.). Die Ursprünglichkeit der Seinsidee betont GIOBERTI. Das Sein wird unmittelbar geistig geschaut. Das Sein schafft das Existierende (s. Ontologismus). Auf das Seiende geht die *„Scienza ideale"* (Introd. I, 4 ff.; vgl. FERRI, Dell' idea dell' essere, 1888).

In verschiedener Weise wird als Meinung des Seinsbegriffes die Unabhängigkeit von unserem Denken, das Selbstständig-, Für-sich-sein bezeichnet. So von L. FEUERBACH: *„Sein ist etwas, wobei nicht ich allein, sondern auch die andern, vor allem auch der Gegenstand selbst beteiligt ist. Sein heißt Subject sein, heißt für sich sein"* (WW. II, 309; X, 97). Das Sein ist die *„Grenze des Denkens"*, die *„Position des Wesens"* (ib.). *„Das Sein ist eins mit dem Dinge, welches ist"* (WW. II, 206). ULRICI erklärt: *„Es ist der Begriff des reellen Seins, alles dasjenige zu sein, was unabhängig von unserem Denken und somit gleichgültig dagegen, ob es von uns gedacht wird oder nicht, also nicht bloß in und für uns, sondern an sich existiert"* (Log. S. 46). Zum Sein gehört die Notwendigkeit des Nicht-anders-denken-könnens (l. c. S. 47). Der abstracte Gedanke des Seins ist weder Kategorie noch Begriff (l. c. S. 238 f.). Für das absolute Denken ist das Sein ein *„Gesetztes"* (l. c. S. 240). Für unser Denken *„ist zunächst das subjective Sein das Sein seiner selbst als unterscheidende Tätigkeit, das objective der gegebene Stoff, den unsere unterscheidende Denktätigkeit an der producierenden und deren Producten hat"* (l. c. S. 214). Unser Denken unterscheidet das fremde Sein von seinen Gedanken (l. c. S. 242). PLANCK bemerkt: *„Indem . . . das Denken schon rein von sich aus . . . Unterscheidung eines Andern oder Objectiven ist, so ist es in dieser ersten ursprünglichen Setzung eines Andern Gedanke des Seins, welcher also in seiner wahren, rein logischen Form durchaus nichts von irgend welchem gegebenen Inhalte und von einer Abstraction aus der sinnlichen und geistigen Anschauungswelt enthält, sondern rein logische (‚apriorische') Unterscheidungsform ist"* (Testam. ein. Deutsch. S. 310). J. BAUMANN bestimmt: *„Den Begriff des Seins leiten wir nicht aus dem Sein*

der Ideen in uns, welches gleich dem ist, daß sie gedacht werden, ab, sondern aus unserem Sein." Die Umstände der äußern Wahrnehmungen *„zwingen uns, äußere von uns und unserem Denken unabhängige Existenz zu setzen*" (Lehr. v. R. u. Z. II, 578 f.). Nach HAGEMANN ist ein Seiendes *„alles, was eine Realität hat, es mag wirklich oder bloß gedacht sein*". Das Dasein bezeichnet *„ein bestimmtes Sein, welches nicht durch unser Denken gesetzt ist, sondern demselben unabhängig gegenübersteht*" (Met.², S. 13 f.). Nach AD. DYROFF bedeutet Existieren, *„daß der Gegenstand des Gedankens mehr ist als eine bloße Fiction, ein Erzeugnis reiner Willkür oder ein einfaches Gedankenerzeugnis*" (Üb. d. Existentialbegr., 1902, S. 3). *„Das Wort ‚Existenz' findet sonach auf alle einzelnen Bewußtseinsinhalte Anwendung, die sich dem Denken in irgend einer Weise als gegenständlich zeigen Wer einen leeren Raum, wer Fernkräfte annimmt, glaubt, daß der Begriffsinhalt sein Dasein nicht lediglich der frei schaffenden Vorstellungstätigkeit verdanke, sondern mitbedingt sei durch ein Etwas, das von dieser verschieden ist*" (l. c. S. 4). *„Nicht heißt etwas existierend, wenn das anerkennende Urteil wahr ist, sondern umgekehrt ist das anerkennende Urteil wahr, wenn das in ihm anerkannte Etwas existiert*" (l. c. S. 15). Der Begriff der Existenz geht von der Erfahrung aus, wird zuerst an Inhalten der Sinneswahrnehmung entwickelt, hat als objective Voraussetzung den Unterschied von Wahrnehmung und Erinnerung, wird aber durch das Denken erzeugt. *„Der naive Existentialbegriff bezeichnet, daß einem Bewußtseinsinhalt etwas von diesem Verschiedenes entspricht, was zugleich mehr ist als bloßer Bewußtseinsinhalt*" (l. c. S. 61; ähnlich schon G. v. HERTLING, John Locke u. d. Schule von Cambridge, 1892, S. 88). — Nach SIGWART steht das *„Sein*" dem bloß Vorgestellten, Gedachten, Eingebildeten gegenüber. *„Was ‚ist', das ist nicht bloß von meiner Denktätigkeit erzeugt, sondern unabhängig von derselben, bleibt dasselbe, ob ich es im Augenblick vorstelle oder nicht,*" *„es steht mir, dem Vorstellenden, als etwas von meinem Vorstellen Unabhängiges gegenüber, das nicht von mir gemacht, sondern in seinem unabhängigen Dasein nur anerkannt wird*" (Log. I², 90). Sein ist objectives *„Wahrgenommen-werden-können*" (l. c. S. 92), es ist *„In-Beziehung-stehen*" (l. c. S. 95). Das Wirken ist eine Folge des Seins. Der Gedanke des Seins ist mit dem angeschauten Object unmittelbar verbunden (l. c. S. 94). Die Vorstellung des Seins steckt in allen Objecten der Vorstellung mit. So auch nach A. RIEHL (Philos. Krit. II 2, 168). Existenz gehört aber nicht zum Inhalte der Vorstellung, sondern *„drückt das Verhältnis der Dinges zu unserem Bewußtsein aus, die Beziehung, in der dasselbe mittelst des Erregung unserer Sinne zu unserem Bewußtsein steht. Was aber fähig ist, auf unsere Sinne zu wirken, beweist eben dadurch seine von den Sinnen unabhängige Wirklichkeit . . auch auf andere Dinge*" (l. c. S. 130). — Nach CZOLBE ist das Sein eine elementare Eigenschaft der Dinge (Gr. u. Urspr. d. m. Erk. S. 96). Nach E. DÜHRING ist der allgemeine Seinsbegriff *„der gedankliche Hinblick auf das Ganze der Dinge und das Absehen von den besondern Gestalten*" (Log. S. 175 f.). Das Ursein kann als Zustand ohne Vorgänge gedacht werden, ist ein *„Sich-selbst-gleiches*" (Wirkl. S. 12 f.). Nach KIRCHMANN ist nur das Widerspruchslose des Wahrnehmungsinhaltes ein Seiendes (Kat. d. Philos.³, S. 55). *„Im Gegenstande ist der Inhalt in der Seinsform befaßt, in der Vorstellung in der Wissensform. Bei dem Wahrnehmen teilt sich nur der Inhalt des Gegenstandes dem Wissen mit; die Seinsform geht nicht mit über, in ihr liegt das, was den Inhalt zu einem starren, körperlichen und wahrhaft*

ausgedehnten macht und als solches nicht in das Wissen mit übergeht. Dieses reine Sein, als bloße Form, kann deshalb positiv nicht erkannt, sondern nur als das Nicht-Übergehende und Nicht-Wißbare empfunden werden" (l. c. S. 53 f.).

Die Existenz eines reinen Seins bestreitet LOTZE. Sein ist „*Stehen in Beziehungen*". Ein beziehungsloses Sein ist undenkbar (Mikrok. III[2], 468 ff.; vgl. Met.[2], S. 36). „*Daß ein Ding ‚sei', ist uns ursprünglich nur dadurch klar, daß es von uns empfunden oder wahrgenommen wird. Allein, wenn wir das durch den Satz ausdrücken wollten, das ‚Sein' bestehe nur in dem Wahrgenommenwerden (esse = percipi), so würde sich dagegen sogleich der Widerspruch erheben, damit sei gar nicht das ausgedrückt, was wir mit dem Begriffe des Seins meinten. Die Empfindung sei zwar für uns das Mittel, das Sein der Dinge wahrzunehmen, es selbst aber bestehe in einer Wirklichkeit, die diese Wahrnehmung nur möglich mache. Es entsteht also die Aufgabe: das Sein der Dinge unabhängig von ihrem Empfunden-werden, also unabhängig von uns, vorzustellen.*" „*Der gewöhnliche Verstand nun löst dieselbe ganz einfach dadurch, daß er die Dinge dann, wenn sie nicht Object unserer Wahrnehmung sind, doch untereinander in bestimmten Beziehungen stehend denkt . . . Diese ‚Beziehungen' sind das, was das Dasein der Dinge dann, wenn wir sie nicht wahrnehmen, ausmacht, und sie enthalten zugleich den Grund, warum sie später in bestimmter Ordnung wieder Gegenstände unserer Wahrnehmung werden können. Mithin ist, kurz ausgedrückt, jetzt das ‚Sein' der Dinge gleichbedeutend mit einem ‚Stehen in wechselseitiger Beziehung'*" (Grdz. d. Met. S. 11). „*Position und Affirmation . . . sind für sich kein Sein, sondern der vollständige Begriff dieses letzteren besteht erst in der Bejahung oder Setzung irgend einer bestimmten Beziehung*" (l. c. S. 13). Auch M. CARRIERE betont: „*Das Sein der Dinge besteht in ihren gegenseitigen Beziehungen*" (Sittl. Weltordn. S. 39). Sein ist nichts Ruhendes, Starres, sondern „*sich selbst bestimmende Tätigkeit*" (Ästhet. I, 31). „*Das Sein ist Tätigkeit, das Wesen ist, was es tut*" (l. c. I, 100).

Verwandt damit ist die Bestimmung des Seins als Wirken. Nach SCHOPENHAUER ist das Sein der anschaulichen Objecte ihr Wirken (W. a. W. u. V. I. Bd., § 5; Üb. d. Seh. C. 1, § 1). Der Inhalt des Begriffs des Seins ist das „*Ausfüllen der Gegenwart*" (Neue Paral. § 97). Sein ist das „*Product der Tätigkeit der Kategorien*". „*Sobald diese gegebene (durch die Sinnlichkeit) Wahrnehmungen vereinigt haben, sagen wir: es ist*" (Anmerk. S. 56 f.; vgl. S. 151). Nach E. v. HARTMANN ist die Existenzform die Wirkungsform der Dinge (Krit. Grundleg. S. 159). „*Alles äußerliche oder materielle Sein, alles Dasein ist durchaus nur Beziehung der Kräfte aufeinander oder dynamische Beziehung, genauer ein System solcher Beziehungen . . . Dasein ist Spiel der Kräfte, labiles Gleichgewicht, das beständig gestört und beständig wiederhergestellt wird, nicht caput mortuum einer vergangenen Production, sondern beständiges Produciertwerden, ein ständiges Entstehen und Vergehen der momentanen Action, bei der nichts beständig ist als die Gesetzmäßigkeit der Beziehungen und die Fortdauer der dynamischen Intensität*" (Kategor. S. 176 ff.). Nach DREWS ist Sein „*Wirkendsein*" (Das Ich S. 265). Nach DEUSSEN ist die Existenz die Form der Objecte als solcher (Elem. d. Met. S. 27). Existieren bedeutet in Raum und Zeit wirken (l. c. S. 11). — Wirkungsfähigkeit, Wirken ist das Sein nach B. ERDMANN (Log. I, 77). Das Prädicat der Existenz ist kein Merkmal des Subjects. „*Existieren*" ist „*eine causale Relationsbestimmung, und als solche zwar kein Merkmal im logischen Sinne, zweifellos aber . . . ein logisches Prä-*

dicat" (l. c. I, 111). Die Vorstellung der Existenz ist weder neben noch in der Vorstellung des Gegenstandes gegeben (Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. X, 334). Die Existentialurteile sind „*Resultate eines Vorstellungsverlaufes, der die Prädicate dem Anschauungsinhalte nachträglich zuführt*" (l. c. S. 335). Nach W. JERUSALEM ist der Existenzbegriff „*Resultat einer Abstraction*", er wird nur angewendet, wenn ein bestimmtes Nichtsein ausgeschlossen werden soll (Urteilsfunct. S. 209). „*Jede Vorstellung enthält den Existenzbegriff implicite in sich. Alles, was wir vorstellen, müssen wir als seiend, als existierend vorstellen*" (l. c. S. 210). Existenz ist ein Prädicat, welches „*Wirkungsfähigkeit*" bedeutet. Es ist ein „*Niederschlag der Erfahrung, daß gewisse für wirkungsfähig gehaltene Kraftcentren nicht existieren*" (l. c. S. 212; Lehrb. d. Psychol.[3], S. 144). Auch JODL hält die Existenz für unmittelbar mit der Wahrnehmung gegeben; die Anerkennung derselben ist aber ein späterer Act der Reflexion (Lehrb. d. Psychol. S. 617). — Nach AD. STEUDEL ist das Sein undefinierbar (Philos. I 1, 289 ff.). R. WAHLE bemerkt: „*Das Sein läßt sich nicht weiter begreifen. Sein und Vorkommnis sind für uns ein und dasselbe Ding unter verschiedenen Ausdrücken.*" „*Die Begriffe ‚sein', ‚beharren' und ‚gleich sein' sind für das Bewußtsein dieselben*" (Das Ganze d. Philos. S. 89 f., 180).

Apriori ist der Seinsbegriff nach O. SCHNEIDER: „*Sein und Nichtsein sind Erzeugnisse apriorischer Denkverrichtungen, sind Stammbegriffe des Denkens*" (Transcendentalpsychol. S. 128). — Nach R. HAMERLING schließt der Seinsbegriff die Kategorien in sich als seine Bestimmungen (Atom. d. Will. I, 93 f.). In jedem Qualitätsurteil ist ein Existenzurteil miteingeschlossen; die Copula „*ist*" bejaht Prädicat und Subject (l. c. S. 120). Empirisch erfaßt das Seiende das Sein zunächst im Gefühl der eigenen Existenz (l. c. I, 108). „*Esse est percipere.*" Das Sein ist abstrahiert aus der Existenz des Ich (l. c. I, 115). Ähnlich erklärt NIETZSCHE, Sein sei Verallgemeinerung des Begriffs „*Leben*", „*Beseeltsein*" (WW. XV, 289). „*Denn esse heißt ja im Grunde nur ‚atmen': wenn es der Mensch von allen andern Dingen gebraucht, so überträgt er die Überzeugung, daß er selbst atmet und lebt, durch eine Metapher, das heißt durch etwas Unlogisches, auf die anderen Dinge und begreift ihre Existenz als atmen nach menschlicher Analogie*" (WW. X, 58). Das einzige Sein ist das Werden (s. d.).

Als lebendiges Für-sich-sein, Innen-sein, actives Bewußtsein fassen das Sein verschiedene Spiritualisten (s. d.) auf (s. auch oben). So z. B. E. BOIRAC (L'idée du phénom.). Nach L. DAURIAC heißt Existieren für sich und für andere sein (Croyance et Réalité, 1889). So L. BUSSE: „*Sein ist Für-sich-sein*", Ich-sein, Bewußtsein (Philos. u. Erk. I, 127, 229, 234 f.), schon LOTZE, HAMERLING u. a. „*Es gehört eben zur Natur des Seins, zu wirken, alles Sein ist lebendige Tätigkeit, Actualität; ein totes ruhendes Sein gibt es gar nicht*" (l. c. S. 193). Nach R. EUCKEN ist das Sein Product der Selbsttätigkeit des Geistes (Kampf um ein. geist. Lebensinh. S. 45). Nach J. BERGMANN ist das absolute Sein ewiges Producieren, actives Bewußtsein, ewiges Werden, „*actives Beharren*" (Sein u. Erk. S. 133). Jedes Urteil setzt das Dasein seines Gegenstandes voraus. „*Das Dasein eines von unserem Ich verschiedenen Dinges besteht . . . in seinem Zusammensein mit andern Dingen in der Welt oder, kürzer, in seinem Enthaltensein in der Welt*" (Begr. d. Das., Arch. f. system. Philos. II. Bd., 1896, S. 151, 289 f.). Alles Vorgestellte stellen wir als existierend vor (l. c. S. 150). „*Wenn wir ein Ding als etwas vom Denken Unabhängiges, dem*

Denken gegenüber Selbständiges denken, so denken wir seine Natur und Wesenheit als eine solche, durch die es in diesem Verhältnisse zum Denken stehe, und diese Seite unserer Natur und Wesenheit ist es, was wir mit dem Worte Existenz bezeichnen" (l. c. S. 166). „*Jeder vorgestellte Gegenstand, dessen Existenz innerlich möglich ist, existiert wirklich*" (l. c. S. 171). Alles Seiende denken wir als „*zusammenseiend mit unserm Ich in einem Ganzen*" (l. c. S. 302; vgl. Sein u. Erk. S. 10 ff., 20 ff., 44 ff., 48 ff., 55).

Als Bewußtsein, Bewußtseins-, Wahrnehmungs-Möglichkeit wird das Sein idealistisch, immanent, positivistisch (s. d.) bestimmt. Nach J. St. Mill ist Existenz permanente Wahrnehmungsmöglichkeit (s. Object). Nach Spencer ist Existenz Fortdauer („*persistence*") im Bewußtsein (Psychol. § 59), Fortdauer eines Zusammenhanges (l. c. § 467). „*Sein*" bedeutet Bleiben, Feststehen, Existenz ist fortdauerndes Sein (l. c. § 394; vgl. § 63). Nach Hodgson ist Existenz „*presence in consciousness*" (Philos. of Reflect. I, 165). Ähnlich mehrere englische Idealisten (s. d.). Auch nach Boström ist esse = percipi, und zwar nicht bloß für andere, sondern auch für sich, also in spiritualistischem Sinne. — Nach A. v. Leclair sind Denken und Sein nur zwei begriffliche Auffassungen desselben Gegebenen. Denken ist „*das Haben der Bewußtseinsdata unter Gesichtspunkten der Tätigkeit*", Sein — der „*Individualinhalt, an dem wir uns überhaupt erst einer Tätigkeit bewußt werden*" (Beitr. S. 18). Sein ist „*nur der höchste Gattungsbegriff alles desjenigen, was Bewußtseinsdatum ist oder sein kann*" (ib.). Denken ist stets „*Denken eines Seins*", Sein ein Gedachtes, Denkinhalt (l. c. S. 19). Es gibt aber verschiedene Species des Seins, verschiedene Wirklichkeitsgrade (l. c. S. 21). Nach Schuppe ist alles Sein Bewußt-sein. „*Es gehört zu dem Sein selbst, daß es in sich die beiden Bestandteile, den Ich-Punkt und die Objectenwelt . . . in dieser Einheit zeigt, daß jedes von ihnen ohne das andere in nichts verschwindet, eines mit dem andern gesetzt ist*" (Log. S. 22). „*Der Begriff des wirklichen Seins geht nicht in der bloßen Empfindung auf, sondern schließt die absolute Gesetzlichkeit ein, nach welcher je nach Umständen und Bedingungen bestimmte Empfindungsinhalte bewußt werden. Diese Notwendigkeit gehört zum Sein, und der Widerspruch unter Empfindungen beweist, daß eine von ihnen nicht wirkliches Sein bedeuten kann, nur Schein. Die absolut zuverlässige Gesetzlichkeit, daß ich und jeder andere, die nötigen Bedingungen vorausgesetzt, z. B. die der Anwesenheit am bestimmten Orte, eine Wahrnehmung bestimmter Art machen würde, ist nicht nur Beweis für die Existenz dieses Wahrnehmbaren, sondern ist gleichbedeutend mit seiner Existenz, auch wenn gerade niemand diese Wahrnehmung macht . . . Der Begriff des existierenden Unwahrgenommenen geht in solchem auf, was seinem Begriffe nach Wahrnehmbares ist, z. B. Rotes, Rundes*" (l. c. S. 29 f.). Das Sein ist nur als in notwendigen Zusammenhängen stehend denkbar (l. c. S. 65; vgl. S. 167). Existenz ist also Wahrnehmbarkeit nach festen Gesetzen (Grdz. d. Eth. 55 ff.; Erk. Log. § 23 f.), Object sein, d. h. zu einem Bewußtsein gehören (Log. S. 28). Mit dem Bewußtsein identificiert das Sein Rehmke (Welt als Wahrn. u. Begr. S. 71, 92, 98 ff.). M. Kauffmann erklärt: „*Das Dasein oder die Wirklichkeit eines Dinges besteht in seiner Gegenwart im Bewußtsein*" (Fund. d. Erk. S. 9). Und Schubert-Soldern: „*Was soll denn das Wort ‚Gegeben-sein', ‚Bestehen', ‚Dasein' u. s. w. bedeuten, wenn es einen Sinn über das Bewußtsein hinaus haben soll*" (Gr. ein. Erk. S. 98). Erkenntnistheoretisch ist alles Bewußtseinsinhalt (Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 6. Bd., 1882, S. 139 ff., 159).

Sein ist kein Gattungsbegriff, es gibt nur bestimmte Seinsarten (Gr. d. Erk. S. 192; vgl. S. 9). Nach ILARIU-SOCOLIU ist alles Sein ein Werden, und dieses ist *„Denken schlechthin"*, von welchem das bewußte Denken einen Specialfall bildet (Grundprobl. d. Philos. S. XV f.). Die Wahrnehmungsinhalte selbst haben objective Existenz. *„Das Sein guckt sozusagen aus einer jeden Wahrnehmung hervor und gibt sich da dem gewöhnlichen Menschen als ‚Außenheits-Coëfficient': es tritt bei ihm als Glaube an die Realität des Wahrnehmungsinhaltes . . . auf. Desgleichen ist es in jeder Erinnerung vorhanden"* (l. c. S. 185). Nach H. CORNELIUS hat die Beharrlichkeit der Existenz eines nicht gegenwärtig wahrgenommenen Objects nur die Bedeutung, *„daß gewisse Wahrnehmungen gemacht werden können, deren einfacher und zusammenfassender Ausdruck eben mit der Behauptung der Existenz jenes Objects gegeben wird"* (Vers. ein. Theor. d. Existentialurt., 1894, S. 55). *„Existieren und Vorgefundenwerden, Gegenstand des Bewußtseins sein, ist für die Bewußtseinsinhalte ein und dasselbe"* (Psychol. S. 99 f.). Objective Existenz meint die Erwartung eines bestimmten Inhalts (l. c. S. 106 f.). *„Obgleich uns keine andern als eben psychische Daten, Bewußtseinserlebnisse zu Gebote stehen, gewinnen wir doch aus diesen Daten vermöge einer natürlichen Theorienbildung den Begriff einer von unserer Wahrnehmung unabhängigen Existenz"* (l. c. S. 114). Existieren ist dauerndes Stehen in gesetzmäßigen Zusammenhängen (Einl. in d. Philos. S. 263 f.). Das Existentialurteil ist ein *„Ergebnis vergangener Erfahrungen"*. Das Existentialgefühl ist *„die besondere Relationsfärbung, die jeder auf den Gegenstand bezüglichen Vorstellung vermöge der vielfältigen Erwartungszusammenhänge zukommt, in welche wir dieselbe auf Grund unserer Erfahrungen einordnen müssen"* (l. c. S. 276). Das *„bleibende Sein"* ist nur das bleibende Gesetz für die Veränderung der Erscheinungen (l. c. S. 100 f.). — R. AVENARIUS versteht unter *„Existential"* einen *„Charakter"* der *„Fidentialität"* (Bekanntheit), infolgedessen das Wahrgenommene sich als *„Sachhaftes"* gegenüber dem *„Gedankenhaften"* abhebt (Krit. d. rein. Erfahr. II, 32 ff.). Nach G. SIMMEL ist das Sein keine Eigenschaft der Dinge, sondern der Vorstellungen; *„indem wir einer Vorstellung das Sein zusprechen, drücken wir damit das Vorhandensein gewisser Beziehungen derselben zu unserem Empfinden und Handeln aus. Die Realität ist etwas, was zu den Vorstellungen psychologisch hinzukommt"* (Einl. in d. Mor. I, 5). Das Sein ist eine Art *„Localzeichen"* der Vorstellung (l. c. S. 6).

Aus dem Urteil leitet den Existenzbegriff F. BRENTANO ab (Psychol. I, 276). *„A ist"* bedeutet: A wird als wahr anerkannt (l. c. I, 279). Durch Reflexion auf das bejahende Urteil wird der Existenzbegriff gewonnen (Vom Urspr. sittl. Erk. S. 61). *„Die Begriffe der Existenz und Nichtexistenz sind die Correlate der Begriffe der Wahrheit (einheitlicher) affirmativer und negativer Urteile. Wie zum Urteil das Beurteilte . . . gehört, so gehört zur Richtigkeit des affirmativen Urteils die Existenz des affirmativ Beurteilten, zur Richtigkeit des negativen die Nichtexistenz des negativ Beurteilten, und ob ich sage, ein negatives Urteil sei wahr, oder, sein Gegenstand sei nicht existierend: in beiden Fällen sage ich ein und dasselbe"* (l. c. S. 76). Nach A. MARTY bezeichnet der Existenzbegriff nur *„die Beziehung irgend eines Gegenstandes . . . auf ein mögliches Urteil, das ihn anerkennt und dabei wahr oder richtig ist"* (Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos., 1884, S. 171 f.). Existenz ist nichts als *„Gegenstand eines wahren anerkennenden Urteils sein können"* (l. c. 18. Bd., S. 441). *„Existierend heißt alles, was mit Recht anerkannt werden kann"* (l. c. 19. Bd., S. 32 f.).

Alles, was mit Recht anerkannt wird, besteht oder existiert, auch wenn es keine Realität ist. Sein heißt nicht Realsein (l. c. S. 279 f.). Der Existenzbegriff gehört zu den *„ἀόριστα, d. h. zu den Prädicaten, welche sowohl Realem als Nichtrealem zukommen können"* (l. c. S. 38). An der Beschaffenheit der Gegenstände selbst liegt es, daß man die Existenz mit Recht von ihnen aussagen kann (l. c. S. 77). Nach A. MEINONG sind *„Dasein"* und *„Bestand"* zwei *„Objective"* (s. d.) (Üb. Gegenst. höh. Ordn. S. 186; Üb. Annahm. S. 191). *„Existentialgefühl"* ist das Gefühl der Lust oder Unlust, welches sich auf einen bestimmten Vorstellungsinhalt bezieht, insofern dieser zugleich auch Inhalt eines bejahenden oder verneinenden Existentialurteils ist. Aus dem Urteil leitet den Existenzbegriff auch HILLEBRAND ab (Neue Theor. d. Kat. Schl. S. 20, 27 f.). — Nach H. RICKERT hat *„Sein"* nur Sinn als Bestandteil eines Urteils (Gegenst. d. Erk. S. 84). Begrifflich früher als das Sein ist das Sollen (l. c. S. 83). — WUNDT zählt das Sein zu den reinen Wirklichkeitsbegriffen (s. Kategorien). Unter dem Seinsbegriffe sind drei, auf logischen Functionen beruhende, Postulate zusammengefaßt: Gegebensein (Existenz), objectives Gegebensein, unverändertes Gegebensein (Philos. Stud. II, 167 ff.). Der Begriff des Seins ist *„kein Begriff, der sich auf irgend welche tatsächlichen Eigenschaften oder Beziehungen der Gegenstände zurückführen läßt"*. Er kommt so zustande, *„daß die logische Forderung erhoben wird, von allen solchen Eigenschaften und Beziehungen, insbesondere also auch von allen Veränderungen zu abstrahieren und so den Gegenstand nur unter dem Gesichtspunkte, daß er ist, im Begriff festzuhalten"* (Syst. d. Philos.[2], S. 227). Vgl. H. BERGSON, Mat. et Mém. p. 159 ff.; O. WEIDENBACH, Das Sein, 1900; K. MARBE, Exper.-psychol. Unters. üb. d. Urt., 1901. — Vgl. Wesen, Object, Werden, Substanz, Realität, Wirklichkeit, Bewußtsein, Immanenzphilosophie, Realismus, Idealismus, Relativismus, Parallelismus (logischer), Wissen, Nichts, Identitätsphilosophie.

Seinsgrund s. Grund.

Selbst s. Selbstbewußtsein.

Selbstanschauung *(„Grundanschauung Ich")*: bei CHR. KRAUSE die erste Aufgabe der Speculation (Vorles. üb. d. Syst. d. Philos. S. 35 ff., 278).

Selbstbeherrschung *(σωφροσύνη)* ist eine der Tugenden (s. d.) des Menschen, besteht in der Gewalt des (vernünftig-sittlichen) Willens über die Triebe (vgl. PAULSEN, Syst. d. Eth. II[5], 11).

Selbstbeobachtung s. Beobachtung.

Selbstbestimmung s. Willensfreiheit.

Selbstbewußtsein ist, als Correlat des Außenweltsbewußtseins (s. d.), das Bewußtsein des eigenen Selbst, des Ich (s. d.) als des einheitlichen, permanenten, mit sich identischen, actionsfähigen Subjects (s. d.) individueller Erlebnisse. Das Selbstbewußtsein entwickelt, expliciert sich parallel mit dem Außenweltsbewußtsein durch immer weiter gehende Unterscheidung des ursprünglich noch wenig differenzierten Bewußtseinsinhaltes und durch Selbstbesinnung, Reflexion (s. d.) des Denkens auf sich selbst. Zunächst erfaßt das Subject sich als Object unter Objecten, als Leib (s. d.), gegeben in einem bestimmten festen Zusammenhange von Empfindungen, Gefühlen, Strebungen. Die Tatsache der größeren Constanz des Leib-Complexes, ferner die Erscheinung

des Schmerzes, der „*doppelten Tastempfindung*" beim Berühren des eigenen Leibes, die größere Herrschaft über den Leib bezüglich der Bewegung u. s. w., ferner das sociale Moment des Verkehrs mit andern Subjecten lassen das (im Ichgefühl ursprünglich wurzelnde) Selbstbewußtsein zu einem immer deutlicher werdenden Wissen um ein Selbst sich entwickeln. Der Unterscheidungsproceß geht allmählich dahin, das Selbst immer mehr zu centralisieren, immer mehr aus der Vielheit in die Einheit zu ziehen, immer formaler werden zu lassen. Gilt zuerst der lebendige, beseelte Leib als das Selbst, so wird später das Selbst durch einen einheitlichen Complex von Bewußtseinsinhalten, Vorstellungen vertreten, um schließlich auf das wollend-denkende Subject, auf den vorstellenden Willen sich zu concentrieren, der nun bewußt alles andere sich als Object gegenüberzustellen vermag. Das Selbstbewußtsein ist nicht Spiegelung eines hinter dem Bewußtsein steckenden unbekannten Wesens, sondern es ist ein sich in sich als Selbständiges setzendes, seiner unmittelbar als Realität Gewisses, nur aber niemals in seiner absoluten Totalität und Reinheit empirisch Gegebenes, Erkanntes, sondern über alles Gegebene stets hinausragend, lebendige Actuosität, Actualität, die sich selbst immer wieder fixiert (s. Ich, Subject). Selbstbewußtsein ist auch das Bewußtsein eines Erlebnisses, Tuns als Zustand, Betätigung des Ich, also (urteilende) Beziehung eines Erlebnisses auf das Ich, auf das Subject, (reflexives) Bewußtsein des (functionellen) Bewußtseins.

Historisch wird das Selbstbewußtsein bald als ursprünglich, bald als Entwicklungsproduct, als unmittelbar oder als vermittelt angesehen; es gilt bald als Erfassung eines Transcendenten (s. d.), bald als Selbstrealität, bald als substantiale oder actuale Realität, bald als Erscheinung, Schein; bald als absolute Einheit, bald als gegliederte Vielheit (vgl. Ich).

Den Wert der Selbsterkenntnis (s. d.) betonen SOKRATES und PLATO. Nach diesem ist ein Wissen vom Wissen nützlich (Charm. 167 B bis 172 C; vgl. Alcib. I, 133 B). Die Erkenntnis des Geistes, Denkens (*νοῦς*) durch sich selbst (*νόησις νοήσεως*) lehrt ARISTOTELES: *αὑτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ, νοητὸς γὰρ γίνεται θιγγάνων καὶ νοῶν· ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν· τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς· ἐνεργεῖ δὲ ἔχων* (Met. XII 7, 1072 b 20 squ.); *αὑτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις* (Met. XII 9, 1074 b 34); *ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον* (De an. III 4, 430 a 2). Eine Ursache ohne Gegensatz erfaßt sich selbst: *εἰ δέ τινι μή ἐστιν ἐναντίον τῶν αἰτίων, αὐτὸ ἑαυτὸ γινώσκει καὶ ἐνεργείᾳ ἐστὶ καὶ χωριστόν* (l. c. III 6, 430 b 25).

Nach EPIKTET vermag die *δύναμις λογική* sich selbst zu erkennen (Diss. I, 1, 4). CICERO erklärt: „*Est illud quidem vel maximum, animo ipso animum videre*" (Tusc. disp. I, 22, 52). „*Sentit igitur animus se moveri: quod cum sentit, illud una sentit, se vi sua, non aliena moveri*" (l. c. I, 23, 55). Klar ausgesprochen ist der Begriff des Selbstbewußtseins (*συναίσθησις αὑτῆς*) als Hinwendung (*μεταβολή*) des Geistes zu sich selbst bei PLOTIN. Der Denkende erfaßt durch das Erfassen der Dinge sich selbst mit und umgekehrt, denn der Geist ist alles (Enn. IV, 4, 2). Damit es ein Denkendes und Gedachtes gibt, ist ein Anderssein erforderlich (l. c. V, 1, 4). PORPHYR bemerkt: *νῷ νοῦς ἐστι νοητόν* (Sent. 44; vgl. Stob. Ecl. I 40, 784).

Nach AUGUSTINUS erkennt sich der Geist durch sich selbst, weil er unkörperlich ist: „*Mens se ipsam novit per se ipsam, quoniam est incorporea*" (De trin. IX, 3). Die Seele erkennt sich sowohl durch ihren Begriff als auch

durch den innern Sinn (s. d.) (De quant. an. 14; De an. IV, 20 f.; De trin. X, 10). „*Nihil enim tam novit mens, quam id, quod sibi praesto est, nec menti magis quidquam praesto est, quam ipsa sibi*" (De trin. XIV, 7). Der Geist setzt sich selbst denkend: „*Tanta est tamen cogitationis vis, ut nec ipsa mens quodam modo se in conspectu suo ponat, nisi quando se cogitat*" (De trin. XIV, 6). Ähnlich betont SCOTUS ERIUGENA: „*Scio . . . me esse, nec tamen me praecedit scientia mei, quia non aliud sum et aliud scientia qua me scio, et si nescirem me esse, non nescirem ignorare me esse*" (De div. nat. IV, 9; vgl. IV, 7). Der menschliche Geist erkennt sich „*quia est, non autem novit quid est*" (l. c. IV, 7). Nach ANSELM ist das Selbstbewußtsein eine Nachbildung des eigenen Wesens in der Vernunft. „*Nulla ratione negari potest, cum mens rationalis seipsam cogitando intelligit, imaginem ipsius nasci in sua cogitatione, immo ipsam cogitationem sui esse suam imaginem ad sui similitudinem tanquam ex eius impressione formatam*" (Monol. 33). THOMAS betont, der Geist erkenne sich nicht durch seine Wesenheit („*per suam essentiam*"), sondern reflexiv durch sein Denken, „*per actum, quo intellectus agens abstrahit a sensibilibus species intelligibiles*" (Sum. th. I, 87, 1); „*mens nostra non potest seipsam intelligere, ita quod seipsam immediate apprehendat, sed ex hoc quod apprehendit alia, devenit in suam cognitionem*" (De verit. X, 8). Nur seine Existenz, nicht sein Wesen erkennt der Geist unmittelbar: „*mens nostra per seipsam novit seipsam, in quantum de se cognoscit quod est; ex hoc enim ipso quod percipit se agere, percipit se esse*" (Contr. gent. III, 46). „*Nullius corporis actio reflectitur super agentem. Intellectus autem supra se ipsum agendo reflectitur: intelligit enim se ipsum non solum secundum partem, sed secundum totum*" (l. c. II, 49). Nach DUNS SCOTUS erkennt sich die Seele nur durch ein Bild von ihr (De rer. princ. 15). Nach WILHELM VON OCCAM aber haben wir eine intuitive Erkenntnis unserer selbst (In IV libr. sent. I, 1). Nach ECKHART haben wir kein Bild von der Seele (Deutsche Myst. II, 5). Sie „*weiz sich selber niht*" (ib.).

Den reflexen Charakter des Selbstbewußtseins betont CASMANN: „*Si mens posset a se ipsa intelligi, idem esset id, quod intelligit et quod intelligitur, at hoc inconveniens videtur.*" „*Dicimus intellectum se ipsum intelligere non quidem primo et directe, sed indirecte ex alterius externi cognitione h. e. mens non convertitur in se ipsam, ut primum et proximum obiectum, sed ex actione sua se cognoscit et actionem suam ex obiecto; cognitio igitur talis reflexa dicitur et indirecta, quia oritur ab obiecto externo et inde per reflexionem dirigitur in mentem*" (Psychol. p. 112). Nach J. B. VAN HELMONT ist das Bewußtsein des Geistes von sich selbst kein sinnliches, sondern unmittelbar intuitive Überzeugung (Imag. ment. p. 72). Ähnlich CAMPANELLA (Univ. philos. VI, 8, 1).

Die Evidenz des Selbstbewußtseins betont auch DESCARTES (s. Cogito, Ich). „*Nihil facilius et evidentius mea mente posse a me percipi*" (Med. II). Ähnlich MALEBRANCHE, welcher die unmittelbare (nicht durch Ideen vermittelte) Erfassung des Selbst (vielleicht nur in einem Teile) betont (Rech. III, 2, 7). Dagegen erklärt SPINOZA, der Geist erfasse sich nur an seinem Leibes-Bewußtsein. „*Mens se ipsam non cognoscit, nisi quatenus corporis affectionum ideas percipit*" (Eth. II, prop. XXIII). Vom menschlichen Geiste gibt es eine Idee in Gott, und diese ist „*eodem unita . . . menti, ac ipsa mens unita est corpori*" (l. c. II, prop. XXI). „*Mentis idea et ipsa mens una eademque est res*" (l. c. schol.). Die „*idea mentis*" d. h. „*idea ideae*" ist nichts als die „*forma ideae, quatenus haec ut modus cogitandi absque relatione ad obiectum consideratur.*

Simulac enim quis aliquid scit, eo ipso scit se id scire, et simul scit se scire quod scit, et sic in infinitum" (l. c. schol.). Intuitiv und evident ist das Selbstbewußtsein nach LOCKE (Ess. IV, ch. 9, § 3; ch. 27, § 16). Nach BERKELEY haben wir von unserer Seele keine Vorstellung (idea), sondern nur eine „*notion*", ein Wissen um dieselbe (Princ. XXVII). Die Ursprünglichkeit und Gewißheit des Selbstbewußtseins lehrt TSCHIRNHAUSEN (Med. ment.). LEIBNIZ erklärt: „*Ipsi nobis innati sumus, et veritates menti inscriptae omnes ex hac nostri perceptione fluunt.*" — Nach MEINERS ist das „*Gefühl unseres Ich oder der Persönlichkeit*" „*das gleichzeitige Gefühl mehrerer in demselben Augenblicke entweder in den äußern Sinnen oder den innersten Organen des Gehirns vorgehenden Veränderungen*" (Verm. philos. Schr. II, 23 ff.). Die Existenz einer einfachen Seelensubstanz folgt nur daraus noch nicht (l. c. S. 25 ff.). Das Ichgefühl ist auch „*das aus der Vergleichung unseres gegenwärtigen und vergangenen Zustandes entstehende Gefühl, daß wir, die wir jetzt sind, auch ehemals waren*" (l. c. S. 27 ff.).

Nach KANT erkennt sich das Ich nur (vermittelst des inneren Sinnes, s. d.) als Erscheinung (s. d.), appercipiert, denkt sich aber als Subject, formale Einheit des Bewußtseins, active Tätigkeit, ohne freilich vom reinen Ich eine „*Erkenntnis*" haben zu können. Wir schauen uns selbst nur so an, „*wie wir innerlich von uns selbst afficiert werden*" (Krit. d. rein. Vern. S. 675). „*Dagegen bin ich meiner selbst in der transcendentalen Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen überhaupt, mithin in der synthetischen ursprünglichen Einheit der Apperception, bewußt, nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur, daß ich bin. Diese Vorstellung ist ein Denken, nicht ein Anschauen. Da nun zum Erkenntnis unserer selbst außer der Handlung des Denkens, die das Mannigfaltige einer jeden möglichen Anschauung zur Einheit der Apperception bringt, noch eine bestimmte Art der Anschauung, dadurch dieses Mannigfaltige gegeben wird, erforderlich ist, so ist zwar mein eigenes Denken nicht Erscheinung (viel weniger bloßer Schein), aber die Bestimmung meines Daseins kann nur der Form des innern Sinnes gemäß nach der besondern Art, wie das Mannigfaltige, das ich verbinde, in der innern Anschauung gegeben wird, geschehen, und ich habe also demnach keine Erkenntnis von mir wie ich bin, sondern bloß wie ich mir selbst erscheine. Das Bewußtsein seiner selbst ist also noch lange nicht ein Erkenntnis seiner selbst*" (l. c. S. 676; vgl. die Anmerk. daselbst; Anthropol. I, § 1). „*Der Mensch, der die ganze Natur sonst lediglich nur durch Sinne kennt, erkennt sich selbst auch durch bloße Apperception, und zwar in Handlungen und innern Bestimmungen, die er gar nicht zum Eindrucke der Sinne zählen kann, und ist sich selbst freilich einesteils Phänomen, andernteils aber, nämlich in Ansehung gewisser Vermögen, ein bloß intelligibler Gegenstand, weil die Handlung desselben gar nicht zur Receptivität der Sinnlichkeit gezählt werden kann*" (l. c. S. 437 f.). Das Bewußtsein „*ich bin*" (s. Ich), das „*reine Selbstbewußtsein*" (s. Apperception), ist eine formale Bedingung des Erkennens.

Nach REINHOLD ist das Selbstbewußtsein das Bewußtsein des Vorstellenden als solchen (Vers. ein. neuen Theor. III, 317 ff.). Es ist Identität des Vorstellenden mit dem Vorgestellten (l. c. S. 334 ff.). Nach KRUG sind im Ich Sein und Wissen synthetisch geeint (Fundamentalphilos. S. 88 f). PLATNER erklärt: „*Das allgemeine Bewußtsein der Existenz zeigt sich darin, daß die Seele alle Vorstellungen ihres ganzen Lebens, sofern sie dieselben rückwärts überschaut,*

auf sich beziehet, als auf das Subject, dem sie alle zugehören." „*Der Inhalt dieses allgemeinen Bewußtseins ist das Gefühl: Ich bin . . . Es ist kein Abstract, sondern a priori das Bedingnis alles Vorstellens, Denkens und geistigen Daseins*" (Log. u. Met. S. 23 f.). FRIES versteht unter Bewußtsein das „*Vermögen der Selbsterkenntnis*", Wissen um das Haben einer Vorstellung. Es liegt diesem Vermögen das „*reine Selbstbewußtsein*" zugrunde, welches mir sagt, daß, nicht was ich bin. „*Soll aber dieses reine Selbstbewußtsein eine qualificierte Selbsterkenntnis zeigen, so müssen erst innere Sinnesanschauungen durch den angeregten innern Sinn hinzugebracht werden*" (Syst. d. Log. S. 50 f.; Neue Krit. I, 120 f.: das Selbstbewußtsein als unbestimmtes Gefühl; vgl. Psych. Anthropol. § 25; vgl. CALKER, Denklehre S. 210). Nach G. E. SCHULZE enthält „*das Bewußtsein unseres Ich als des Mittelpunktes unseres geistigen Lebens*" „*ein Wissen erstens des Daseins dieses Ich, zweitens seiner Einfachheit und numerischen Einheit, drittens seiner Selbständigkeit . . ., endlich viertens seiner Beharrlichkeit*" (Psych. Anthr. S. 20 f.). Das Selbstbewußtsein ist „*nicht der Grund oder die Quelle unseres geistigen Lebens, sondern selbst auch ein Erzeugnis dieses Grundes oder eine Offenbarung desselben.*" Es ist „*kein Anschauen, Vorstellen oder Denken des Ich*" im eigentlichen Sinne, sondern „*ein Wissen, woraus das Sein auch selbst mit besteht*" (l. c. S. 21 f.). „*Auf welche Art der Grund unseres geistigen Lebens das Bewußtsein des Ich erzeuge, läßt sich nicht beobachten. Wir haben es, ohne zu wissen, wie wir dazu gekommen sind. Zwar wird dasselbe immer begleitet von dem bald stärkern, bald schwächern Bewußtsein eines (innern oder äußern) Etwas, das nicht das Ich selbst ist, welches Bewußtsein mithin ein Unterscheiden beider enthält. Aber dieses Unterscheiden darf nicht einmal für den Anfang des Innewerdens unseres Ich gehalten werden . . ., sondern ist nur eine besondere Bestimmung und Einschränkung, womit das Bewußtsein des Ich stattfindet und vermöge welcher es nie aus einem bloßen oder reinen Wissen von dem Ich besteht*" (l. c. S. 22 ff.; Üb. d. menschl. Erk. S. 14 ff.). — Nach BIUNDE entsteht das Denken der Innenwelt gleichzeitig mit dem der Außenwelt. Wir denken zu den innern Zuständen ein Selbständiges im Wechsel derselben hinzu (Empir. Psychol. I, 2, 39 ff., 44). Dieses Selbstbewußtsein ist mittelbar gebildet, wird erst durch ein Denken erzeugt (l. c. S. 46 f.). Das Gebundensein des Selbst- an das Außenweltsbewußtsein betont ANCILLON (Mél. de littér. et philos. I, p. 5; II, 85).

Aus der Reflexion der Ich- (s. d.) Tätigkeit auf sich selbst leitet das Selbstbewußtsein J. G. FICHTE ab. Das Ich ist „*das sich selbst Bestimmende und durch sich selbst Bestimmte.*" Alles, wovon ich abstrahieren kann, ist nicht mein Ich (Gr. d. g. Wiss. S. 216 f.; WW. I, 247, 488 ff.). Die Identität von Sein und Wissen im Ich (s. d.) betont SCHELLING (Syst. d. tr. Ideal. S. 28 ff., 43). „*Das Selbstbewußtsein ist der Act, wodurch sich das Denkende unmittelbar zum Object wird,*" durch eine „*absolut freie Handlung*" (l. c. S. 44). Der Satz: Ich bin ist „*ein unendlicher Satz, weil es ein Satz ist, der kein wirkliches Prädicat hat, der aber deswegen die Position einer Unendlichkeit möglicher Prädicate ist*" (l. c. S. 47). „*Die Quelle des Selbstbewußtseins ist das Wollen. Im absoluten Wollen aber wird der Geist seiner selbst unmittelbar inne, oder er hat eine intellectuelle Anschauung seiner selbst*" (WW. I 1, 401). Das Selbstbewußtsein bildet sich am fremden Willen, fremden Ich. Das lehrt auch BAADER, so auch ESCHENMAYER (Psychol. S. 29); ferner auch L. FEUERBACH (WW. VII, 29), E. v. HARTMANN (Rel. d. Geist. S. 151) u. a. Die unmittel-

bare Gewißheit des Ich lehrt CHR. KRAUSE (Vorles. S. 39). Das Ich ist ein „*Selbstwesen*" (l. c. S. 83), eine Kraft (l. c. S. 130). Zu unterscheiden sind urwesentliches und zeitliches Ich (l. c. S. 176). — Als Wahrheit und Grund des Bewußtseins bestimmt das Selbstbewußtsein HEGEL. Selbstbewußtsein besteht im Urteilen des Ich über sich selbst (Encykl. § 423). In der Existenz alles Bewußtseins eines Objectes ist Selbstbewußtsein enthalten. Der Ausdruck des Selbstbewußtseins ist Ich = Ich, „*abstracte Freiheit, reine Idealität*" (l. c. § 424). Das Selbstbewußtsein tritt in verschiedenen Entwicklungsformen auf, bis zum objectiven Selbstbewußtsein (l. c. § 426 ff., 436 f.; vgl. MICHELET, Anthropol. S. 270 ff.; J. E. ERDMANN, Gr. d. Psychol. § 82 ff.; G. BIEDERMANN, Wissenschaftslehre I, 1856, S. 279; Philos. als Begriffswiss. I, 29 ff.). Nach K. ROSENKRANZ ist das Selbstbewußtsein „*die sich unaufhörlich erneuernde Tat des Geistes, wodurch er, sich in sich selbst unterscheidend, das Unterscheiden von anderem, was er nicht ist, erst möglich macht*" (Psychol. S. 289). Object des Selbstbewußtseins ist die „*abstracte Freiheit des Geistes*" (ib.). „*An sich ist das Selbst schon in allen Acten des Bewußtseins da, aber es muß auch in seiner Einheit mit der gegenständlichen Welt sich für sich setzen*" (l. c. S. 290 ff.). Nach SCHALLER ist das Selbstgefühl das in jeder Empfindung gegenwärtige Allgemeine (Psychol. I, 210). Nach HILLEBRAND ist das Selbstbewußtsein „*das Bewußtsein der subjectiven Allgemeinheit gegenüber der gegenwärtigen Unmittelbarkeit des Objectiv-Wirklichen*" (Philos. d. Geist. I, 179). Zu unterscheiden sind reales, formales, substantielles Selbstbewußtsein (l. c. S. 180 ff.). — Nach SCHLEIERMACHER ist das Selbstbewußtsein der Punkt, in welchem Denken und Sein identisch sind (Dial. § 101). Es ist ursprünglicher Natur (Psychol. S. 9, 159 f.). So auch GEORGE (Lehrb. d. Psychol. S. 233).

Den secundären Charakter des Selbstbewußtseins lehrt SCHOPENHAUER. Es ist „*durch das Gehirn und seine Functionen bedingt*". „*Indem der Wille, zum Zweck der Auffassung seiner Beziehungen zur Außenwelt, im tierischen Individuo ein Gehirn hervorbringt, entsteht erst in diesem das Bewußtsein des eigenen Selbst, mittelst des Subjects des Erkennens, welches die Dinge als daseiend, das Ich als wollend auffaßt. Nämlich die im Gehirn aufs höchste gesteigerte, jedoch in die verschiedenen Teile desselben ausgebreitete Sensibilität muß zuvörderst alle Strahlen ihrer Tätigkeit zusammenbringen, sie gleichsam in einen Brennpunkt concentrieren . . . Dieser Brennpunkt der gesamten Gehirntätigkeit ist das, was Kant die synthetische Einheit der Apperception nannte: erst mittelst desselben wird der Wille sich seiner bewußt, indem dieser Focus der Gehirntätigkeit, oder das Erkennende, sich mit seiner eigenen Basis, daraus er entsprungen, dem Wollenden, als identisch auffaßt und so das Ich entsteht*" (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 22). Sich selbst kann das erkennende Subject als solches nicht erkennen, wohl erkennt es aber den Willen als Basis seines Wesens; dieser ist das einzige Erkannte im Selbstbewußtsein (l. c. II, C. 19; Parerg. II, § 32). Das Ich erkennt sich nur in seinem Intellect, „*Vorstellungsapparat*", „*durch den äußern Sinn als organische Gestalt, durch den innern als Willen*" (Parerg. II, § 65). Das Subject (s. d.) erkennt sich „*nur als ein Wollendes, nicht aber als ein Erkennendes. Denn das vorstellende Ich, das Subject des Erkennens, kann, da es als notwendiges Correlat aller Vorstellungen Bedingung derselben ist, nie selbst Vorstellung oder Object werden*". Es gibt kein Erkennen des Erkennens (Vierf. Wurz. § 41). Das Erkannte in uns ist nicht das Erkennende, sondern das Wollende. „*Wenn wir in unser Inneres blicken, finden*

wir uns immer als wollend," wobei zu betonen ist, daß auch die Gefühle Zustände des Wollens sind. Die Identität des Subjects des Wollens mit dem erkennenden Subject *„ist der Weltknoten und daher unerklärlich"* (l. c. § 42). Das Ich entsteht *„erst durch den Verein von Wille und Erkenntnis"* als ein *„Centrum des Egoismus"* (Neue Paralipom. § 360).

Auf *„Widersprüche"*, die sich aus dem Begriff der Reflexion des Ich (s. d.) auf sich ergeben, macht HERBART aufmerksam. *„Das Ich stellt vor sich, d. h. sein Ich, d. h. sein Sich-vorstellen, d. h. sein Sich-als-sich-vorstellend-vorstellen u. s. w. Dies läuft ins Unendliche"* (Lehrb. zur Einl.[5], S. 189 ff., 193). Das Ich ist so, als Vorstellen ohne Vorgestelltes, ein Widerspruch (ib.; Psychol. als Wiss. § 132 ff.; Encykl. S. 236; vgl. SCHILLING, Lehrb. d. Psychol. S. 155 ff.). Das Ich (s. d.) ist als solches Resultat des Vorstellungsprocesses. Nach VOLKMANN ist das Selbstbewußtsein *„die innere Wahrnehmung innerhalb des Ich"*. *„Das Ich wird zum Ich-selbst, indem es sich erst differenziert, dann aus dieser Differenzierung wieder integriert"* (Lehrb. d. Psychol. II[4], 217). Auch R. ZIMMERMANN betont, die Vorstellung des Ich sei Entwicklungsproduct; Ich ist zuerst der Leib, dann das Vorstellende, dann die Einheit von Vorstellen, Fühlen, Begehren (Philos. Propäd. 1867, S. 302, 305, 307 ff.). Nach WAITZ ist der Wille der Kern des Selbstbewußtseins: Inhalt desselben ist, *„daß man sich vorstellt als ein einziges und unteilbares Subject zu einer großen Menge von verschiedenen wirklichen und möglichen Prädicaten"* (Lehrb. d. Psychol. S. 679). Nach A. SPIR ist das Ich ein Complex, welcher sich als Einheit, Substanz setzt, was eine notwendige Täuschung ist; Vorstellendes und Vorgestelltes sind nicht identisch (Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 6. Bd., S. 368 ff.; 376 f.; vgl. Denk. u. Wirkl. II, 55). — Nach BENEKE ist die Vorstellung von uns selbst nicht angeboren, sondern bildet sich als ein Aggregat, sich langsam zur Klarheit entwickelnd (Lehrb d. Psychol.[3], § 150). Vorstellendes und Vorgestelltes, d. h. die Begriffe, durch welche die Vorstellung geschieht, und die vorgestellten Seelenzustände sind nicht eins Angeboren ist nur die *„allgemeine Einheit des Seelenseins"* (l. c. § 151; vgl. Psychol. Skizz. II, 258 ff.; Syst. d. Met. S. 171 ff.; Pragmat. Psychol. II, 1 ff.; Psychol. Skizz. II, 616 ff.; Die neue Psychol. S. 198 ff.). Auch nach ULRICI ist das Selbstbewußtsein nicht angeboren; es ist Product der unterscheidenden Denktätigkeit (Leib und Seele S. 57 ff.).

LOTZE erklärt, nicht in dem Zusammenfallen des Denkens mit dem Gedachten, sondern als *„Ausdeutung eines Selbstgefühls"* besteht das Selbstbewußtsein (Mikrok. I[4], 280 f.; vgl. Med. Psychol. S. 493 ff.). Auf das Selbstgefühl führt das Selbstbewußtsein TH. ZIEGLER zurück. G. THIELE bemerkt: *„Im Fühlen weiß die Seele ursprünglich, unmittelbar von sich, das Ich ist Selbstgefühl"* (Philos. d. Selbstbew. S. 303 ff.). In diesem Seelengefühl muß die Seele *„ihr unwandelbares, beharrliches, stets mit sich identisches Selbst gesichert wissen"* (l. c. S. 311). G. GERBER unterscheidet *„Ichbewußtsein"*, als Folge eines Actes der Selbstbestimmung, und *„Ichgefühl"* (Das Ich, S. 213). Die Ichheit ist das *„Sein des Universums"* (l. c. S. 425). Keine Welt ohne Selbstbewußtsein (l. c. S. 41). Nach R. HAMERLING ist das Kind sich seiner Existenz vom ersten Augenblicke an bewußt, nur fehlt ihm das rechte Wort dafür (Atom. d. Will. I, 238 ff.). — J. H. FICHTE erklärt: *„Selbstempfindung mit stets wechselndem Gehalte ist der unterste, aber schlechthin unabstrahierbare, in alle höheren Zustände mit hineinscheinende Ausgangspunkt des Bewußtseins"* (Psychol. I, 212). Allmählich findet das *„Zu-sich-selbst-kommen"*

des Geistes statt (l. c. S. 213 f.). *„Der Geist selbst ist ursprünglich das eine Wesen, welches zufolge des Bewußtseinsactes genötigt ist, sich (sein ‚Ich') zu unterscheiden von einem andern in ihm"* (ib.). Auch nach M. CARRIERE ist das Selbst nicht als fertiger Geist geboren, sondern kommt nur durch eigenes Denken und Wollen zu sich (Sittl. Weltordn. S. 158). *„Das Selbst kommt zum Bewußtsein, indem es sich als die einwohnende und bleibende Einheit der mannigfaltigen und wechselnden Gedanken, als die reale Macht und hervorbringende Ursache von ihnen als den Erzeugnissen und Äußerungen der Denktätigkeit unterscheidet"* (Ästhet. I, 37). *„Das Selbst ist . . . ein ursprünglich Reales, das fähig ist, für sich zu werden, sich selbst zu erfassen; das Ich, das Selbstbewußtsein ist als solches nicht das Wirkliche, Seiende, sondern die Selbstbespiegelung, Selbstverdoppelung eines solchen; es ist das Sein, das seiner bewußt wird"* (Sittl. Weltordn. S. 98). W. ROSENKRANTZ betont: *„Der Geist kann sich . . . nicht seiner bewußt werden, ohne sich selbst ins Sein zu versetzen"* (Wissensch. d. Wiss. I, 252; vgl. S. 242 ff.).

Als Fähigkeit, die Beziehungen der Dinge zu uns zu empfinden, bestimmt das Selbstbewußtsein MOLESCHOTT (Kreislauf d. Leb. S. 144). ÜBERWEG unterscheidet drei Momente in der Entwicklung des Selbstbewußtseins: 1) die Einheit eines bewußtseinsfähigen Individuums, 2) das Bewußtsein des einzelnen von sich als einem Individuum, 3) die Wahrnehmung, daß das vorgestellte und das vorstellende Wesen ein Wesen ist (Log. S. 74; vgl. Welt- u. Lebensansch. S. 30 f.). Nach L. KNAPP ist das Ich der Leib als Träger der Empfindungen (Syst. d. Rechtsphilos. S. 49 f.). Das Selbstbewußtsein ist *„der logische, d. h. abstrahierend und associierend tätige Bezug des Ich mit einer andern Vorstellung"* (l. c. S. 52 ff.). Nach C. GÖRING ist Selbstbewußtsein Wahrnehmung der Person, nicht der Identität (Syst. d. krit. Philos. I, 162 ff.; s. Ich). F. A. LANGE bemerkt gleichfalls: *„Selbsterkenntnis kann niemals etwas anderes sein als Erkenntnis seiner Person, wie sie als leibhaftes Ich den übrigen Gegenständen der Außenwelt handelnd und duldend gegenübersteht"* (Log. Stud. S. 138). Nach CARNERI ist das Selbstbewußtsein *„die gefühlte Centralisierung der mannigfaltigsten Vorstellungen"* (Sittl. u. Darwin. S. 160).

Nach GUTBERLET schließt jedes Bewußtsein *„die Wahrnehmung des eigenen Selbst ein"*, denn Bewußtsein ist *„jene ursprüngliche Fähigkeit des Geistes, durch die er das, was in ihm selbst vorgeht, wahrnimmt, erfährt"* (Log. u. Erk.², S. 170 f.). Aber Selbstbewußtsein ist erst dann da, *„wenn ich mein Ich für sich auffasse und es dem Zustande in ihm entgegenstelle"* durch Urteil und Unterscheidung der Vernunft (l. c. S. 171; Psychol. S. 162 ff., 168 ff.). Auf der niedrigsten Stufe *„weiß die Seele bloß von ihrem Acte; höher steht das Selbstbewußtsein, in welchem sie sich als Träger ihres Actes, als Ich erfaßt. Die Selbsterkenntnis endlich dringt auch in das Wesen der Seele, ihre Beschaffenheit ein"* (Psychol. S. 167). W. JERUSALEM erklärt: *„Die psychischen Vorgänge gelangen zum Bewußtsein dadurch, daß sie bloß erlebt, zum Selbstbewußtsein dadurch, daß sie beurteilt werden"* (Urteilsf. S. 167). O. SCHNEIDER meint: *„Erst mit der Bildung von Gemeinvorstellungen und gemeinwertigen Sprachzeichen stellt sich ein wirkliches Ichbewußtsein ein"* (Transcendentalpsychol. S. 119). Das naive Ichbewußtsein ist da, weiß aber noch nicht m sich selbst (l. c. S. 123). DESSOIR erklärt: *„Wodurch ein sog. selbstbewußter Act sich von dem bloß bewußten unterscheidet, ist neben einer Inten-*

sitätserhöhung vornehmlich das Hinzutreten ***interpretativer Empfindungen*** *zu der Hauptempfindung*" (Doppel-Ich, S. 75 ff.).

Nach J. BERGMANN denken wir unser Ich als daseiend dadurch, *„daß wir es, das die Welt und Dinge in der Welt Denkende, identificieren mit dem es selbst Denkenden*" (Begr. d. Daseins S. 295; vgl. Grdl. ein. Theor. d. Bewußts. S. 77, 80, 85 ff.). Nach NATORP gibt es kein Selbstbewußtsein ohne Entgegensetzung und positive Beziehung zu anderem Bewußtsein (Socialpäd. S. 75). — SIGWART erklärt: *„In unserer unmittelbaren Selbstauffassung werden . . . alle unsere einzelnen Vorgänge auf ein einheitliches Subject bezogen*" (Log. II², 203). Das Ich können wir nie vollständig zum Object machen (l. c. S. 203 f.; vgl. I², 90, 231, 243, 310, 391). Nach HUSSERL liegt das Ich in der eigenen *„Verknüpfungseinheit*" der Erlebnisse, es ist *„einheitliche Inhaltsgesamtheit*" (ib.). — Nach ILARIU-SOCOLIU ist das Ich eine psychische Synthese. Der *„Ich-Wahn*" besteht darin, *„daß das Individuum (das in Wirklichkeit nur* ***relative*** *Individualität besitzt) sich seiner selbst als eines aus eigener Initiative handelnden, wollenden, zu seiner Umgebung in einem schroffen Gegensatz stehenden, in sich selbst abgeschlossenen ‚Ich' bewußt ist*" (Grundprobl. d. Philos. S. XIV). Auch nach HELLENBACH u. a. (s. Ich) ist das Ich eine *„Illusion*" (Das Individ. S. 156). Dagegen lehrt AD. STEUDEL, das Ich sei das Etwas, das denkt u. s. w., sich aber nur in seinen Äußerungen zu erkennen gibt (Philos. I 1, 85). Alles, was im Ich vorgeht, ist von selbst Object des Bewußtseins, ohne Reflexion (l. c. S. 100). *„Das Selbstbewußtsein ist wesentlich nichts anderes, als daß die Daseins- und Lebensäußerungen des Ich in dessen ungeteilter empirischer Totalität ein Gegenstand des Bewußtseins werden*" (l. c. S. 102).

Während viele Psychologen das Selbstbewußtsein auf Association (s. d. u. Ich) zurückführen, setzt es WUNDT in Beziehung zur Apperception (s. d.) und zum Willen. Von Anfang an ist das Selbstbewußtsein das *„Product mehrerer Componenten, die zur einen Hälfte den Vorstellungen, zur andern dem Fühlen und Wollen angehören*". Ein lückenhaftes Selbstbewußtsein tritt schon sehr früh auf, aber es entwickelt sich erst allmählich, parallel mit dem Objectbewußtsein. Selbstbewußtsein nennen wir den *„aus dem gesamten Bewußtseinsinhalt sich aussondernden, mit dem Ichgefühl verschmelzenden Gefühls- und Vorstellungsinhalt*". Es ist der einheitliche Zusammenhang von Bewußtseinsvorgängen selbst (Gr. d. Psychol.⁵, S. 264). Die erste Entstehung des Selbstbewußtseins beim Kinde kann dem Gebrauche des Fürwortes vorausgehen. Auch die Unterscheidung des eigenen Leibes von andern Gegenständen ist nur ein Symptom eines schon bestehenden Selbstbewußtseins (l. c. S. 348 f.). Das Selbstbewußtsein ruht auf einer Reihe psychischer Processe, es ist ein Erzeugnis, nicht die Grundlage dieser Processe (l. c. S. 265). Die Continuität dieser ist die Grundbedingung des Selbstbewußtseins. Zunächst ist das Ich ein Mischproduct äußerer Wahrnehmung und innerer Erlebnisse, später ein Vorstellungscomplex samt Gefühlen und Affecten, endlich zieht sich das Selbstbewußtsein völlig auf den Willen (die Apperception) zurück, der schon undifferenziert den Keim des Selbstbewußtseins ausmacht, aber erst durch apperceptive Zerlegungen für sich zur Geltung kommt (Grdz. d. phys. Psychol. II⁴, 302 ff.; Vorles.², S. 269 ff.; Eth.², S. 448; Log. II² 2, 246 f.; Syst. d. Philos.², S. 40, 565). Nach KÜLPE ist *„die Erfahrung, daß man nicht widerstandslos den Einflüssen und Eindrücken von außen her preisgegeben ist, sondern sich wählend und*

handelnd ihnen gegenüber verhalten kann, also die Tatsache der Apperception oder des Willens . . . eines der wichtigsten Motive für die Sonderung des Ich und Nicht-Ich" (Gr. der Psychol. S. 465; vgl. STÖRRING, Psychopath. S. 280 ff.).

Nach GALUPPI ist das Selbstbewußtsein ein Innewerden dessen, was in der Seele vorgeht, zugleich das Gefühl seiner selbst als Substanz. Es ist die Quelle aller Erkenntnisse. — Nach CESCA ist das Selbstbewußtsein Product einer psychischen Entwicklung, der Unterscheidung des wollenden Ich vom Nicht-Ich (Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. XI, 409 ff.). Das Ich ist erst der Leib, dann die psychische Innerlichkeit; die Einheit des Ich ist Product der verschmelzenden Function der Apperception (l. c. S. 413). Die Identität des Ich wird durch das Gedächtnis festgehalten (ib.; so auch FERRI, Filos. delle scuole ital. XI, 277, XVI, 167 ff., nach welchem das Ich die Seele ist und der sonst ähnlich wie M. de Biran lehrt). Nach G. VILLA ist das Selbstbewußtsein „*ein Complex mehr oder minder miteinander vereinigter psychischer Elemente*" (Einl in die Psychol. S. 374).

Ähnlich wie M. DE BIRAN (s. Ich) lehrt u. a. DELBOEUF (La psychol. comme une science nat. 1876, p. 14 f., 18). Die Unmittelbarkeit des Selbstbewußtseins im Denken betont ROYER-COLLARD. Phänomenalen Charakter hat das Ich nach BOUILLIER (Du princ. vital. p. 321 ff.), LELUT (Physiol. de la pensée I, 91) u. a. Wie nach Biran, Jouffroy u. a., ist auch nach WADDINGTON das Selbstbewußtsein die Quelle der Kategorien (Seele d. Mensch. S. 250). Nach RABIER ist das primäre Ich „*le corps animé par la pensée, la sensibilité et la volonté*" (Psychol. p. 421, 438 ff.). Die Vorstellung des Ich ist nicht ursprünglich (l. c. p. 439); „*l'idée du moi est une synthèse: l'association des idées fournit les éléments de la synthèse; et la synthèse s'opère par l'unité d'aperception*" (l. c. p. 446). Eine sichere Tatsache ist nur die „*identité morale*" (l. c. p. 447 ff.). Nach FOUILLÉE ist das Ich „*une idée dominatrice et un fait dominateur*" (Sc. soc. p. 223 f.). Dem Ich entspricht die Permanenz des Organismus und des Cerebralsystems (Psychol. des id.-forc. II, 67). Das Ich ist eine „*idée-force*" (l. c. p. 69 ff.); „*le moi, le sujet, dès qu'il devient par l'idée un objet de conscience distincte, devient du même coup un motif*" (l. c. p. 70). „*La conscience de soi enveloppe: 1) la conscience de la totalité de nos activités; 2) la conscience de l'unité de cette totalité; 3) la vue anticipée d'une continuation de ce tout-un pendant un avenir plus ou moins incertain*" (l. c. p. 70). Zu unterscheiden ist zwischen „*moi individuelle*" und „*moi sociale*", letzteres ist „*la partie sociale de notre moi*" (l. c. p. 72). Als Gruppe von psychischen Vorgängen faßt (wie J. ST. MILL, s. Ich) das Ich auf TAINE (De l'intell. I, 211, 215, 230), LITTRÉ (Fragm. de philos. posit. 1876, p. 578 ff.). Nach BEAUSSIRE ist Selbstbewußtsein in jedem Bewußtsein enthalten (Rev. des deux Mond. 1883, p. 318, 320, 324). Als actuale Einheit bestimmt das Ich PAULHAN (La Personnalité, Rev. philos. X, 50, 63; vgl. RICHET l. c. XV, 227 ff.; RIBOT l. c. XV u. XVIII, 426, 430, 442 ff.; Psychol. d. sent. p. 236 ff.; vgl. RAVAISSON, Franz. Philos. S. 255).

Die Correlation von Selbst- und Objectsbewußtsein lehrt u. a. J. F. FERRIER (Inst. of Met.², 1856). Die Ewigkeit des Selbstbewußtseins lehrt GREEN (Prolegom. to Ethics, p. 119). W. JAMES versteht unter dem „*spiritual self*" „*a man's inner or subjective being, his psychical faculties or dispositions, taken concretely*" (Princ. of Psychol. I, 296 ff., 329 ff.). „*Ressemblance among the parts of a continuum of feelings . . . thus constitutes the real and verifiable ‚personal identity' which we feel*" (l. c. p. 336). Nach LADD liegt im Für-sich-

sein die Realität der Seele (Philos. of Mind 1895, p. 147 ff.). SULLY bemerkt: *„Das Kind hat zweifellos ein rudimentäres Selbstbewußtsein, wenn es von sich selbst als von einem andern Gegenstand spricht; der Gebrauch der Formen ‚ich‘, ‚mir‘ mag aber die größere Bestimmtheit der Vorstellung vom Ich bezeichnen, und zwar nicht bloß als körperliches Object und gerade so nennbar wie andere wahrnehmbare Dinge, sondern auch als etwas, das von allen Objecten der Sinne verschieden und diesem entgegengesetzt ist, als das, was wir ‚Subject‘ oder ‚Ich‘ nennen“* (Unt. üb. d. Kindh. S. 168; vgl. Illus. 1880, p. 285). ROMANES versteht unter receptivem Selbstbewußtsein die praktische Erkennung des Ich als eines activen und empfindenden Agens, während die introspective Erkenntnis das Ich als Object und Subject der Erkenntnis auffaßt (Entwickl. S. 195 ff.). Vgl. J. WARD, Encycl. Brit. XX, 83 f.; BALDWIN, Handb. of Psychol. I², p. 143 f.; Mental devel. ch. 11, § 3, und andere unter *„Psychologie“* verzeichnete Autoren. — Nach BOSTRÖM ist alles Leben Selbstbewußtsein. — Aus rotierenden Bewegungen leitet das Selbstbewußtsein materialistisch ab CZOLBE (Entsteh. d. Selbstbew. S. 11 ff.). Vgl. Ich, Bewußtsein, Identität, Person, Apperception, Reflexion, Erkenntnis, Kategorien, Sein, Substanz, Causalität.

Selbsterhaltung s. Erhaltung. Eine Selbsterhaltungskraft, *„forza entica“* hat jedes Wesen nach ROSMINI (Teosof. III, 1371 ff.).

Selbsterhaltungstrieb s. Selbsterhaltung, Trieb. Vgl. RIBOT, Psychol. d. sent. p. 197 ff.

Selbsterkenntnis ist reflexives, besonnenes Bewußtsein des eigenen Ich, richtige Beurteilung der Eigenschaften, Dispositionen, Kräfte, Werte des Selbst, geschöpft aus der Vergleichung der Betätigungen und Reactionen des Ich im Leben, in der socialen Gemeinschaft. Die Selbsterkenntnis ist stets nur partial, lückenhaft, kann aber sehr vervollkommnet werden, hängt auch von der Art (Constanz) des eigenen Charakters (s. d.) ab. Nach SOKRATES ist die Selbsterkenntnis (das *γνῶθι σαυτόν* des Delphischen Apollotempels) Bedingung der Sittlichkeit (Xenoph., Memor. IV, 2, 24). — CHR. KRAUSE erklärt: *„Das erste dem Geiste sich darbietende Gewisse ist er sich selbst mit seiner Persönlichkeit, die erste Erkenntnis ist Selbsterkenntnis. Sie tritt ins Bewußtsein ein, so oft der Geist das Bild seines eigenen Lebens an die Idee eines individuellen Geistes hält. Diese Selbsterkenntnis ist das äußere Band aller andern Erkenntnis“* (Urb. d. Menschh.³, S. 35). M. CARRIERE bemerkt: *„All unser Erkennen ist ursprünglich und auch am Ende Selbsterkennen“* (Sittl. Weltordn. S. 169). Vgl. G. BIEDERMANN, Philos. als Begriffswiss. I, 291 ff.; HAGEMANN, Log. u. Noet. S. 155, u. a.

Selbstgefühl bedeutet 1) elementares, undifferenziertes, primäres Selbstbewußtsein (s. d.) (vgl. SCHELLING, Syst. d. tr. Ideal. S. 213; HEGEL, Encykl. § 407; VOLKMANN, Lehrb. d. Psychol. II⁴, 374 f.); 2) gefühlsbetontes Bewußtsein der eigenen Kraft, Macht, des eigenen Wertes, der eigenen Bedeutung (für sich und social). G. E. SCHULZE bemerkt: *„Alle Gefühle sind insofern Selbstgefühle, als sie sich immer bloß auf das fühlende Subject und dessen eigenen Lebenszustand beziehen. Manchmal wird aber unter dem Selbstgefühle das Bewußtsein der durch Taten bewiesenen Stärke der Seele und des Körpers verstanden, welches die Quelle des Vertrauens zu uns selbst ist“* (Psych. Anthrop. S. 326). Vgl. über *„emotions of self“*, *„self feelings“*, BAIN, Ment. and Mor. Sc. p. 250 ff.;

JAMES, Psychol. I, 305 ff.; SULLY, Psychol. II, 97 ff. Nach RIBOT ist die *„émotion égotiste“* *„un sentiment, fondé ou non, de la force ou de la faiblesse personnelles, avec la tendance à l'action ou à l'arrêt qui en est la manifestation motrice“* (Psychol. d. sent. p. 236 ff.).

Selbstgenügsamkeit s. Autarkie.

Selbstliebe bezeichnet die natürliche Rücksicht, die das Ich auf sich selbst nimmt, die noch nicht Selbstsucht ist, aber zu solcher werden kann. RABIER: *„L'amour de son être propre . . . est le fond même de tout être“* (Psychol. p. 189; vgl. p. 490).

Selbstsucht s. Egoismus.

Selbsttätigkeit: active Tätigkeit des Ich, Spontaneität (s. d.).

Selbsttäuschung, bewußte, s. Ästhetik (K. LANGE).

Selection (Auslese, Zuchtwahl), natürliche, heißt seit CH. DARWIN die Erhaltung der bestangepaßten, tüchtigen, lebensfähigen, mit nützlichen Eigenschaften versehenen Arten von Lebewesen, dann auch von (körperlichen und geistigen) Producten solcher im Wettbewerb um die Existenz, Kampf ums Dasein (s. Evolution). Während extreme Darwinisten der Selection die Hauptrolle für die Entwicklung der Arten zuschreiben, betonen andere die Bedeutung der directen Anpassung (s. d.), der Übung, Correlation der Organe, der inneren (Willens-) Tendenzen der Lebewesen (s. Evolution). Über Selection und Evolution sei hier noch das Folgende nachgetragen.

Eine Entwicklung der Organismen aus niederen Arten lehrt ARCHELAUS (vgl. Siebeck, G. d. Ps. I, 93). Die Selection lehrt schon LUCREZ. Erst entstanden Mißgeburten, die untauglicher Art waren, sich nicht erhalten und fortpflanzen konnten und so zugrundegehen mußten. Andere Arten aber hatten und haben nützliche Eigenschaften, die sie schützen und begünstigen. *„Multaque tum interiisse animantum saecla necessest | nec potuisse propagando procudere prolem | nam quaecumque vides vesci vitalibus auris, | aut dolus aut virtus aut denique mobilitas est | ex ineunte aevo genus id tutata reservans.“* Andere Wesen aber *„aliis praedae lucroque iacebant | indupedita suis fatalibus omnia vinclis, | donec ad interitum genus id natura redegit“* (De rer. nat. V, 834 ff., 852 ff.). GOETHE bemerkt: *„Alles, was entsteht, sucht sich Raum und will Dauer; deswegen verdrängt es anderes von seinem Platz und verkürzt seine Dauer“* (WW. XIX, 212; vgl. XXXIII, 121). Die Entwicklung des Menschen vielleicht aus höheren Affen vermutet J. E. v. BERGER (Grdz. d. Anthropol. u. Psychol. 1824). Vgl. STEFFENS, Anthropol. S. 192 ff.

Nach ULRICI setzt der Darwinismus die Teleologie voraus (Gott u. d. Nat. S. 383). Innere Triebkräfte der Evolution nimmt M. CARRIERE an (Sittl. Weltordn. S. 265 ff.). Gegen die Descendenztheorie erklärt sich PLANCK. Nach ihm erfolgt der Ursprung des Menschen nicht aus einer bloß tierischen Stufe, sondern *„aus dem vollendeten Entwicklungsstreben des innerlich universellen Grundes“* (Testam. ein. Deutsch. S. 330 ff.). Gegner des Darwinismus sind mehr oder weniger auch J. HUBER, FROHSCHAMMER, A. WIGAND (Der Darwinism. ein Zeich. d. Zeit, 1878 u. a.), W. SCHNEIDER (Die Sittl. im Lichte d. darwin. Entwicklungslehre, 1895), J. B. MEYER (Philos. Zeitfrag.), G. WOLFF (Der gegenwärt. Stand d. Darwinism., 1901), L. WOLTMANN (Die Darwinsche Theor. u. d. Social., 1899) u. a. (vgl. Überweg-Heinze, Gr. d. Gesch. d. Philos.

IV⁹, 269). — Für Darwin sind u. a. auch FR. SCHULTZE (Kant u. Darwin, 1875), O. ZACHARIAS (Kat. d. Darwinism., 1893), G. JÄGER (Die darwinische Theor., 1869), teilweise A. WEISMANN (Stud. zur Descendenztheor., 1875/76, u. a.), H. SPITZER (Beitr. zur Descendenztheor., 1886). DU PREL wendet den Begriff des *„Kampf ums Dasein"* auf die Himmelskörper an, auch auf das Geistige (Monist. Seelenl. S. 67). Vgl. R. SCHMID, die Darwinsche Theorie u. ihre Stell. zur Philos., Relig. u. Moral, 1876; E. DREHER, Der Darwin. u. seine Stell. in d. Philos., 1877; R. SCHELLWIEN, Der Darwinism. u. seine Stell. in d. Entwickl. d. wiss. Erk., 1896; GIZYCKI, Philos. Consequenzen d. Lamarck-Darwinschen Entwicklungstheor., 1876, u. a. (bei Überweg l. c. S. 270 verzeichnete) Schriften.

Für die Evolution, aber gegen die Einseitigkeit des Darwinismus ist NANDIN (Sur la doctrine de l'évolut., citiert bei Janet, Psychol. p. 25 ff.). Nach FOUILLÉE ist Princip der Evolution ein *„nisus a fronte"*, *„l'appétit"*, *„le vouloir-vivre"*, nicht ein bloßer Mechanismus (Psychol. d. id.-forc. I, p. XIX). *„La sélection extérieure présuppose évidemment un ressort interne"* (l. c. p. 79). *„Le darwinisme porte exclusivement sur le mécanisme extérieur des choses déjà existantes, sur les rapports d'éléments une fois donnés"* (l. c. I, 56). Es gibt auch Selection der Ideen (l. c. p. 183 f.), *„Sélection cérébrale ou intellectuelle"* (l. c. p. 184). RIBOT lehrt (wie ROUX) einen Kampf ums Dasein zwischen den Organen (Psych. d. sent. p. 5).

Nach LEWES ist die Selection *„an agency not identical with the variations of growth, but exclusively confined to the accumulation of favourable variations"* (Probl. III, 135). Einen Neo-Lamarckismus vertritt E. D. COPE (Factors of organic evolut., 1886). Eine *„organische Selection"*, als auswählende Tätigkeit des Lebewesens unter seinen Vorstellungen u. s. w., lehrt BALDWIN (On Selective Thinking, Psychol. Review V, 1898, p. 1 ff.). Vgl. J. WARD, Naturalism and Agnosticism, 1899. Vgl. E. v. HARTMANN, Annal. d. Naturphilos. II, 286 ff.

Semiotik (*σημεῖον*, Zeichen): Lehre von den Zeichen (s. d.), Worten (s. d.), auch Logik (LOCKE, Ess. IV, ch. 21, § 4). Vgl. TEICHMÜLLER, Neue Grundleg. S. 270, 277, nach welchem alle Erkenntnis specifisch oder semiotisch ist, indem ihr Gegenstand nicht bloßer Denkinhalt ist, sondern den übrigen geistigen Vermögen angehört.

Semipantheismus: Anschauung, nach welcher ein Teil der göttlichen Substanz durch Gott selbst zur Welt wird (M. CARRIERE u. a.).

Sensation (sensatio, sensation): sinnliche Wahrnehmung, Empfindung. Bei LOCKE ist *„sensation"* eine der Quellen der Erkenntnis (s. d.). Nach KANT heißt *„eine Vorstellung durch den Sinn, deren man sich als einer solchen bewußt ist"*, Sensation, *„wenn die Empfindung zugleich Aufmerksamkeit auf den Zustand des Subjects erregt"* (Anthropol. I, § 13). Die schottische Schule unterscheidet scharf *„sensation"* und *„perception"* (s. Wahrnehmung). A. BAIN versteht m. a. unter *„sensation"* *„the mental impression, feeling, or conscious state, resulting from the action of external things on some part of the body, called on that account sensitive"* (Ment. and Mor. Sc. p. 27; vgl. App. p. 94 f.; vgl. J. WARD, Enc. Brit. XX, 50 f.). *„Our sensations are partly feelings and partly intellectual states"* (BAIN, Log. II, 275). Unter *„intensive sensation"* versteht L. F. WARD jene sensation, welche *„constitutes an interest for the or-*

ganism" (Pure Sociol. p. 458 f.). Vgl. RABIER, Psychol. p. 91 ff., u. a. Vgl. Empfindung, Wahrnehmung.

Sensibel (sensibilis): 1) empfindbar, wahrnehmbar; 2) sehr empfindlich, leicht verletzbar (sensibles Naturell).

Sensibilität (sensibilitas): Empfindlichkeit (s. d.), Empfindungsfähigkeit, Fähigkeit der sinnlichen Receptivität im Empfinden, Fühlen, Streben (so besonders bei den Scholastikern, auch bei französischen Psychologen). Nach THOMAS umfaßt die „*sensibilitas*" „*omnes vires sensitivae partis*" (2 sent. 24, 2, 1 c). — Nach RIBOT ist „*sensibilité*" „*la faculté de tendre ou de désirer et par suite d'éprouver du plaisir et de la douleur*" (Psychol. d. sent. p. 2). Zu unterscheiden sind „*sensibilité vitale (organique, préconsciente)*" und „*consciente*" (l. c. p. 3 ff.). Vgl. JANET, Princ. de mét. et psychol. I, 449 ff., 472 ff.

Sensieren (sensus, Sinn): Empfinden, Wahrnehmen.

Sensio: Empfindung (s. d.), Wahrnehmung (z. B. bei RÜDIGER).

Sensitiv (sentire): empfindsam (s. d.). Sensitive Nerven: Empfindungsnerven.

Sensorielle Nerven: Sinnesnerven.

Sensorium commune: gemeinsames Empfindungsorgan, Centralstätte des psychischen Erlebens. Vgl. Raum (NEWTON), Seelensitz.

Sensualismus (sensus, Sinn, Empfindung): Sinnlichkeitsstandpunkt, d. h. diejenige erkenntnistheoretische Richtung, welche alle Erkenntnis aus Empfindungen, Impressionen, aus sinnlichen Erlebnissen ableitet, nach welcher die Erkenntnis in Inhalt und Form letzten Endes ein Product der Sinnesfunctionen und ihrer Weiterentfaltung ist und oft auch eine die sinnliche Erfahrung überschreitende Erkenntnis negiert wird. Alle Wirklichkeit ist durch die Sinne, in Empfindungen und daraus abgeleiteten Vorstellungen gegeben. Der Sensualismus faßt in der Regel die Seele als „*tabula rasa*" (s. d.) auf, berücksichtigt nicht die Spontaneität (s. d.) des Bewußtseins und das in den Formen (s. d.) des Denkens gelegene Apriori (s. d.) der Erkenntnis, die Bedeutung der normativen und regulativen Function der Ideen und Ideale (s. d.). Er vergißt oft, daß die Empfindungen (s. d.) für die objective Erkenntnis nicht das eigentliche Object, sondern nur ein Mittel des Erkennens sind, daß ferner die „*Empfindungen*" als solche, d. h. als elementare Inhalte nichts „*Gegebenes*", sondern schon das Product einer abstrahierenden Analyse des Denkens sind. Der praktische, ethische Sensualismus erblickt in der Sinneslust, im subjectiven Wohlergehen, im Genusse das eigentliche Motiv und Ziel des ethischen (s. d.) Handelns (s. Hedonismus).

Nach ARISTIPPUS erkennen wir nicht das Ding an sich (s. d.), sondern nur unsere Empfindungsinhalte (vgl. Plat., Theaet. 156). Als eine leere Tafel, die erst durch sinnliche Wahrnehmung sich mit Zeichen erfüllt, betrachten den Geist die Stoiker: *Οἱ Στωικοὶ φασιν· ὅταν γεννηθῇ ὁ ἄνθρωπος, ἔχει τὸ ἡγεμονικὸν μέρος τῆς ψυχῆς ὥσπερ χάρτην εὔεργον (ἔνεργον) εἰς ἀπογραφήν· εἰς τοῦτο μίαν ἑκάστην χάρτην τῶν ἐννοιῶν ἐναπογράφεται* (Plut., Plac. IV, 11; Dox. 400). Sensualistisch lehrt EPIKUR: *αἱ ἐπίνοιαι πᾶσαι ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων γεγόνασι . . . πᾶς γὰρ λόγος ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων ἤρτηται*, alle Begriffe haben sinnlichen Ursprung (Diog. L. X, 32); *τὴν δὲ αἴσθησιν ἀναληπτικὴν οὖσαν*

(Sext. Empir. adv. Math. VII, 210; VIII, 9). „*Quicquid animo cernimus, id omne oritur a sensibus*" (De fin. I, 64).

ORIGENES erklärt, *αἰσθήσει καταλαμβάνεσθαι τὰ καταλαμβανόμενα καὶ πᾶσαν κατάληψιν ἠρτῆσθαι τῶν αἰσθήσεων* (Contr. Cels. VII, 37). Nach ARNOBIUS muß der Geist eines von Geburt einsamen Menschen leer bleiben (Adv. gent. II, 20 ff.). Das „*nihil est in intellectu, quod non sit prius in sensu*" spricht schon THOMAS aus (De verit. II, 3). Von der „*tabula rasa*" (s. d.) sprechen AEGIDIUS ROMANUS, ERASMUS u. a.

Nach CAMPANELLA ist die Empfindung der Anfang aller Erkenntnis (Physiol. XVI, 1; vgl. De sensu rer. II, 22). „*Omnes sensus simul causant totius rei cognitionem*" (Univ. philos. I, 4, 4). „*Duce sensu philosophandum esse existimamus. Eius enim cognitio omnis certissima est, quia fit obiecto praesente*" (Prodrom. p. 27). Nach F. M. VAN HELMONT gleicht der kindliche Geist einem weißen Blatte. „*Humana omnis scientia ex sensu primitus oritur*" (vgl. Ritter XII, 10 f.).

Den Wert der Sinne für die Erkenntnis betont F. BACON (Nov. Organ. I, 41). Nach HOBBES entspringt alle Erkenntnis aus den Empfindungen. „*Nulla enim est animi conceptio, quae non fuerat ante genita in aliquo sensuum, vel tota simul, vel per partes. Ab his autem primis conceptibus omnes postea derivantur*" (Leviath. I, 1). Auch nach GASSENDI entspringt jede Idee aus den Sinnen. Die Seele ist eine leere Tafel (Opp. III, 318; Inst. log. I). MONTAIGNE erklärt: „*Toute connaissance s'achemine en nous par les sens; ce sont nos maîtres. — La science commence par eux et se resout en eux . . . Les sens sont le commencement et la fin de l'humaine connaissance*" (Ess. II, 12). — LOCKE bezeichnet den Geist als ursprünglich gleich einem „*white paper*". Alle Erkenntnis stammt aus „*sensation*" und „*reflection*" (Ess. II, ch. 1, § 2 ff.). Nichts ist in unserem Intellect, was nicht auf äußere oder innere Erlebnisse zurückzuführen ist. Der Geist hat aber die empirisch gewonnenen einfachen Vorstellungen mannigfach zu verknüpfen (l. c. § 5; s. Erfahrung). (Gegen Locke erklärt sich LEIBNIZ, s. Erkenntnis, Rationalismus.) Auf „*impressions*" (s. d.) und ihre Verarbeitung führt HUME die Erkenntnis (s. d.) zurück. „*All die schöpferische Kraft der Seele ist nichts weiter als die Fähigkeit, den durch die Sinne und die Erfahrung gegebenen Stoff zu verbinden, umzustellen oder zu vermehren . . . Kurz aller Stoff des Denkens ist von äußeren oder inneren Wahrnehmungen abgeleitet; nur die Mischung und Verbindung gehört dem Geist und dem Willen oder . . . alle unsere Vorstellungen oder schwächeren Empfindungen sind Nachbilder unserer Eindrücke oder lebhaften Empfindungen*" (Inquir. sct. 2). Psychologisch begründet den Sensualismus CONDILLAC. „*C'est . . . des sensations que naît tout le système de l'homme*" (Extr. rais. p. 35). „*La sensation devient successivement attention, comparaison, jugement*" und réflexion (l. c. p. 38). „*Du désir naissent les passions, l'amour, la haine, l'espérance, la crainte, la volonté. Tout cela n'est donc encore que la sensation transformée*" (l. c. p. 40). „*La sensation enveloppe toutes les facultés de l'âme*" (Tr. d. sens. I, ch. 7, § 2). Leben ist Genießen (l. c. IV, ch. 9, § 2). Der Mensch verhält sich wie eine allmählich von außen belebte Statue. Sensualisten sind mehr oder weniger auch BONNET (Ess. anal. p. 14), HOLBACH, HELVETIUS, LAMETTRIE u. a. CABANIS bemerkt: „*La sensibilité physique est la source de toutes les idées*" (Rapp. I, 85; Reaction gegen den Sensualismus in Frankreich bei M. DE BIRAN, JOUFFROY, ROYER-COLLARD, COUSIN u. a.). — Den sinnlichen Ursprung der

Vorstellungen lehrt RÜDIGER. AD. WEISHAUPT erklärt: „*Unser ganzer Verstand und Vernunft, alle unsere höhere Kenntnis gründet sich . . . auf Empfindungen, auf den Gebrauch der Sinne.*" Die Empfindungen und die Sinne sind „*die Vorratskammer, aus welcher der Verstand schöpft; diese liefern ihm alle rohen Materialien, welche sein Fleiß noch weiter bearbeiten soll*" (Üb. Mat. u. Ideal. S. 78 f.).

L. FEUERBACH lehrt: „*Nur durch die Sinne wird ein Gegenstand im wahren Sinne gegeben*" (WW. II, 321). „*Der Geist folgt auf den Sinn, nicht der Sinn auf den Geist; der Geist ist das Ende, nicht der Anfang der Dinge*" (l. c. S. 236). L. KNAPP betont: „*Alles Denken ist . . . nur Vorstellen der empfundenen Sinnlichkeit, also insofern der Wirklichkeit, da es keine Empfindungselemente, d. h. keine einfachen Sensationen erfinden kann*" (Syst. d. Rechtsphilos. S. 13). Das reine ist das „*streng sinnliche Denken*" (l. c. S. 13). Alle Erkenntnis ist eine sinnliche, alles übrige Erkennenwollen ist Einbildung (l. c. S. 26). Es gibt keine „*aprioristischen Gedanken*" (l. c. S. 20). Ähnliche Anschauungen bei R. AVENARIUS, E. MACH u. a. (s. Erfahrung). — Aus der Sinneswahrnehmung leitet die Erkenntnis CZOLBE ab (Neue Darstell. d. Sensual. S. 4 ff.). Alle, auch die höchsten psychischen Vorgänge setzen sich nur aus Empfindungen und Gefühlen, ohne eine außerdem bestehende Seele, zusammen (Gr. u. Urspr. d. m. Erk. S. 224).

Gegner des Sensualismus sind der Rationalismus (s. d.), Kriticismus (s. d.) und kritische Empirismus (s. d.). BIUNDE betont, „*daß alle Erfahrung das Denken nicht erfahrbarer Verhältnisse und Gegenstände sowohl im Verstande als in der Vernunft nur veranlasse, und zwar dadurch, daß sie einen Stoff liefert, welchen diese beiden Vermögen selbständig und eigenmächtig bearbeiten, einen Stoff, welcher vor dieser Bearbeitung von seiten des Subjectes für das Subject ein confusum chaos ohne Ordnung und ohne Licht bildet*" (Empir. Psychol. I 2, 260). Ganz ähnlich lehren Neukantianer (s. d.) wie H. COHEN, P. NATORP P. STERN (Probl. d. Gegeb. S. 13 ff., 28 ff.) u. a. — HEGEL bemerkt: „*Nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu*" (Encykl. § 8). Nach J. H. FICHTE ist der Geist schon im Sinne gegenwärtig (Psychol. I, 261). Nach FOUILLÉE ist das Wahre im Sensualismus, daß „*tous les faits de conscience sont sensitifs par quelque coté*" (Psych. d. id.-forc. I, 298). Es gibt kein reines Denken (l. c. p. 301. Die „*sensation*" ist schon intellectuell, ein Rudiment des Gedankens (ib.). H. CORNELIUS bemerkt: „*Tatsächlich baut sich . . . unser Weltbild weder ausschließlich aus den Wahrnehmungen der Sinne, noch auch ausschließlich aus den reinen begrifflichen Formen unseres Denkens auf*" (Einl. in d. Philos. S. 167 f.). Vgl. über „*Sensationalisme*" JANET, Psychol. I, 243, 687; II, 5 u. ff. — Vgl. Erfahrung, Empfindung, Sinn, Wahrnehmung, Erkenntnis, Hedonismus, Lust, Ethik, Impression.

Sensualität (sensualitas) s. Sinnlichkeit.

Sensus: 1) Sinn (s. d.), 2) Empfindung (s. d.).

Sensus bonus: das gesunde Urteil (THOMAS, 6 eth. 9d).

Sensus communis s. Gemeinsinn, innerer Sinn.

Sentiment: Gefühl (s. d.). Nach RIBOT haben die „*sentiments*" ihre Wurzel „*dans les besoins et les instincts, c'est-à-dire dans les mouvements*"

(Psychol. d. sent. p. IX). Lust und Unlust sind nur die Oberfläche der „*vie affective*" (l. c. p. 2 ff.).

Sephiroth nennt die Kabbalâ die zehn göttlichen Emanationen, Wirkungssphären des Göttlichen. „*Les séphiroths représentent les limites dans lesquelles la suprême essence des choses s'est renfermée elle-même, les différents degrès d'obscurité dont la divine lumière a voulu voiler sa clarté infinie, afin de se laisser contempler*" (Franck, La cab. p. 183). Vgl. REUCHLIN, De arte cabbalist. 1517.

Sermonismus heißt im Universalienstreit (s. d.) die Lehre ABAELARDS, nach welcher die Universalien (s. d.) nur in unserer Aussage (sermo) Existenz haben. „*Est sermo praedicabilis*" (vgl. JOH. VON SALISBURY, Metal. II, 17; PRANTL, G. d. L. II, 181 ff.).

Setzung, Position (positio, θέσις) bedeutet Bejahung, Behauptung, Voraussetzung, Annahme. Jede Setzung besteht in einem Urteilsacte, durch welchen etwas als gültig, wahr, seiend, objectiv, wirklich, entweder vorläufig, ex hypothesi, oder constant, denknotwendig bestimmt wird. Seit FICHTE versteht man unter „*Setzen*" idealistisch die Hinstellung eines Seins durch das Denken, durch das Ich.

Bei ARISTOTELES bedeutet τιθέναι so viel wie voraussetzen (Anal. pr. I 1, 24b 19); auch behaupten (Top. II 7, 113a 28). Bei THOMAS bedeutet „*ponere*" hinstellen, behaupten, bestimmen, als wahr annehmen. „*Positio absoluta*" ist unbedingte Setzung (De verit. 21, 1c; vgl. Sum. th. I, 79, 4 u. ö.). „*Ponere, aliquid existere*" bei ANTONIUS ANDREAE (vgl. Prantl, G. d. L. III, 278; vgl. IV, 137). Nach GOCLEN gibt es „*positio absoluta*" und „*comparata*". Position ist Affirmation (Lex. philos. p. 833).

KANT leitet den Existenzbegriff aus einer Position ab (s. Sein). Nach J. G. FICHTE schreibt sich das Ich im Denksatze A = A „*das Vermögen zu, etwas schlechthin zu setzen*" (Gr. d. g. Wiss. S. 3). „*Wenn A im Ich gesetzt ist, so ist es gesetzt, oder — so ist es*" (l. c. S. 5). „*Das Setzen des Ich durch sich selbst ist die reine Tätigkeit desselben. — Das Ich setzt sich selbst, und es ist, vermöge dieses bloßen Setzens*" (l. c. S. 8). „*Sich selbst setzen und Sein sind, vom Ich gebraucht, völlig gleich*" (l. c. S. 10). Das Wesen des Denkens ist Setzen, Gegensetzen, Aufhebung des Gegensatzes (s. Dialektik). Jedes Gegenteil des Ich ist nur kraft der Gegensetzung des Ich (l. c. S. 17 ff.). „*Das Ich setzt ein Object, oder es schließt etwas von sich aus, schlechthin weil es ausschließt*" (l. c. S. 145). „*Es ist ein Nicht-Ich, weil das Ich sich einiges entgegensetzt*" (l. c. S. 147). So begrenzt das Ich sein Setzen, seine ins Unendliche gehende Tätigkeit (l. c. S. 124). SCHELLING erklärt: „*Indem das Ich sich als Producieren begrenzt, wird es sich selbst etwas, d. h. es setzt sich selbst*" (Syst. d. tr. Ideal. S. 69). Nach CHR. KRAUSE setzt sich das Ich, es findet sich gesetzt, hat „*Satzheit*", ist positiv, thetisch, „*satzig*" (Vorles. S. 173 f.). Auf absolute Position führt HERBART das Sein (s. d.) zurück. Nach CHALYBAEUS heißt Ponieren „*ein Setzen, wodurch das Gesetzte zum Selbständigen wird, und dies ist wieder so viel als zum Begriff werden*" (Wissenschaftslehre S. 99). Nach J. BERGMANN heißt einen Gegenstand setzen, „*ihn als etwas von seinem Gedachtwerden Unabhängiges denken*" (Begr. d. Das. S. 153). LIPPS erklärt Position als „*die Anerkennung der Wirklichkeit oder das Zwangsbewußtsein*" (Gr. d. Seelenleb. S. 398). SCHUPPE bemerkt: *Position und Negation sind*

zugleich gesetzt und fordern sich gegenseitig" (Log. S. 40 ff.). — HILLEBRAND versteht unter „*Absolut-Positionen*" „*die realen Urexistenzen, deren substantielle Unabhängigkeit untereinander*" (Philos. d. Geist. I, 68). Nach J. H. FICHTE sind die Wesen als Substanzen „*Urpositionen*" des Absoluten. Vgl. Bejahung, Negation, Sein, Ich, Satz, Dialektik, Thesis.

Sexual Selection s. Evolution.

Sexualempfindungen s. Liebe. Vgl. DELBOEUF, Revue philos., 1891, p. 257; RIBOT, Psychol. d. sent. p. 244 ff.; HELLPACH, Grenzwiss. d. Psychol. S. 331; O. WEININGER, Geschlecht u. Charakter, 1903.

Sigē (σιγή, Schweigen) heißt bei dem Gnostiker VALENTINUS der zur Seite des τέλειος αἰών stehende weibliche Äon (s. d.) (bei Iren. I, 11, 1).

Simultaneität: Zugleichsein.

Singular: einzeln, einmal vertreten. Singulare sentitur, universale intelligitur: das Einzelne wird wahrgenommen, das Allgemeine gedacht — ein scholastischer Satz (vgl. Prantl, G. d. L. II, 182).

Singularismus heißt der Monismus (s. d.), der „*aus einem einzigen Princip alle Besonderheiten der Welt ableitet*" (KÜLPE, Einl. in d. Philos.[2], S. 111).

Sinken der Vorstellung: bei HERBART = Verdunkelung des Vorstellungsinhaltes durch Hemmung (s. d.). Gegensatz: Steigen der Vorstellung.

Sinn (sensus) bedeutet allgemein Empfänglichkeit für einen geistigen Inhalt, ferner einen Inhalt, eine Bedeutung selbst (z. B. Sinn der Rede), ferner die Gemütsart eines Menschen, endlich die (receptive, aber nicht rein passive, sondern „*aneignende*", als Tendenz lebendige) Fähigkeit, zu empfinden, d. h. vermittelst eines Organes („*Sinnesorgan*") auf dem Wege der Nervenleitung durch Reize (s. d.) erregt zu werden und diese mit Sinnesempfindungen, mit bestimmten qualitativ-intensiven Zuständen des Bewußtseins zu beantworten. Die Sinne sind nicht etwa selbständige Vermögen, sondern sie sind nichts als die primären Functionen der Psyche, des Bewußtseins selbst, eben desselben, welches in anderer Hinsicht sich denkend, fühlend, wollend verhält. Die verschiedenen Sinne haben ihre eigene („*specifische*") „*Energie*" (s. d.), sie sind phylogenetisch aus der Differenzierung eines Ursinnes (des Hautsinnes) entstanden, durch besondere Anpassung an die Reize der Außenwelt. Die Sinne stellen den unmittelbaren Connex des Ich mit den Objecten her, geben jenem in einem Zeichensystem Kunde von den Relationsveränderungen in der Umwelt. Die Sinne liefern das Material, auf Grund dessen das Denken (s. d.) Erkenntnisse produciert, die nicht bloß sinnlicher, sondern intellectueller Art sind. Ursprünglich und auch noch später dienen die Sinne der Lebenserhaltung; scharfe Sinne sind ein Mittel für den Kampf ums Dasein. Die Unterscheidung von äußeren und inneren Sinnen ist veraltet (s. innere Wahrnehmung). — Der Anteil der Sinne an der Erkenntnis wird in verschiedener Weise vom Empirismus (s. d.), Sensualismus (s. d.) und vom Rationalismus (s. d.), Kriticismus (s. d.) gewertet. — Im folgenden ist nur von den „*äußeren*" Sinnen die Rede.

Nach dem Rig-Veda sind die Sinne nichts ohne Bewußtsein (vgl. Deussen, 60 Upan. S. 47). Ähnlich lehrt HERAKLIT, für sich allein seien die Sinne „*schlechte Zeugen*" (κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς

ἐχόντων (Sext. Empir. adv. Math. VII, 126). Nach EMPEDOKLES erkennen die Sinne Gleichartiges durch Gleichartiges (*γνῶσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ*, Sext. Empir. adv. Math. VII, 121), nach ANAXAGORAS aber durch Ungleichartiges, z. B. Wärme durch Kälte. Die Sinne vermögen nicht die Wahrheit zu erkennen (*ὑπὸ ἀφαίτητος αὐτῶν οὐ δυνατοί ἐσμεν κρίνειν τἀληθές*, Sext. Empir. adv. Math. VII, 90). Eine Parallelisierung der Sinne mit bestimmten Elementen findet sich (schon im Ayur-Veda) bei ARISTOTELES (De sens. 2; De an. III, 1). CICERO betont, die Seele selbst sei es, die durch die Sinne wahrnehme. „*Nos enim ne nunc quidem oculis cernimus ea, quae videmus; neque enim est ullus sensus in corpore: sed, ut non solum physici docent, verum etiam medici, qui ista aperta et patefacta viderunt, viae quasi quaedam sunt ad oculos, ad aures, ad nares a sede animae perforatae. Itaque saepe aut cogitatione, aut aliqua vi morbi impediti, apertis atque integris et oculis et auribus, nec videmus, nec audimus: ut facile intelligi possit, animum et videre et audire, non eas partes, quae quasi fenestrae sunt animi; quibus tamen sentire nihil queat mens, nisi id agat et adsit*“ (Tusc. disp. I, 20, 46). Nach ALEXANDER VON APHRODISIAS ist in den Sinnen schon Verstandesoperation (Quaest. III, 9).

Nach AUGUSTINUS können die Sinne nicht die Wahrheit erreichen, welche unveränderlich ist (De div. 83; 9). — Wie Aristoteles (De an. II, 5; 11) lehren die Scholastiker, so z. B. THOMAS: „*Est . . . sensus quaedam potentia passiva, quae nata est immutari ab exteriori sensibili*“ (Sum. th. I, 78, 3; 79, 2). „*Sensus non est cognoscitivus nisi singularium*“ (Contr. gent. II, 66; vgl. DUNS SCOTUS, Sent. I, d. 3, 8). Der Sinn ist eine „*vis apprehensiva*“, „*actus organi corporalis*“ (Thomas, Sum. th. I, 79, 1 ad 1). „*Sensus*“ heißt auch Erkenntnisvermögen (4 sent. 44, 3).

MELANCHTHON erklärt gleichfalls: „*Est . . . sensus potentia, quae certo organo apprehendit et cognoscit singularia obiecta*“ (De an. p. 158a). „*Sensus versatur circa singularia, non universalia, nullas habet notitias innatas, non actus reflexos, non iudicat*“ (l. c. p. 205). Nach GOCLEN gehören Gehör und Gesicht zu den Sinnen, die „*magis spirituales*“, Geschmack, Geruch zu jenen, welche „*magis corporales*“ sind (Lex. philos. p. 1025). Nach MICRAELIUS ist der Sinn „*potentia cognoscens per animam sentientem in corpore organico*“. „*Sentiens anima est principium sensuum.*“ Es gibt „*sensus externi*“ und „*interni*“. „*Sensile seu sensibile est obiectum, quod in qualitatibus suis sensibilibus sensu percipitur*“ (Lex. philos. p. 991 f.). Nach L. VIVES sind die „*sensoria*“ „*quasi organa et instrumenta sentiendi, vel sensionum receptacula*“ (De an. I, 14 ff.). Die Sinne sind uns von Gott zu unserem Nutzen gegeben (l. c. I, 26). Als erkennende Potenz des belebten Körpers definiert den Sinn CARDANUS (De variet. VIII, 154; vgl. De subtil. XIII, 570). Nach TELESIUS ist „*sensus*“ (hier = Empfindung) „*rerum actionum aërisque impulsionum et propriarum passionum propriarumque immutationum et propriorum motuum perceptio*“ (De rer. nat. VII, 2). CAMPANELLA definiert: „*Sensus . . . videtur esse passio, per quam scimus, quod est, quod agit in nos, quoniam similem entitatem in nobis facit*“ (Univ. philos. I, 4, 1). Die Wahrnehmung ist ein „*actus vitalis iudicativus, qui rem perceptam, prout est, cognovit*“ (l. c. I, 5, 1; VI, 8, 1, 4). Alles Empfinden geschieht „*tangendo*“ (De sens. rer. p. 87; Physiol. XII, 1). Die verschiedenen Sinne sind die Organe des einen Empfindungsvermögens (De sens. rer. I, 6). G. BRUNO betont, daß die Sinne nicht urteilen (Dell' infin. p. 3).

F. Bacon erklärt: „*Sensus in obiectis suis primariis simul et obiecti speciem arripit et eius veritati consentit*" (De dign. V, 4; vgl. Nov. Organ. II, 27). Daß die Function der Sinne hauptsächlich eine biologische, lebenerhaltende, nicht theoretische sei, betont Descartes: „*Satis erit, si advertamus, sensuum perceptiones non referri, nisi ad istam corporis humani cum mente coniunctionem, et nobis quidem ordinarie exhibere, quid ad illam externa corpora prodesse possint, aut nocere; non autem, nisi interdum et ex accidenti, nos docere, qualia in seipsis existant*" (Princ. philos. II, 3). Gassendi betont, „*non animam solam aut corpus solum per se sentire, sed utrumque potius coniunctim; non oculos ipsos quidpiam cernere, sed animam solam per ipsos*" (Philos. Epic. synt. II, sct. III, 10). — Leibniz schreibt den Sinnen nur „*verworrene*" (s. d.) Erkenntnis zu. Chr. Wolf definiert: „*Facultas sentiendi sive sensus est facultas percipiendi obiecta externa mutationem organis sensoriis qua talibus inducentia, convenienter mutationi in organo factae*" (Psychol. empir. § 67; vgl. Vern. Ged. I, § 220). „*Das Vermögen, Dinge, die außer uns sind, unmittelbar zu empfinden, führt den Namen der Sinnen*" (Vern. Ged. von d. Kr. d. m. Verst. S. 12). — Nach Baumgarten heißt „*sentio*" so viel wie „*repraesento statum meum praesentem*" (Met. § 534). Nach Ad. Weishaupt (wie nach anderen) lehren uns die Sinne nicht „*das Innere der Sache*" (Üb. Mat. u. Ideal. S. 92, 173). — Home unterscheidet obere und untere Sinne. — Condillac betont trotz seines Sensualismus (s. d.): „*Les sens ne sont que cause occasionelle. Ils ne sentent pas, c'est l'âme seule qui sent à l'occasion des organes*" (Extr. rais. p. 31). Nach Holbach sind die Sinne „*les organes visibles de notre corps, par l'intermède desquels le cerveau est modifié*" (Syst. de la nat. I, ch. 8, p. 108). Nach Robinet sind alle Sinne „*espèces de tact*".

Nach Kant ist der Sinn „*das Vermögen der Anschauung in der Gegenwart des Gegenstandes*". „*Die Sinne aber werden wiederum in die äußeren und den innern Sinn (sensus externus, internus) eingeteilt; der erstere ist der, wo der menschliche Körper durch körperliche Dinge, der zweite, wo er durchs Gemüt afficiert wird*" (Anthropol. I, § 13). „*Vermittelst des äußeren Sinnes (einer Eigenschaft unseres Gemüts) stellen wir uns Gegenstände als außer uns und diese insgesamt im Raume vor*" (Krit. d. rein. Vern. S. 50). Der Sinn hat nur „*Receptivität*" (s. d.), ist rein leidentlich, nicht activ (s. Sinnlichkeit). „*Sinn*" ist auch „*die Empfänglichkeit für Vorstellungen der Einbildungskraft in der Mitteilung*" (Anthropol. I, § 26). Nach Krug ist der Sinn „*das Vermögen der unmittelbaren Vorstellung*" (Fundamentalphilos. S. 166; vgl. Handb. d. Philos. I, 58 f.). G. E. Schulze definiert: „*Die an ein besonderes körperliches Werkzeug gebundene Empfänglichkeit des Geistes für eine eigene Art von Eindrücken von äußeren, d. i. von unserm Körper verschiedenen Gegenständen, macht einen äußeren Sinn aus*" (Psych. Anthropol. S. 94). Nach Calker ist der äußere Sinn „*die Anlage oder Form der Lebensäußerung der Seele, in welcher die Möglichkeit liegt, daß diese zur Erkenntnis eines außerhalb ihrer befindlichen Daseins angeregt werden kann*" (Denklehre S. 212; vgl. Fries, Psychol. Anthrop. § 27 ff.).

Mit bestimmten Naturformen oder Naturprocessen parallelisieren die Sinne Fries (Anthropol. § 99), besonders aber Schelling (WW. I 7, 248, 453), Troxler (Org. Phys. S. 21, 127 ff.), Klein, Kessler (Üb. d. Nat. d. Sinne 1805, S. 58 ff.), Oken (Naturphilos. I, 268), Suabedissen (Grdz. d. Lehre von d. Mensch. § 100), Ennemoser, Mehring, Ahrens u. a. Nach C. G. Carus

sind die Sinne Wecker der Seele (Vorles. S. 109 ff.). Er unterscheidet subjective und objective Sinne (Getast, Gesicht S. 113 ff.). Nach SUABEDISSEN ist *„Sinn“ „die allgemeine Fähigkeit zum sinnlichen Wahrnehmen“*. Im engeren Sinne ist der Sinn *„eine eigentümlich bestimmte Wahrnehmungsfähigkeit des Äußeren“* (Grdz. d. Lehre von d. Mensch. S. 83 ff.; vgl. SCHUBERT, Lehrb. d. Mensch.- u. Seelenk. S. 45 ff.; J. J. WAGNER, Org. d. menschl. Erk. S. 298 f.; LICHTENFELS, Gr. d. Psychol. S. 61 ff.). — Nach SCHLEIERMACHER sind die Sinnestätigkeiten *„organische Vermittlung, wodurch Einwirkungen aufgenommen werden“* (Psychol. S. 76 ff.). Nach H. RITTER ist Sinn *„das Vermögen der Empfänglichkeit für den Reiz“* (Syst. d. Log. u. Met. I, 181). Nach HILLEBRAND ist in den Sinnen die Seele selbst tätig (Philos. d. Geist. I, 156 f.). HEGEL definiert: *„Die Sinne sind das einfache System der specificierten Körperlichkeit“* (Encykl. § 401; vgl. K. ROSENKRANZ, Psychol. S. 83; MICHELET, Anthropol. S. 250; ERDMANN, Grundr. § 53 ff.; KRAUSE, Vorles. üb. d. Grundw. S. 62).

Die Lehre von der specifischen Sinnesenergie (s. Energie) begründet J. MÜLLER. Nach SCHOPENHAUER sind die Sinne *„die Ausläufer des Gehirns, durch welche es von außen den Stoff empfängt (in Gestalt der Empfindung), den es zur anschaulichen Vorstellung verarbeitet“* (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 3). Der äußere Sinn ist *„die Empfänglichkeit für äußere Eindrücke als reine Data für den Verstand“*. Er spaltete sich in fünf Sinne, entsprechend den *„vier Aggregationszuständen“*. Das Gesicht ist ein activer Sinn, es ist der Sinn des Verstandes, das Gehör ein passiver Sinn, der Sinn der Vernunft (ib.). Die Sinneswerkzeuge sind Objectivationen des Willens. F. A. LANGE bemerkt: *„Unsere Sinnesapparate sind A b s t r a c t i o n s - A p p a r a t e: sie zeigen uns irgend eine bedeutende Wirkung einer Bewegungsform, die im Object an sich gar nicht einmal vorhanden ist.“ „Die Sinnenwelt ist ein Product unserer Organisation.“ „Unsere sichtbaren (körperlichen) Organe sind gleich allen andern Teilen der Erscheinungswelt nur Bilder eines unbekannten Gegenstandes.“ „Die transcendente Grundlage unserer Organisation bleibt uns daher ebenso unbekannt, wie die Dinge, welche auf dieselbe einwirken. Wir haben stets nur das Product von beiden vor uns“* (Gesch. d. Material. S. 422 f.). — Nach FROHSCHAMMER sind die Sinne *„nicht bloß ein Individuelles, sondern auch ein Allgemeines und Kosmisches“*. Sie sind *„als Schöpfungen und zugleich als Organe des schaffenden Weltprincips“* aufzufassen, sind auf das entsprechende Objective angelegt (Monad. u. Weltphant. S. 26 f.). Nach R. SEYDEL ist der Sinn *„das Subject, sofern es empfindet“* (Log. S. 42). Nach TÖNNIES sind die Sinnesorgane *„Arten des Gefallens als bejahenden (oder verneinenden) Willens“* (Gem. u. Gesellsch. S. 108). RABIER erklärt, es gebe keine Besonderheit von äußeren und inneren Sinnen. *„Il n'y a pour nous qu'une seule classe d'objets perceptibles: des états de conscience. Il n'y a qu'un seul et unique sens pour les percevoirs: le sens interne ou la conscience. Le sens externe ou de l'externe est un vain mot“* (Psychol. p. 131).

Nach H. SPENCER haben sich die Sinne aus der allgemeinen Reizbarkeit durch Anpassung differenziert; sie sind Modificationen des Tastsinnes (Psychol. I, § 139; vgl. BAIN, Ment. and Mor. Sc. p. 27 ff.). So auch WUNDT (Gr. d. Psychol.[5], S. 47 f.). Specielle Aufnahmeapparate für Wärme-, Kälte-, Schmerzreize sind nicht aufgefunden worden (l. c. S. 48). In den höher entwickelten Sinnesorganen bestehen Einrichtungen, welche auch *„physiologische Transformationen der Reizungsvorgänge vermitteln, die für die Entstehung der eigen-*

tümlichen Qualitäten der Empfindungen unerläßlich zu sein scheinen" (ib.), so beim Geruchs-, Geschmacks-, Gesichtssinn, welche eigenartige „*Sinneszellen*" enthalten (l. c. S. 50 f.). Hier ist die Transformation wahrscheinlich durchgehend eine chemische (chemische gegenüber den mechanischen Sinnen, l. c. S. 51). Nach FOUILLÉE entstanden die Sinne durch Anpassung, „*pour répondre aux besoins très pratiques de l'appétit et du vouloir-vivre*" (Psychol. d. id.-forc. I, 5). In aller „*sensation*" ist auch Emotion und Motion (l. c. p. 17 ff., 46). Vgl. L. GEORGE, Die fünf Sinne, 1846; FORTLAGE, Psychol. I, § 6; PLANCK, Testam. ein. Deutsch. S. 251 ff., 273 ff.; VOLKMANN, Lehrb. d. Psychol. I[4], 306 f.; RIEHL, Philos. Krit. II, 1, 57; TAINE, De l'intell. III; PREYER, Die fünf Sinne d. Mensch., 1870; BERNSTEIN, Die fünf Sinne d. Mensch.; KREIBIG, Die fünf Sinne d. Mensch.; DELBOEUF, Théor. de la sensibilité, u. a. Nach G. FREGE hat derselbe Sinn verschiedene Ausdrücke (Üb. Sinn u. Bedeut., Zeitschr. f. Philos. 100. Bd., S. 27 ff.). Vgl. Energie (specifische), Empfindung, Wahrnehmung, Qualität, Phänomenalismus, Sensualismus, statischer Sinn, Voluntarismus, Streben, Tastsinn *(„allgemeiner Sinn")*.

Sinn, innerer, s. Wahrnehmung.

Sinn, statischer, s. Statisch.

Sinnenbewußtsein ist nach J. H. FICHTE nur eine der möglichen Bewußtseinsformen (Psychol. I, S. XI).

Sinnenschein s. Schein, Sinnestäuschung.

Sinnenwelt s. intelligible Welt, Welt.

Sinnesart: Gesinnung (s. d.).

Sinnescentren s. Sinnesfunctionen.

Sinnesempfindung s. Empfindung.

Sinnesfunctionen: die Leistungen der Sinne (s. d.). Sie sind nach FLECHSIG durch Sinnescentren im Gehirn vertreten.

Sinnesqualitäten s. Qualität.

Sinnesreiz s. Reiz.

Sinnestäuschung ist ein Ausdruck für die Irrtümer, welche aus der falschen Interpretation von Sinnesdaten durch das Urteil entspringen, wobei physiologisch-psychologische Momente von Bedeutung sind. Nicht die Sinne täuschen, sondern sinnliche Empfindungen veranlassen zu Täuschungen, die erst im deutenden Urteilen liegen. Zu den Sinnestäuschungen gehören falsche, abnorme Localisationen (s. d.) und Projectionen (s. d.), Verwechselung von Erinnerungs- und Phantasiebildern mit Wahrnehmungen, unrichtige Schätzungen von Größen u. dgl.

Auf abnorme Bewegungen des Gehirns führt die Sinnestäuschungen ALKMAEON zurück (Theophr., De sens. 26). Daß die Sinne (s. d.) vielfach täuschen, betonen verschiedene griechische Philosophen, so PLATO (Rep. VII, 523; X, 602; Theaet. 154 squ.; Phileb. 37 C, 39). Nach ARISTOTELES liegen den Sinnestäuschungen irrige Aussagen des Gemeinsinnes und der Urteile zugrunde (De an. II, 6; III 1, 425 b 4; III 3, 427 b 1 squ.; Met. IV 6, 1011 a 3 squ.; De sens. 4; De insomn. 1). Nur auf die irrige Meinung führt die

Sinnestäuschung Epikur zurück: *ἥτε γὰρ ὁμοιότης τῶν φαντασιῶν οἱονεὶ ἐν εἰκόνι λαμβανομένων ἢ ὕπνοις γινομένων ἢ κατ' ἄλλας τινὰς ἐπιβολὰς τῆς διανοίας ἢ τῶν λοιπῶν κριτηρίων, οὐκ ἄν ποθ' ὑπῆρχε τοῖς οὖσί τε καὶ ἀληθέσι προσαγορευομένοις, εἰ μὴ ἦν τινα καὶ τοιαῦτα πρὸς ἃ βάλλομεν· τὸ δὲ διημαρτημένον οὐκ ἂν ὑπῆρχεν, εἰ μὴ ἐλαμβάνομεν καὶ ἄλλην τινὰ κίνησιν ἐν ἡμῖν αὐτοῖς συνημμένην μέν, διάληψιν δ' ἔχουσαν· κατὰ δὲ ταύτην τὴν συνημμένην τῇ φανταστικῇ ἐπιβολῇ, διάληψιν δ' ἔχουσαν, ἐὰν μὲν μὴ ἐπιμαρτυρηθῇ ἢ ἀντιμαρτυρηθῇ, τὸ ψεῦδος γίνεται· ἐὰν δ' ἐπιμαρτυρηθῇ ἢ μὴ ἀντιμαρτυρηθῇ, τὸ ἀληθές* (Diog. L. X, 51; vgl. 32). Cicero erklärt: „*Opinionis mendacium est, non oculorum.*" Vgl. Sext. Empir. Pyrrh. hyp. I, 14, 90 squ.

Nach Tertullian sind es nicht die Sinne, welche täuschen (De an. 17 f.). So auch nach Augustinus, nach welchem die Täuschung im Urteil liegt: „*Quidquid autem possunt videre oculi, verum vident.*" „*Noli plus assentiri, quam ut ita tibi apparere persuadeas, et nulla deceptio est*" (Contr. Acad. III, 26; De ver. relig. 62). Ähnlich lehren L. Vives (De an. I, 30 f.), Descartes, Gassendi (Philos. Epic. synt. p. 368; vgl. obi. ad med. V, 6), Malebranche (Rech. I, 6 ff.), Locke (Ess. II, ch. 9, § 8), Leibniz (Erdm. p. 497 a; Théod. I A, § 65), Condillac, Helvetius, Reid (Inquir. I, 6, 3 ff.), Baumgarten (Met. § 407), Lambert (Neues Organ. II, 1, 2), Reimarus (Vernunftlehre, S. 100 ff.), Mendelssohn: „*Unvollständige Induction ist eine Hauptquelle des Sinnenbetrugs. Wir verbinden die Eindrücke verschiedener Sinne und erwarten den Eindruck des einen, so oft wir den Eindruck des andern gewahr werden.*" „*Alles dieses sind Folgen des unrichtigen Gebrauchs unserer Kräfte, eigentlich Fehler des Denkvermögens*" (Morgenst. I, 3). Kant bemerkt gleichfalls: „*Die Sinne betrügen nicht. Dieser Satz ist die Ablehnung des wichtigsten, aber auch, genau erwogen, nichtigsten Vorwurfs, den man den Sinnen macht, und dieses darum, nicht weil sie immer richtig urteilen, sondern weil sie gar nicht urteilen, weshalb der Irrtum immer nur dem Verstande zur Last fällt*" (Anthropol. I, § 10). So auch Fries (Syst. d. Log. S. 83), Maass (Üb. d. Einb. S. 202) u. a. — Untersuchungen über die Sinnestäuschungen bei J. Müller, Purkinje (Physiol. d. Sinne, 1823), Hagen (Die Sinnestäuschungen, 1837), Lotze (Med. Psychol. S. 435 ff.), nach welchem sowohl das Urteil als auch das Sinnesmaterial selbst täuscht (l. c. S. 436). Auf unbewußte Schlüsse führt die Sinnestäuschungen des Gesichtssinnes Helmholtz, (zum Teil) auf Änderungen im Empfindungsinhalte selbst Hering zurück. Nach Volkmann besteht die eigentliche Sinnestäuschung darin, „*daß wir entweder eine Vorstellung localisieren oder projicieren, die . . . weder localisiert noch projiciert werden soll, oder eine Vorstellung, die zwar localisiert oder projiciert werden soll, nicht so localisieren oder projicieren, wie es im Zusammenhange mit der gesamten Localisation und Projection geschehen soll*" (Lehrb. d. Psychol. II[4], 145 f.). Hagemann bemerkt: „*Eigentliche Sinnestäuschungen finden nur dann statt, wenn wir durch gewisse Umstände bei den Sinneseindrücken veranlaßt werden, diese unrichtig auszulegen*" (Psychol.[3], S. 63). Nach E. Mach zeigen die Sinne weder falsch noch richtig. „*Das einzig Richtige, was man von den Sinnesorganen sagen kann, ist, daß sie unter verschiedenen Umständen verschiedene Empfindungen und Wahrnehmungen auslösen*" (Anal. d. Empf.[4], S. 8). Nach Kreibig ist Sinnestäuschung „*das Zustandekommen einer Sinneswahrnehmung, deren primäres Wahrnehmungsurteil als empirisch falsch qualificiert worden ist*" (Üb. d. Begr. ‚Sinnestäuschung', Zeitschr. f. Philos. 121. Bd., S. 197 ff., 199).

Vgl. WUNDT, Grdz. d. phys. Psychol. II[4]; SULLY, Die Illus. 1884; HOPPE, Erklär. d. Sinnestäusch.[4], 1888; KÜLPE, Gr. d. Psychol., u. a.

Sinnesvicariat heißt die Stellvertretung eines fehlenden Sinnes durch einen anderen, z. B. bei Blinden der sehr ausgebildete Tast- für den Gesichtssinn.

Sinneswahrnehmung s. Wahrnehmung.

Sinnig: nachdenklich; voll Sinn und Bedeutung.

Sinnlich (sensualis): 1) den Sinnen angehörend, durch die Sinne erfaßbar, aus den Sinnen stammend, im Gegensatze zum Intellectuellen; 2) der Sinnenlust zugeneigt, für Sinnengenuß empfänglich. — Von den Wolfianern wird sinnliches (niederes) und oberes Erkenntnisvermögen (s. d.) unterschieden.[1] Nach MENDELSSOHN nennt man eine Erkenntnis sinnlich, *„nicht bloß wenn sie von den äußeren Sinnen empfunden wird, sondern überhaupt, so oft wir von einem Gegenstande eine große Menge von Merkmalen auf einmal wahrnehmen, ohne sie deutlich auseinander setzen zu können“* (Philos. Schr. II, 91 f.). KANT versteht unter sinnlicher Erkenntnis eine solche, die auf Sinnesobjecte, nicht auf Übersinnliches, Transcendentes geht. *„Da nun alle Erkenntnis, deren der Mensch fähig, sinnlich, und Anschauung a priori desselben Raum oder Zeit ist, beide aber die Gegenstände nur als Gegenstände der Sinne, nicht aber als Dinge überhaupt vorstellen, so ist unser theoretisches Erkenntnis überhaupt, ob es gleich Erkenntnis a priori sein mag, doch auf Gegenstände der Sinne eingeschränkt und kann innerhalb dieses Umfanges allerdings dogmatisch verfahren, durch Gesetze, die sie der Natur, als Inbegriff der Gegenstände der Sinne, a priori vorschreibt, über diesen Kreis aber nie hinauskommen, um sich auch theoretisch mit seinen Begriffen zu erweitern“* (Üb. d. Fortschr. d. Met. S. 114). Nach BOLZANO sind sinnliche Dinge jene, welche sich wahrnehmen lassen (Wissensch. III, § 279, S. 23). — Unter dem sinnlichen Bewußtsein verstehen HEGEL u. a. die erste Stufe des Erkennens (vgl. GLOGAU, Abr. d. philos. Grundwiss. II, 22 ff.). — Sinnnliche Gefühle (Körpergefühle) sind die an Empfindungen geknüpften primären Lust- und Unlustzustände, im Unterschiede von den *„Vorstellungsgefühlen“*, *„höheren“*, *„geistigen“* Gefühlen (vgl. SCHILLING, Psychol. S. 68; EBBINGHAUS, Grdz. d. Psychol. S. 553 ff. u. a.). — Sinnliche und intellectuelle Triebe unterscheidet u. a. G. H. SCHNEIDER (Der menschl. Wille, S. 286). Über sinnliches Begehren s. Begehren, Trieb, Sinnlichkeit.

Sinnliche Gefühle s. Gefühl, Sinnlich.

Sinnlichkeit (sensualitas) bedeutet: 1) die Sinnesempfänglichkeit, die sinnliche Erkenntnisfähigkeit, die Empfindungsfähigkeit, psychische Receptivität (s. d.) als Quelle der Sinnesdata, im Unterschiede von der Intellectualität, der Spontaneität (s. d.) des Denkens; 2) das sinnliche Verhalten, die Disposition zum Sinnengenuß, sinnliche Erregbarkeit.

Die Scholastiker verstehen unter der *„sensualitas“* das niedere, sinnliche Fühlen und Begehren als Seelenvermögen, nach ALBERTUS MAGNUS *„vis animae inferior, ex qua est motus, qui intenditur in corporis exteriores sensus et appetitus rerum ad corpus“* (Sum. th. II, 92, 1). Nach THOMAS bezeichnet *„sensualitas“* *„illam tantum partem . . ., per quam movetur animal in aliquod appetendum vel fugiendum“* (2 sent. 24, 2, 1 c).

Im theoretischen Sinne bestimmt *„Sinnlichkeit“* KANT. Sinnlichkeit ist

die Empfänglichkeit der Person, durch die ihr Vorstellen von der Gegenwart eines Gegenstandes erregt wird (De mund. sens. sct. II, § 3). „*Vorstellungen, in Anschung deren sich das Gemüt leidend verhält, durch welche also das Subject afficiert wird (dieses mag sich nun selbst afficieren oder von einem Object afficiert werden), gehören zum sinnlichen . . . Erkenntnisvermögen*“ (Anthropol. I, § 7 ff.). „*Die Sinnlichkeit im Erkenntnisvermögen (das Vermögen der Vorstellungen in der Anschauung) enthält zwei Stücke: den Sinn und die Einbildungskraft*“ (l. c. § 13). — „*Die Fähigkeit (Receptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen afficiert werden, zu bekommen, heißt Sinnlichkeit. Vermittelst der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände gegeben, und sie allein liefert uns Anschauungen, durch den Verstand aber werden sie gedacht, und von ihnen entspringen Begriffe. Alles Denken aber muß sich, es sei geradezu (directe) oder im Umschweife (indirecte), vermittelst gewisser Merkmale zuletzt auf Anschauungen, mithin, bei uns, auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann*“ (Krit. d. rein. Vern. S. 48). Sinnlichkeit ist rein receptiv, Denken activ, aber es ist doch möglich, daß beide „*aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen*“ (l. c. S. 47). Nach S. MAIMON ist die Sinnlichkeit der „*unvollständige Verstand*“ (Vers. üb. d. Transc. S. 183); es entspringen Sinnlichkeit und Verstand aus dem Bewußtsein überhaupt (Vers. ein. neu. Log., 1794); und J. G. FICHTE leitet beide aus dem Ich (s. d.) ab. — JACOB erklärt: „*Die Fähigkeit, zu empfinden, wird im allgemeinen Sinnlichkeit genannt, und alles, was von Empfindungen abhängt, heißt sinnlich*“ (Gr. d. Erfahrungsseelenl. S. 73). HOFFBAUER bestimmt: „*Sinnlichkeit nennen wir das Vermögen, Vorstellungen zu erzeugen, ohne sie aus andern hervorzubringen*“ (Log. S. 21). Nach REINHOLD ist Sinnlichkeit das „*Vermögen, durch die Art und Weise, wie die Receptivität afficiert wird, zu Vorstellungen zu gelangen*“ (Vers. ein. neuen Theor. II, 362). Nach FRIES ist die Sinnlichkeit die „*Vernunft, wiefern sie in der Materie ihrer Erregungen unter dem Gesetze des Sinnes steht*“ (Neue Krit. I, 76 f.), „*die Vernunft selbst nur in denjenigen ihrer Äußerungen, welche der Anregung am nächsten liegen*“ (Syst. d. Log. S. 40). — Nach BENEKE ist Sinnlichkeit „*das Vermögen, die Fähigkeit, Reize von außen aufzunehmen*“ (Lehrb. d. Psychol. § 38). „*Sinnliches Auffassungsvermögen*“ ist „*alles, was die Seele zu sinnlichen Auffassungen aus ihrem Innern hinzubringt*“ (l. c. § 61). — Nach L. FEUERBACH ist die Sinnlichkeit „*nichts anderes als die wahre, nicht gedachte und gemachte, sondern existierende Einheit des Materiellen und Geistigen*“ (WW. VIII, 15). Nach R. AVENARIUS ist das „*Sinnliche*“ eine Modification des „*Körperlichen*“ (Krit. d. rein. Erfahr. II, 91). Die Correlation von Sinnlichkeit und Denken betont H. COHEN (Princ. d. Infin. S. 128). Vgl. Hedonismus.

Sitte (*ἔϑος*, mos, von sanskr. svadha, Gewohnheit) ist der Inbegriff der in einer socialen Gemeinschaft üblichen, gewohnten, durch Alter, Tradition, Religion geheiligten und gefestigten, ursprünglich in bestimmter Weise zweckvollen, später oft nur noch gewohnheitsmäßig und aus socialer Pietät ausgeübten Handlungsweisen, wie sie neben den rein individuellen und neben denen der Sittlichkeit und Religion bestehen. Die Sitte ist ursprünglich Einheit von Sittlichkeit, Recht und Sitten im engeren Sinne. Diese, die Sitten und die Bräuche, bleiben nach der socialen Differenzierung als besondere Bestimmungen, welche außerhalb des juridischen ethischen Normzwanges eine Reihe von social

wichtigen Handlungen der Form nach regeln. Der ursprüngliche Sinn der Sitten wird später oft vergessen („*survivals*“ Überlebsel). Im engsten Sinne ist Sitte die Gesittung, die Lebensart, das Schickliche („*gute Sitte*“, „*bon ton*“). Die Sitten sind von verschiedenen Factoren abhängig (Milieu, Rasse, sociale Structur, Geschichte u. s. w.).

Nach ULPIAN sind die Sitten (mores) „*tacitus consensus populi, longa consuetudine inveterans*“ (Fragm. princ. § 4). „*Gute Sitten*“ als ἤθη χρηστά bei MENANDER, als „*boni mores*“ bei PAPINIANUS (Dig. XXVIII 7, 15), als „*gute Sitten*“ z. B. im Pfälzer Landrecht (1610) (vgl. Stammler, Lehre vom richt. Recht, S. 47). Nach THOMAS bedeutet „*mos*“ „*inclinationem naturalem vel quasi naturalem ad aliquid agendum*“ (3 sent. 23, 1, 4, 2c). MICRAELIUS erklärt „*mores*“ 1) als „*habitus boni vel mali in appetitu cum ratione sive contra rationem*“, 2) als „*consuetudines gentium*“ (Lex. philos. p. 675). — SUABEDISSEN bemerkt: „*Durch gegenseitige Mitteilung und übereinstimmende Erziehung in Verbindung mit der Überlieferung entstehen allgemeine Gewohnheiten unter den Menschen, und mit ihnen bilden, befestigen und überliefern sich Sitten. Sie walten in dem Leben der Menschen wie lebendige Lebensregeln; denn sie sind natürlich gewordene Handlungsweisen, also solche, in denen sich Freiheit und Natur durchdrungen haben*“ (Grdz. d. Lehre von d. Mensch. S. 150 f.). Nach AHRENS ist die Sitte „*der zwar veränderliche, aber doch zur Zeit bleibende tatsächliche Ausdruck für die Art und Weise, wie ein Volk das Gute und die Lebensgüter auffaßt und sein Leben danach bestimmt*“ (Naturrecht I, 292). Nach LAZARUS fängt die Sitte da an, wo des Menschen Instinct aufhört (Leb. d. Seele III[2], 349 ff.). Die Sitte ist in der psychischen Natur des Menschen begründet (ib.). Die sittlichen Gefühle führen zu Sitten (l. c. S. 380). In der Gemeinschaft wird unter gleichen Umständen von allen das gleiche gefühlt und gedacht (l. c. S. 381 f.). E. DÜHRING bemerkt: „*In der wirklichen und ursprünglichen Sittenbildung spielt das Unwillkürliche, ja das Unbedachte eine große Rolle*“ (Wirklichkeitsphilos. S. 103). Nach IHERING ist die Sitte „*die im Leben des Volkes sich bildende verpflichtende Gewohnheit*“. „*Im Leben des Volkes kommt von selbst die durch die Bedingungen des Gemeinlebens postulierte Ordnung zur Geltung, und diese als richtig und notwendig erprobte Ordnung ist die Sitte*“ (Zweck im Recht I, 23). Die Sitte enthält das Moment des social Verpflichtenden (l. c. II, S. 242 ff.). Nach TH. ZIEGLER ist die Sitte „*die Gleichmäßigkeit bestimmter willkürlicher Handlungen, wie sie sich in einem gewissen Kreise, vor allem in einer Stammes- oder Volksgemeinschaft, in einer Gesellschaftsschicht, einem Stand oder einer Klasse ausgebildet hat*“ (Das Gef.[2], S. 259). Sie zeigt an, „*welche Gefühle im ganzen die Gesellschaft betätigt wissen will*“ (l. c. S. 260). Nach PAULSEN sind Sitten „*zum Bewußtsein gekommene Instincte*“ (Syst. d. Eth. I[5], 323 ff.). SCHOLKMANN erklärt: „*Den unbewußten Trieb und die reflexionslos daraus sich herleitende Gleichförmigkeit der Handlungsweise nennen wir Gewohnheit.*“ „*Tritt an die Stelle des unbewußten Triebes die bewußte Neigung, so wird die Gewohnheit zur Sitte*“ (Grundl. ein. Philos. d. Christent. S. 154 f.). Nach ELSENHANS ist die Sitte „*Kristallisation sittlicher Anschauungen*“ (Wes. u. Entsteh. d. Gewiss. S. 309). Nach WUNDT ist Sitte „*jede Norm des willkürlichen Handelns, die in einer Volks- oder Stammesgemeinschaft sich ausgebildet hat*“ (Eth.[2], S. 108). Sie ist „*generell gewordene Gewohnheit des Handelns*“ (ib.). Vielfach sind religiöse Vorstellungen die Quellen der Sitte (l. c. S. 110). Später schafft sich die Handlung einen neuen Zweck (s. Hetero-

nomie). Die meisten der Sitten sind „*Überlebnisse dereinstiger Cultushandlungen, deren ursprüngliche Zwecke unverständlich geworden und die neuen Zwecken dienstbar gemacht sind*“ (l. c. S. 111). Die Sitte der Urzeit differenziert sich in Sitte, Sittlichkeit, Recht (l. c. S. 127 ff.). Die Sitte tritt in zwei, als individuelle und sociale Willensnormen, Gestaltungen auf. „*Die ersteren regeln das Verhalten des einzelnen bei seinen Beschäftigungen und bei seinem Verkehr mit andern; die letzteren bestimmen die Formen des Zusammenlebens in Horde, Familie, Staat und sonstigen Gesellschaftsverbänden*“ (Gr. d. Psychol.[5], S. 372). Die ersteren weisen auf ursprüngliche Cultformen (ib.), letztere, die socialen Normen der Sitte, auf den „*Zwang der Lebensbedingungen und auf die durch diesen Zwang in ihrer Äußerungsweise bestimmten Triebe der Selbsterhaltung und der Erhaltung der Gattung als ihre nächsten Motive*“ zurück (l. c. S. 374). Bei der Sitte findet (wie bei Sprache und Mythus) Bedeutungswandel statt. „*Bei den individuellen Normen treten infolgedessen hauptsächlich zwei Metamorphosen hervor. Bei der einen geht das ursprüngliche mythische Motiv verloren, ohne daß überhaupt ein neues an dessen Stelle tritt: die Sitte dauert dann bloß infolge der associativen Übung fort, indem sie zugleich ihren zwingenden Charakter verliert und sich in ihren äußeren Erscheinungsformen abschwächt. Bei der zweiten Metamorphose werden die ursprünglichen mythisch-religiösen durch sittlich-sociale Zwecke ersetzt.*“ Bei den socialen Normen der Sitte beruht die Metamorphose „*meist auf Associationen des ursprünglichen Zwecks mit weiter hinzutretenden Motiven, indem zu dem Zwang der Lebensbedingungen namentlich bald früher, bald später religiös-mythologische Motive hinzutreten*“ (l. c. S. 374 f.). Nach UNOLD ist die Sitte „*das unmittelbare Erzeugnis des auf Ordnung und Erhaltung des Gesamtdaseins gerichteten Volksinstinctes*“ (Grundleg. S. 5 f., 108 ff.). Vgl. H. SPENCER, Sociol. II—III; TYLOR, Anf. d. Cultur; LUBBOCK, Vorgeschichtl. Zeit, 1874; H. SCHURTZ, Urgesch. d. Cultur, 1900, u. d. unter „*Sociologie*“ angeführten ethnologisch-sociologischen Schriften.

Sittengesetz s. Sittlichkeit.

Sittenlehre s. Ethik.

Sittlich s. Sittlichkeit.

Sittlich gut, s. Sittlichkeit, Gut.

Sittliche Gefühle s. Sittlichkeit, moralischer Sinn, Sympathie.

Sittliche Motive: Motive des sittlichen Handelns. Vgl. Ethik, Motiv.

Sittlicher Tact s. Tact.

Sittlichkeit ist sittliches Wesen, sittliches Verhalten, sittlicher Charakter, objectiv der Inbegriff des Sittlichen. Es ist zu beachten, daß „*Sittlich*“ sowohl alles unter ethische Kategorien Gehörende, als auch im Besondern das Sittlich-gute bedeutet. Das Nichtsittliche (Anethische) ist das sittlich Neutrale, nicht ethisch zu Bewertende, unsittlich (antiethisch) ist das Widersittliche, das Schlechte und Böse (s. Gut). — „*Sittlich*“ ist zunächst, was der Sitte (s. d.) entspricht, später differenziert sich das Sittliche im Sinne des Ethischen, Moralischen von dem bloß der Sitte Gemäßen. Die Sittlichkeit ist in ihrem Ursprunge und in ihrer Entwicklung ein social Bedingtes, indem die sittlichen Gebote, Normen, Ideale abhängig sind von dem in einer Gemeinschaft herrschenden Geiste. Sittlich ist ursprünglich alles von der socialen Gemeinschaft als gut (s. d.) Gewertete, jede Handlungsweise und Gesinnung, welche so beschaffen

ist, daß sie den Zwecken der Gemeinschaft nicht nur nicht widerspricht, sondern diese besonders zu fördern geeignet ist. Jede dem socialen Verbande wertvolle Tüchtigkeit des einzelnen gilt als eine Tugend (s. d.), jede Handlung im Sinne des socialen Ideals als *„sittlich"*. *„Sittlichkeit"* ist eine Kategorie, die dem wertenden, in einer Gemeinschaft lebendigen Urteilen entspringt, ein Product der socialen Vernunft. Mit der Entwicklung der socialen Institutionen, mit der Differenzierung, Erweiterung, Verfeinerung des Denkens und Fühlens, mit dem Wachstum der Einsicht in das wahrhaft social Wertvolle, mit der Erkenntnis der Zugehörigkeit größerer, schließlich aller Menschenverbände zueinander entwickelt sich und breitet die Sittlichkeit sich aus zum Ideal der Humanität, der gerecht-liebevollen Behandlung der Nebenmenschen im Sinne möglichster Förderung der Menschheit im eigenen und im fremden Ich. Die neben den *„egoistischen"* Trieben von Anfang an vorhandenen *„altruistischen"* Tendenzen dehnen sich auf immer größere Gemeinschaften aus. Große ethische Persönlichkeiten geben hierbei durch ihr Beispiel und ihre Lehren den Anstoß zum sittlichen Fortschritte. Die ethische Vernunft, der sittliche Wille, sie sind zunächst in unreflexiver, concreter Weise und in socialer Form die Schöpfer der Sittlichkeit, um dann aber auch in Individualitäten zu deutlicherem Bewußtsein zu gelangen und so auf die allgemeine, auf die Volks- und Zeitmoral gestaltend einzuwirken. Die Zwecke der Sittlichkeit sind eigener Art, sie sind einerseits Mittel zur Höherentwicklung der Gemeinschaft der Menschen und der einzelnen, anderseits Selbstzweck, indem die sittliche Vernunft das, was sie als sittlich erkannt und gewertet hat, ebenso unbedingt fordert, wie das Wahre und Schöne ihre besondere Geltung beanspruchen (ethisches Apriori).

Die Geschichte des Sittlichkeitsbegriffes zeigt verschiedene Auffassungen bezüglich des Ursprungs und des Wesens der Sittlichkeit (s. darüber *„Ethik"*).

Die älteren griechischen und auch die meisten späteren griechischen Philosophen haben einen eudämonistischen (s. d.) Sittlichkeits- bezw. Tugend- (s. d.) Begriff. Nach SOKRATES ist das Gute eins mit dem Schönen und Nützlichen (Xen. Memor. IV, 6, 8; Plat., Prot. 333 D, 353 C squ.). Niemand ist bewußt schlecht, und wer das Gute kennt, tut es auch, weil es eben das wahrhaft Nützliche ist (Plat., Apol. 25 C; Protag. 329 squ.; Xenoph., Memor. III, 9; IV, 6). Bei PLATO tritt neben das eudämonistische (s. d.) und sociale Moment in seiner Auffassung des Sittlichen ein mystisches oder metaphysisches, nämlich das der (mit Weltflucht verbundenen) Verähnlichung mit Gott (Theosis, s. d.) als Endzieles alles Handelns (*φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν, ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι*, Theaet. 176 A; vgl. Rep. 613; Phaed. 62 B, 67 A). Die Tugend (s. d.) ist die Tauglichkeit, Tüchtigkeit der Seele zu den ihr gemäßen Leistungen. ARISTOTELES ist Eudämonist (s. d.), betont für die Tugend (s. d.) das Einhalten des Maßes, der richtigen Mitte. Die Stoiker stellen den Pflichtbegriff (s. d.) auf und predigen das natur- und vernunftgemäße Leben (s. Tugend). CICERO faßt das Naturgesetz als göttliches Vernunftgesetz auf: *„Lex est ratio summa, insita in natura"* (De leg. I, 6). *„Lex vera atque princeps, apta ad iubendum et ad vetandum, ratio est recta summi Iovis"* (l. c. II, 4). *„Honestum"* ist das Lebenswerte (De fin. II, 14). Hedonistisch (s. d.) ist der Sittlichkeitsbegriff der Epikureer, mystisch-theosophisch der Tugendbegriff (s. d.) des Neuplatonismus, indem nach PLOTIN die Tugend eine Katharsis (s. d.) und *ὁμοίωσις* der Seele mit Gott ist (Enn. I, 2, 1 squ.).

Entgegen der (theologisch, politisch) gebundenen, autoritativen Sittlichkeit stellt JESUS einen allgemein-menschlichen, zugleich die Beziehung auf Gott als Vater aller Menschen betonenden Sittlichkeitsbegriff auf, der bei PAULUS und bei den christlichen Ethikern des Mittelalters zur Lehre von dem göttlichen Sittengesetz wird. Dieses ist nach AUGUSTINUS *„scripta in cordibus hominum"* (Conf. II, 4). Die *„lex aeterna"* ist *„ratio divina, aut voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans"* (Contr. Faust. XXII, 7; vgl. De ver. rel. 30; De lib. arb. I, 6). In die Gesinnung verlegt das Sittliche ABAELARD: *„Non enim quae fiant, sed quo animo fiant, pensat Deus, nec in opere sed in intentione meritum operantis vel laus consistit"* (Eth. C. 3; vgl. C. 7). *„Non est peccatum nisi contra conscientiam"* (l. c. C. 13). Nach THOMAS ist die Tugend (s. d.) dem Menschen etwas Natürliches.

Nach MELANCHTHON besteht die Sittlichkeit in der Neigung, der rechten Vernunft und damit Gott zu gehorchen. Das Gute ist *„voluntas Dei semper volens recta"* (Epit. philos. moral. 1589, p. 24). *„Rectum iudicium rationis"* ist *„id quod congruit cum norma in mente divina"* (ib.). *„Lex moralis est aeterna et immota sapientia et regula iustitiae in Deo, discernens recta et non recta"* (l. c. p. 4). JUSTUS LIPSIUS setzt das Sittliche in das naturgemäße Leben (Manud. ad Stoic. philos. II, d. 18 f.), TELESIUS (De rer. nat. IX, 5 ff.) und CAMPANELLA in die Selbsterhaltung, Selbstvervollkommnung, so auch SPINOZA, welcher sittliches mit vernünftigem, *„naturgemäßem"* Handeln identificiert (s. Tugend). MALEBRANCHE setzt die Tugend in die Liebe der vernünftigen Ordnung als göttliches Gesetz, in die richtige Schätzung der Dinge. Nach CHARRON sollen wir sittlich sein, weil Natur und Vernunft (Gott) es fordern. Die *„loi d'équité et raison naturelle est perpetuelle en nous"* (De la sag. II, 3). Eudämonistisch begründet die Moral MONTAIGNE (Ess. I, 19; II, 16; III, 2). Nach BAYLE hat der Wille eine natürliche Neigung zum Guten (Rep. au quest. 658, 675 f.; Pens. div. 160). Das Sittengesetz gründet in Gott; wir erkennen das Gute durch das Gewissen als das Vernunftgemäße (Syst. de la philos. 1737). Nach BOSSUET gibt es *„règles invariables de nos moeurs"*, *„des choses d'un devoir indispensable"* (De la connaiss. de Dieu et de soi-même, 1846, ch. 4, § 5). — Eudämonistisch lehren LA ROCHEFOUCAULD, der die Eigenliebe und ihre Leidenschaften als Motive des Handelns betont, ähnlich LABRUYÈRE. Nach VOLTAIRE ist das Interesse allgemeines Motiv. Die Moral ist in der menschlichen Natur begründet, geht auf das social Nützliche (Dict. philos.); so auch ROUSSEAU, der aber auch ein angeborenes Pflichtgefühl lehrt (Emile IV); ferner D'ALEMBERT, nach welchem *„l'amour éclairé de nous-même"* Princip des Altruismus ist. Eudämonisten sind MAUPERTUIS (Essai de philos. morale, 1752), HELVETIUS (De l'homme I, 13), HOLBACH (Syst. de la nat. I, 15), individueller und socialer Utilitarier VOLNEY (Ruinen, Nat.-Ges. C. 4, S. 234).

Die Trennung von Sittlichkeit und Religion betont F. BACON (De dignit. VII, 1, 3). Es gibt ein natürliches Sittengesetz; der menschliche Geist hat eine Neigung zu seinesgleichen (l. c. IX; Sermon. fid. 10, 13). Wertvoll sind die socialen Neigungen, die auf das Gesamtwohl gehen (De dignit. VII, 1). HOBBES bestimmt: *„Moral philosophy is nothing else but the science of what is good and evil in the conservation and society of mankind"* (Lev. ch. 15). Die Selbstliebe führt durch Nützlichkeitserwägungen zur Übereinkunft und damit (im Staate) zur Sittlichkeit (s. Rechtsphilosophie). Aus dem Egoismus leitet das Sittliche BOLINGBROKE ab. Die Selbstliebe führt notwendig in der Gesell-

schaft zum Wohlwollen gegen andere; Instinct und Vernunft, Interesse und Pflicht wirken zusammen (Philos. Works IV, 9 ff.). — R. CUDWORTH gründet die sittlichen Urteile auf die Vernunft; die Idee des Guten ist ewig, unwandelbar (Treat., conc. eternal and immutable morality, 1731). Die Evidenz der sittlichen Normen lehrt auch CLARKE: Alle Dinge haben ihre bestimmte Natur, und sittlich ist es, alle Wesen den natürlichen Verhältnissen gemäß zu behandeln (Works 1732, II, 60 ff.; ähnlich WOLLASTON). LOCKE bestreitet die Existenz angeborener moralischer Grundsätze von allgemeiner Anerkennung. Die Sittlichkeit ist auf göttliches, bürgerliches Gesetz und öffentliche Meinung, auf Nützlichkeitserfahrungen zurückzuführen (Ess. I, ch. 3). PRICE leitet die Sittlichkeit nicht aus einem moralischen Sinn (s. d.), sondern aus der Vernunft, aus einfachen Ideen, unmittelbarer Billigung und Mißbilligung ab (Review of the principal questions and difficulties in moral, 1758). Ähnlich lehren REID, DUGALD STEWARD. — Auf das Wohlwollen gründet die Sittlichkeit CUMBERLAND (De leg. natur. C. 1 ff.), der eine moralische Anlage annimmt, so auch HUTCHESON (Philos. moral. I, 3, p. 51), der einen moralischen Sinn annimmt; JON. EDWARDS. SHAFTESBURY fordert die Harmonie der egoistischen und socialen Neigungen (Sens. commun. IV, 1; Inquir. I, 2, 3). Das Sittliche ist eine Art des Schönen (Sens. commun. IV, 3). Den Wert der socialen Gefühle betonen HUME (Ess. conc. mor. 1 ff.), nach welchem Tugend eine geistige Eigenschaft oder Handlung ist, welche dem *„Zuschauer“* das Gefühl des Beifalls erregt *(„whatever mental action or quality gives to a spectator the pleasing sentiment of approbation“)*, A. SMITH (Theor. of Mor. Sent., s. Sympathie), FERGUSON (Moralphilos. II, C. 3, S. 94 ff.), der zugleich die geistige Vervollkommnung betont. Nach PALEY ist das Wohl der Menschheit der Gegenstand, der göttliche Wille die Richtschnur und die Glückseligkeit das Motiv und Ziel der Sittlichkeit (Moral philos. I, 7). Utilitarier (s. d.) ist MANDEVILLE, der die egoistische Natur des Menschen betont und die Moral zu einer Klugheitslehre macht. Die Laster der einzelnen sind nützlich für die Gesellschaft. Leidenschaft muß durch Leidenschaft beherrscht werden (Fable of the bees, 1732). Socialer Utilitarier (s. d.) ist J. BENTHAM. Nach HARTLEY geht aus der Selbstliebe durch Association das selbstlose Gefallen am Moralischen hervor (Observ. on man). Nach DUGALD STEWART ist die Sittlichkeit die habituell gewordene Neigung, dem Gewissen gemäß zu handeln (Outl. of Mor. Philos., 1793). Den Intuitionismus verbindet mit dem socialen Utilitarismus MACKINTOSH (On the progress of ethic. philos., 1831).

Zur Vollkommenheit führt die Tugend (s. d.) nach LEIBNIZ (Théod. I B, § 181). Sittlichkeit beruht auf einem generellen Instinct (Nouv. Ess. I) und besteht in der Liebe zu Gott und im Handeln nach dem, was als Wille Gottes anzusehen ist (Monadol. 90). Den Perfectionismus (s. d.) lehrt CHR. WOLF. Wir sollen uns vollkommener machen, dem Naturgesetz gemäß handeln (Philos. pract. I, § 321 ff.). Nach RÜDIGER besteht die Sittlichkeit in Befolgung des göttlichen Willensgebotes, so auch nach CRUSIUS (Vernunftwahrh. § 481, vgl. § 477 ff., s. Tugend). MENDELSSOHN erklärt, die Begierden des Menschen zielten schließlich *„auf die wahre oder scheinbare Vollkommenheit (Erhaltung und Verbesserung) ihres oder ihrer Nebenmenschen innern oder äußern Zustandes“*. *„Mache deinen und deines Nebenmenschen innern und äußern Zustand, in gehöriger Proportion, so vollkommen, als du kannst“* (Üb. d. Evid. S. 114). *„Unsere Handlungen sind gut oder böse, insoweit sie mit der Regel der Vollkommenheit,*

oder, welches ebensoviel ist, mit den Absichten Gottes übereinstimmen oder nicht" (l. c. S. 122). „*Wir können keine gute Handlung wahrnehmen, ohne sie zu billigen, ohne ein inneres Wohlgefallen daran zu empfinden, keine böse ohne Mißbilligung der Handlung selbst und innern Abscheu für dieselbe*" (Philos. Schr. II, 8). Nach PLATNER beruht die Sittlichkeit „*auf dem Werte einer Handlung in Ansehung ihres Grundes*", und dieser besteht in der Güte der Motive (Philos. Aphor. I, § 1014 f.). Ad. WEISHAUPT setzt die Tugend (s. d.) in die Vollkommenheit des Menschen; diese besteht „*darin, daß alle und vorzüglich seine höhern Kräfte übereinstimmen, ihn zu dem zu machen, was er sein kann, und den ihm möglichen Grad von Vollkommenheit zu erreichen*" (Üb. Mat. u. Id. S. 202 f.).

KANT setzt die Quelle der Sittlichkeit in die reine praktische Vernunft (s. d.), welche autonom (s. d.) das Sittengesetz, den kategorischen Imperativ (s. d.) ausspricht, ohne jede Beziehung auf fremdartige, eudämonistische Zwecke (s. Rigorismus), rein um der Pflicht (s. d.) willen. Schon 1764 bemerkt Kant: „*Es ist eine unmittelbare Häßlichkeit in der Handlung, die dem Willen desjenigen, von dem unser Dasein und alles Gute herkommt, widerstreitet. Diese Häßlichkeit ist klar, wenngleich nicht auf die Nachteile gesehen wird, die als Folgen ein solches Verfahren begleiten können*" (Üb. d. Deutl. d. Grunds. S. 94). — „*Reine Vernunft ist für sich allein praktisch und gibt (dem Menschen) ein allgemeines Gesetz, welches wir das Sittengesetz nennen*" (Krit. d. prakt. Vern. S. 37). Sittlich ist nur die dem Vernunftgebote gemäße und aus der reinen Gesinnung entspringende Handlung (l. c. S. 35). „*In der Unabhängigkeit . . . von aller Materie des Gesetzes (nämlich einem begehrten Objecte) und zugleich doch Bestimmung der Willkür durch die bloße allgemeine gesetzgebende Form, deren eine Maxime fähig sein muß, besteht das alleinige Princip der Sittlichkeit*" (l. c. S. 39). „*Das Wesentliche alles sittlichen Wertes der Handlungen kommt darauf an, daß das moralische Gesetz unmittelbar den Willen bestimme*" (l. c. S. 87). Sittlich ist nur, was aus Achtung für das Gesetz der Vernunft geschieht (Grdleg. zur Met. d. Sitt. 1. Abschn.). Das Sittengesetz ist a priori, muß für alle Wesen notwendig gelten (l. c. 2. Abschn.). Die Sittlichkeit erfordert, die Menschheit in jedem stets zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel zu brauchen (ib.). In den „*Träum. ein. Geisterseh.*" bemerkt Kant: „*Sollte es nicht möglich sein, die Erscheinung der sittlichen Antriebe in denkenden Naturen, wie solche sich aufeinander wechselseitig beziehen, . . . als die Folge einer wahrhaft tätigen Kraft, dadurch geistige Naturen ineinander einfließen, vorzustellen, so daß das sittliche Gefühl diese empfundene Abhängigkeit des Privatwillens vom allgemeinen Willen wäre und eine Folge der natürlichen und allgemeinen Wechselwirkung, dadurch die immaterielle Welt ihre sittliche Einheit erlangt, indem sie sich nach den Gesetzen dieses ihr eigenen Zusammenhanges zu einem System von geistiger Vollkommenheit bildet?*" (l. c. I. T., 2. Hptst.).

Im Begriffe der „*schönen Seele*" (s. d.) sucht SCHILLER Vernunft und Gefühl (Sinnlichkeit) auch in sittlicher Beziehung miteinander zu versöhnen. In der schönen Seele harmonieren Pflicht und Neigung (Üb. Anm. u. Würde). Ein ursprüngliches Sollen legt der Sittlichkeit zugrunde J. S. BECK (Grundr. d. krit. Philos. 1796). Nach KRUG ist die sittliche Triebfeder allein die Achtung gegen das Gesetz (Handb. d. Philos. II, 277 ff.; Syst. d. prakt. Philos.; vgl. Aretologie, 1818), so auch CHR. SCHMID (Grundr. d. Moralphilos., 1793), KIESEWETTER

(Üb. d. erst. Grunds. d. Moralphilos. 1788/90). Ähnlich lehren JACOB (Philos. Sittenlehre, 1794), HOFFBAUER (Anfangsgründe d. Moralphilos., 1797), TIEFTRUNK (Philos. Untersuchungen üb. d. Tugendlehre, 1798), SALAT (Moralphilos., 1810) u. a. — Nach BOUTERWEK fordert das Sittengesetz: Handle übereinstimmend mit dir selbst in der reinsten Harmonie der Bestrebungen, durch die sich das eigentlich Menschliche in dir von dem Tierischen scheidet (Lehrb. d. philos. Wiss. II, 52; vgl. S. 19 ff.). Den Gedanken der Humanität (s. d.) betont HERDER. Nach E. REINHOLD besteht die Sittlichkeit in der innern Ordnung unseres Lebens, in dem Einklang des individuellen Geistes mit seinem Begriffe (Die Wissenschaften d. prakt. Philos. 1837).

Auf die Pflicht (s. d.) basiert die Sittlichkeit J. G. FICHTE. Das Princip der Sittlichkeit ist „*der notwendige Gedanke der Intelligenz, daß sie ihre Freiheit nach dem Begriffe der Selbständigkeit, schlechthin ohne Ausnahme, bestimmen sollte*“ (Syst. d. Sittenl. S. 66). Das Sittengesetz ist die Äußerung und Darstellung des reinen, absoluten Ich, der Geistigkeit, im individuellen Ich. Sociale förderliche Wirksamkeit, Culturarbeit des einzelnen ist Pflicht. Die Cultur ist „*das letzte und höchste Mittel für den Endzweck des Menschen, die völlige Übereinstimmung mit sich selbst, — wenn der Mensch als vernünftig sinnliches Wesen; — sie ist selbst letzter Zweck, wenn er als bloß sinnliches Wesen betrachtet wird. Die Sinnlichkeit soll cultiviert werden: das ist das Höchste und Letzte, was sich mit ihr vornehmen läßt*“ (Üb. d. Bestimm. d. Gelehrt. 1. Vorles.). „*Ohne Sittlichkeit ist keine Glückseligkeit möglich.*“ Nur das macht glückselig, was gut ist (ib.). Vervollkommnung des Menschen ins unendliche ist seine Bestimmung (ib.). SCHELLING erklärt: „*Sittlichkeit ist gottähnliche Gesinnung, Erhebung über die Bestimmung durch das Concrete, ins Reich des schlechthin Allgemeinen*“ (Vorles. üb. d. Meth. d. akad. Stud.³, 7, S. 145). „*Die Sittlichkeit wird in der allgemeinen Freiheit objectiviert, und diese ist selbst nur gleichsam die öffentliche Sittlichkeit*“ (l. c. S. 146). „*Nur Ideen geben dem Handeln Nachdruck und sittliche Bedeutung*“ (l. c. S. 148). Nach NOVALIS ist der sittliche Wille der Wille Gottes (Fragm. vermischt. Inhalts). Nach J. J. WAGNER ist die Sittlichkeit „*die Gesundheit der Seele*“, das Halten des Gleichgewichts zwischen Geist und Leib (Syst. d. Idealphilos. S. XIV; vgl. ESCHENMAYER, Syst. d. Moralphilos. 1818). Nach CHR. KRAUSE lautet das Sittengesetz: „*Bestimme dich selbst zur Herstellung (Darstellung) des Guten, rein und allein, weil es gut ist; oder: wolle und tue mit Freiheit das Gute*“ (Abr. d. Rechtsphilos. S. 5). „*Wolle rein und allein das Gute und tue es*“ (Vorles. S. 242). Der allgemeine sittliche Wille ist der „*Grundwille, Urwille*“ (l. c. S. 245). „*Wolle du selbst und tue das Gute als das Gute*“ (Syst. der Sittenl. I, 292 f.). Das Gute (Lebwesentliche) ist das vom Menschen als Menschen Darzulebende. „*Jedes menschliche Streben, das aus reinem, freiem Willen entsprungen ist und von ihm regiert wird, ist sittlich gut*“ (Urb. d. Menschh.³, S. 52). — HEGEL bestimmt Moralität (s. d.) und Sittlichkeit als Objectivierung des freien Willens. Die Gesetze der Sittlichkeit sind „*nicht zufällig, sondern das Vernünftige selbst*“, Schöpfungen des objectiven Geistes (Philos. d. Gesch. S. 40). „*Die Sittlichkeit ist die Vollendung des objectiven Geistes, die Wahrheit des subjectiven und objectiven Geistes selbst*“ (Encykl. § 513). „*Die frei sich wissende Substanz, in welcher das absolute Sollen ebensosehr Sein ist, hat als Geist eines Volkes Wirklichkeit*“ (l. c. § 514). Sittlichkeit ist „*die Idee der Freiheit, als das lebendige Gute, das in dem Selbstbewußtsein sein Wissen,*

Wollen und durch dessen Handeln seine Wirklichkeit, sowie dieses an dem sittlichen Sein seine an und für sich seiende Grundlage und bewegenden Zweck hat" (Rechtsphilos. S. 210). K. ROSENKRANZ erklärt: „*Der Begriff der Idee des Guten enthält den Begriff der allgemeinen Wahrheit des Willens, des Willens, wie er sein soll.*" „*Die Moralität ist der Begriff des einzelnen Willens zum absoluten, der Begriff der Realisation des absoluten Willens innerhalb des einzelnen und durch denselben*" (Syst. d. Wiss. S. 452 ff.). „*Die Wahrheit der Moralität ist . . . die Sittlichkeit, in welcher die Idee des Guten sich objectiv durch die Tätigkeit der mit ihr als ihrem Wesen sich identisch wissenden Subjecte realisiert*" (l. c. S. 471 ff.). Auch nach HILLEBRAND erhebt sich die Sittlichkeit über die (individuelle) Moral (Philos. d. Geist. II, 133; vgl. G. BIEDERMANN, Philos. als Begriffswiss. I, 315 ff.). — Nach SCHLEIERMACHER bringt das sittliche, das Handeln der Vernunft „*Einheit von Vernunft und Natur*" hervor (Philos. Sittenlehre § 75 ff., 80). „*Alles ethische Wissen . . . ist Ausdruck des immer schon angefangenen, aber nie vollendeten Naturwerdens der Vernunft*" (l. c. § 81). „*Die Ethik stellt also nur dar ein potenziertes Hineinbilden und ein extensives Verbreiten der Einigung der Vernunft mit der Natur*" (l. c. § 81). Die Gebiete des sittlichen Handelns sind: Verkehr, Eigentum, Denken, Gefühl, ihnen entsprechen als ethische Verhältnisse: Recht, Geselligkeit, Glaube, Offenbarung; diesen vier ethische Organismen (Güter, s. d.): Staat, Gesellschaft, Schule, Kirche (vgl. Gr. d. philos. Eth. 1841; vgl. WW. III 2, 1838, S. 397 ff.). Vgl. CHALYBAEUS, Wissenschaftslehre S. 410 ff.

Nach HERBART sind die sittlichen Elemente „*gefallende und mißfallende Willensverhältnisse*" (Lehrb. zur Einl.[5], S. 137, § 89). Sittlicher Geschmack ist die Gesamtheit der sittlichen Urteile (WW. II, 339). Diese sind Geschmacksurteile, „*ästhetische*" (s. d.) Urteile (l. c. IV, 105); sie haben ursprüngliche Evidenz (ib.), beziehen sich auf Willensverhältnisse, die Beifall oder Mißfallen erwecken (l. c. II, 344 ff.). Aus diesen Urteilen gehen praktische Ideen (s. d.) hervor. Das Sittliche ist Object absoluter Wertschätzung (l. c. II, 341 ff.). So auch ALLIHN (Gr. d. allg. Eth. S. 31 ff.; vgl. NAHLOWSKY, Allg. Eth.[2], 1885; T. ZILLER, Allg. philos. Eth.[2], 1888; STRÜMPELL, Abhandl. auf d. Geb. d. Eth., Ästh. u. Theol. 1895; STEINTHAL, Allg. Eth. 1885). — Nach BENEKE ist sittlich das Tun, welches „*nach der (objectiv und subjectiv) wahren Wertschätzung als das Beste . . . sich ergibt*" (Lehrb. d. Psychol. § 258). Die sittlichen Normen sind nicht angeboren, aber in der Natur des Menschen prädeterminiert (Syst. d. prakt. Philos. I, 1; vgl. S. 105). Schätzungen und Strebungen liegen der Sittlichkeit zugrunde (l. c. II, 4 ff.), Gefühle (Grundleg. zur Phys. d. Sitten, 1822). Die richtige Wertschätzung ist mit dem Gefühle der Pflicht, des Sollens verbunden, weil sie der Natur der Seele entspringt (vgl. Pr. Philos. I, 32 ff., 68 ff., 99 ff., 219 ff., 340 ff., 429 ff.; Phys. d. Sitt. S. 80 ff.). — WAITZ leitet die Sittlichkeit aus dem Gefühle der Achtung vor dem Gesetze ab (Lehrb. S. 395 ff.). SCHOPENHAUER begründet die Moral aus dem Mitleid (s. d.). Nach TRENDELENBURG besteht die Sittlichkeit in der Erfüllung der Idee des menschlichen Wesens, der menschlichen Gemeinschaft (Naturrecht). Nach K. GRASSMANN ist sittlich, „*was dem in dem menschlichen Wesen Feststehenden, was dem im Leben desselben Geltenden gemäß ist*" (Erkenntnislehre, S. 14). Nach V. CATHREIN ist sittlich gut, „*was der vernünftigen Natur des Menschen angemessen ist*" (Moralphilos. I, 230 ff.). Nach ULRICI ist das Sittengesetz in der Natur des Menschen begründet. Es ist ein „*Gesetz der Erhaltung und*

Förderung des Ganzen durch das Einzelne und damit des Einzelnen durch das Ganze" (Gott u. d. Nat. S. 609). Die Vernunft setzt die ethischen Kategorien voraus, produciert sie nicht (l. c. S. 612), bringt sie nur zum Bewußtsein, erkennt sie allgemein an (ib.). Nach LOTZE ist nur der Keim des Guten angeboren (Mikrok. II², 338). Es besteht die „*unvertilgbare Idee eines verbindlichen Sollens, die unsere Tätigkeit und unsere Gefühle begleitet, die Selbstbeurteilung des Gewissens*" (l. c. S. 340). Die Idee des Guten ist Grund und Zweck der Welt. Nach M. CARRIERE erhebt sich auf der festen Grundlage des materiellen Seins „*der selbstbewußte wollende Geist mit seinen Zwecken und Ideen*" (Sittl. Weltordn. S 3). Es gibt einen weltordnenden sittlichen Geist, „*der die Natur selbst nur zum Mittel und zum Boden genommen, um seine Ziele zu erreichen*" (ib.). Nach ÜBERWEG tritt das Bewußtsein der Norm den unsittlichen Neigungen gegenüber als apodiktische Forderung auf (Welt- u. Lebensansch. S. 390 ff.). Die Ethik ist „*die Lehre von den normativen Gesetzen des menschlichen Wollens und Handelns, die auf der Idee (d. h. dem Musterbegriff) des Guten beruhen*" (l. c. S. 427). „*Die psychologische Basis der Ethik liegt in den Wertunterschieden zwischen den verschiedenen psychischen Functionen*" (l. c. S. 433). Das moralische Gesetz lautet: „*Trage innerhalb der Grenzen deiner Berechtigung so viel, wie du vermagst, zur Lösung der Gesamtaufgabe der Menschheit bei*" (l. c. S. 436). PLANCK setzt die Sittlichkeit in die Verwirklichung der Unendlichkeit und Universalität des sittlichen Zweckes auf der Grundlage der Naturbedingungen (Testam. ein. Deutsch. S. 577). Zweck des sittlichen, rechtlichen Handelns ist das „*Wollen des Universellen und seiner ewigen Ordnung*" (l. c. S. 692).

Nach O. LIEBMANN haben die sittlichen Ideale absoluten Wert, sind sich selbst Zweck (Anal. d. Wirkl.², S. 568 ff.). Nach WINDELBAND ist es das sittliche Ideal, „*daß der Zweckgedanke sich das Zufällige unterwerfe und in den Mechanismus des Weltlaufs nur mit derjenigen Bestimmtheit hineinwirke, die seine eigene Realisierung zur Folge hat. Indem die ethische Tätigkeit die ihr an sich äußerliche Welt des Geschehens durchdringt, teilt sie dieser Welt ihren eigenen Wert mit und nimmt ihr die gleichgültige Unbestimmtheit der Zufälligkeit*" (Die Lehr. vom Zuf. S. 60 f.). Nach K. LASSWITZ steht nur das Sittengesetz selbst über der Natur; das Wie seiner Vollziehung ist Natur (Wirkl. S. 164). „*Die Persönlichkeit ist der Gesetzgeber des Sittengesetzes, d. h. sie ist die Einheit, in der sich die Idee des Guten zum Selbstzweck bestimmt*" (Wirkl. S. 167). P. NATORP bestimmt das Sittliche als ein Überindividuelles, Sociales (Socialpäd.; vgl. F. STAUDINGER, Das Sittenges., 1887; H. COHEN in Langes Gesch. d. Mat.⁵, 1896; L. WOLTMANN, Syst. d. moral. Bewußts., 1898). Nach R. STAMMLER hat „*Sittlich*" vier Bedeutungen: 1) gesetzmäßig im Wollen, 2) tugendhaft in Gedanken, 3) richtig im Verhalten, 4) geschlechtlich correct (Lehre vom richt. Recht S. 64). Der Kern der sittlichen Lehre ist, „*an das Richtige sich in überzeugtem Wollen unbedingt hinzugeben*" (l. c. S. 69), „*das rechtlich Richtige gut wollen*" (l. c. S. 70). Eine Gesinnungsethik lehrt P. HENSEL (Hauptprobl. d. Eth. S. 49 ff.), welcher den Utilitarismus und Evolutionismus bekämpft (l. c. S. 1 ff.). Das Wesen des Sittlichen besteht „*in der mit einem Pflichtgebot übereinstimmenden Willensrichtung*" (l c. S. 71). Unsittlich sind jene Handlungen, „*die gegen das Bewußtsein einer Pflicht in Verfolgung des Glücksstrebens für den Handelnden und andere geschehen, also alle diejenigen Handlungen, mögen sie nun egoistisch oder altruistisch sein, bei denen ich mir*

bewußt bin, eine Pflicht zu verletzen" (l. c. S. 79). „*Ursprünglich ist dem Menschen nichts eigentümlich als das Streben nach Glück; erst allmählich, als ein Product der Cultur, kommt das Bewußtsein eines Sittengesetzes dazu*" (l. c. S. 86). RIEHL erklärt: „*Ethisch ist nur die Entscheidung, die mit unserem ganzen Willen übereinstimmt; sie ist zugleich die Entscheidung, die jedes vernünftige Wesen in gleicher Weise treffen würde, das unter den nämlichen Umständen zu handeln hätte.*" „*Das Sittengesetz, das Freiheitsgesetz ist das universelle Gesetz aller vernünftigen Naturen. Es hat kosmische Tragweite.*" „*Die Quelle des Sittengesetzes ist die Apperception, die Tätigkeitsform des Selbstbewußtseins, das Selbstbewußtsein als Wille*" (Einf. in d. Philos. S. 197 f.). „*Das Sittliche hat eine gemeinschaftliche Quelle mit dem Logischen: das sociale Bewußtsein. Daher ist alles Sittliche, insbesondere aber das Rechtliche, nach einer Seite betrachtet, logisch*" (Philos. Krit. II 2, 75). Nach G. GLOGAU ist gut allein „*der den Ideen rein hingegebene energische Wille*" (Abr. d. philos. Grundwiss. II, 177). Der Mensch soll die übersinnliche Ordnung verwirklichen (ib.). „*Das sittliche Handeln geht aus einem hyperphysischen Begehrungsvermögen hervor*" (l. c. S. 185). Die Summe der Ethik ist: „*Liebe Gott über alle Dinge und tue seinen Willen, indem du das Recht übst, nach der Wahrheit trachtest und deinen Nächsten als dich selber ehrst*" (l. c. II, 189). Die vier ethischen Ideen sind die Idee des Guten (der ethischen Persönlichkeit), der sittlichen Verpflichtung, der innern Freiheit, der göttlichen Weisheit (l. c. II, 190). Nach PAULSEN ist das Sittengesetz „*Ausdruck einer innern Naturgesetzmäßigkeit des menschlichen Lebens*" (Syst. d. Eth. I[5], 15). „*Das Handeln und Verhalten eines Menschen ist sittlich gut, sofern es subjectiv in der Gewißheit der Pflichterfüllung geschieht, objectiv in der Richtung der Wohlfahrt oder der vollkommenen Lebensgestaltung wirkt*" (l. c. S. 233). Das vollkommene Leben ist gut an und für sich (l. c. S. 234). — Nach ELSENHANS gibt es ein absolutes Sittengesetz, dessen Äußerungen aber der Evolution unterliegen. Die Wurzel der Gewissensäußerungen liegt „*in der ursprünglichen Menschennatur*", ist wesentlich überall gleich (Wes. u. Entsteh. d. Gewiss. S. 295, 325 ff.). Das unbedingt Wertvolle ist „*objectiv in den höheren geistigen Gütern, subjectiv in den höheren Gefühlen, die sich damit verbinden*", gegeben (l. c. S. 334). Das Gewissen ist „*das sittliche Bewußtsein in der Anwendung auf sein eigenes Subject oder in seiner reflexiven Anwendung*" (l. c. S. 20). Die Ethik ist die „*Wissenschaft vom sittlichen Bewußtsein*" (l. c. S. 8). — LIPPS betont: „*Nicht was wir tun, sondern aus welcher Gesinnung heraus wir es tun, bestimmt den sittlichen Wert unseres Tuns*" (Eth. Grundfr. S. 80). „*Sittlicher Wert ist Persönlichkeitswert, Wert, den die Persönlichkeit . . . an sich, als diese Persönlichkeit, hat oder in sich trägt*" (l. c. S. 74). Der ethisch bedingte Eudämonismus fordert: „*Fördere, wie in dir, so auch in andern als Basis alles sittlich wertvollen Glückes das Gute oder den Wert der Persönlichkeit*" (l. c. S. 79). „*Sittlich richtig ist der Willensentscheid, gegen den das Gewissen endgültig, d. h. auch wenn es ein vollkommen erleuchtetes Gewissen ist, keine Einsprache erheben kann*" (l. c. S. 112). „*Das sittliche Verhalten ist bestimmt durch den Wert, d. h. durch den objectiven Wert aller der Zwecke, die bei dem Verhalten in Betracht kommen können*" (l. c. S. 123). Oberste Sittenregel ist: „*Verhalte dich jederzeit innerlich so, daß du hinsichtlich dieses deines innern Verhaltens dir selbst treu bleiben kannst*" (l. c. S. 134). C. STANGE erklärt: „*Im ethischen Sinne gut ist das, was der Pflicht gemäß ist, böse, was der Pflicht zuwider ist. Der Begriff*

der Pflicht ist der Maßstab des sittlichen Wertes“ (Syst. d. Eth. II, 19). Das sittliche Handeln ist „*das der Vernunft gemäße Handeln*“ (l. c. 168 ff.). Die ethischen Normen erwachsen dem Menschen aus der Gemeinschaft (l. c. S. 170). Gegenstand des sittlichen Willens ist die Gesinnung (l. c. S. 183). Nach WENTSCHER ist der gute Wille der Wille in seiner vollen Autonomie (Eth. I, 13). Sittliches Axiom ist: „*Der Wille eines jeden willensfähigen, denkenden Wesens ist seiner Natur nach bestrebt, sich immer mehr zu einem vollendeten eigenen, freien Willen dieses Wesens zu entwickeln*“ (l. c. S. 229). Das sittlich gute Wollen ist „*das in sich selbst vollkommene, das freie Wollen*“ (l. c. S. 230). 1. Imperativ: „*Strebe nach höchster Ausprägung wahrhaft eigenen Wesens und fester Grundsätze eines vollendet eigenen, freien Wollens*“. 2. Imperativ: „*Mache von dieser Fähigkeit freier Betätigung eigenen Wesens den kraftvollsten und umfassendsten Gebrauch*“ (l. c. S. 234). — Nach F. BRENTANO ist es eine „*gewisse innere Richtigkeit*“, welche „*den wesentlichen Vorzug gewisser Acte des Willens vor andern und entgegengesetzten und den Vorzug des Sittlichen vor dem Unsittlichen ausmacht*“ (Vom Urspr. sittl. Erk. S. 11). „*Das mit richtiger Liebe zu Liebende, das Liebwerte, ist das Gute im weitesten Sinne des Wortes* (l. c. S. 17). Wir bemerken das Liebens- und Hassenswerte mit ursprünglicher Evidenz (l. c. S. 21; Intuitionismus, s. d.). — Die nativistische Pflichttheorie lehrt H. SCHWARZ. Gewissen und Pflichttrieb sind ursprünglich im Menschen angelegt, entwickeln sich aber psychologisch (Grdz. d. Eth. S. 126 ff.). Die Vorstellung eines Handelns, in welchem man den unselbstischen gegen den selbstischen Trieb hintansetzt, erweckt das Gefühl des Unwertes der eigenen Persönlichkeit, das Gewissensgefühl. „*Der Trieb zur Vermeidung des Unwertes, den das in jenem Gefühle sprechende Gewissen im Falle der Verletzung unserer unselbstischen durch unsere selbstischen Neigungen über uns verhängt, ist der Pflichttrieb*“ (l. c. S. 125). „*Die sittliche Gesinnung setzt sich aus zweierlei zusammen, aus dem Vorhandensein dauernder unselbstischer Neigungen und aus der Empfindlichkeit für das Gefühl des Unwertes, das gegen die zugunsten selbstischer Interessen stattfindende Verletzung dieser Neigungen sich erhebt*“ (l. c. S. 129). „*Die sittlichen Gefühle sind keine andern als jene der Sympathie mit selbstlosen und der Antipathie gegen egoistische Handlungen*“ (l. c. S. 106 f.; vgl. Das sittl. Leben, 1901). Nach SCHOLKMANN ist das Gute „*das Wahre in seiner Übereinstimmung mit der dem Geiste innewohnenden unbedingten Willensnorm*“ (Grundlin. ein. Philos. d. Christent. S. 224 f.). „*Wenn das Individuum allen Schwierigkeiten und Hindernissen der Weltverhältnisse gegenüber die Gewissensregung befolgt und so die Bestimmtheit des Grundwillens zur bleibenden Grundlage des Handelns erhebt, so entsteht der sittliche Wille, als eine das ganze Willensgebiet umfassende Collectiv-Eigenschaft gedacht, die Sittlichkeit*“ (l. c. S. 278).

Das Gefühl der Achtung (s. d.) betrachtet als Quelle des Sittlichen v. KIRCHMANN. Es ist dies ein Gefühl, das sich „*der Vorstellung eines Gebotes anfügt*“ (Grundbegr. d. Rechts u. d. Moral, S. 49 ff.). Es entsteht „*nur gegenüber einer Macht und Kraft, in Vergleich mit welcher die Kraft des einzelnen Menschen verschwindet*“ (l. c. S. 52), einer Autorität (ib.). Das Sittliche ist „*ein Gebotenes, was für den Menschen gilt, nur weil es von der Autorität geboten ist*“ (l. c. S. 63). Für die Autoritäten selbst besteht kein Sittliches (ib.). Das Sittliche ist ein geschichtlich Gewordenes (l. c. S. 68). Es ist einer stetigen Veränderung seines Inhaltes unterworfen (l. c. S. 69). „*Alles, was die*

Macht der Autoritäten, die Bestimmungsgründe ihres Willens, ihr Verhältnis zueinander ändert, muß auf den Inhalt ihrer Gebote Einfluß haben" (l. c. S. 69). Die Ethik hat „*ihren Gegenstand nicht zu erzeugen, sondern nur zu beobachten*" (l. c. S. 174 ff.). Auf Gebote und Verbote einflußreicher Männer führt den Ursprung der Sittlichkeit MÜNSTERBERG zurück (Der Urspr. der Sittlichk. 1889). P. RÉE unterscheidet die Periode der Rache, die der Strafe seitens der Gemeinschaft, die der Moral, welche Verbote vorfindet, deren Sinn verloren gegangen und die nun (wie die Gebote) um ihrer selbst willen befolgt werden (Üb. d. Entst. d. Gewissens; vgl. Philos. S. 251 ff.; vgl. Gut, Tugend). Das Gewissen ist historisch entstanden und bedingt, als tadelndes und lobendes Bewußtsein über social schädliche und nützliche, verpönte und gebilligte Handlungen (l. c. S. 211 ff.). Den heteronomen Ursprung der Sittlichkeit, den ethischen Skepticismus und Subjectivismus lehrt M. STIRNER. In anderer Weise auch (gegenüber der „*Herden-Moral*") NIETZSCHE, der anderseits wieder ein objectives Sittlichkeitsprincip in dem aristokratisch-individualistischen Postulat der Höherzüchtung des Menschen zum „*Übermenschen*" (s. d.) hat (ethischer Evolutionismus biologischer Art). Vollste Kraft, Macht, Herrschaft über alles Niedrige, Gemeine in andern und in uns ist Nietzsches ethisches Ideal, das im „*Willen zur Macht*" (s. d.) wurzelt („*Herren-Moral*"). „*Die moralischen Wertunterscheidungen sind entweder unter einer herrschenden Art entstanden, welche sich ihres Unterschiedes gegen die beherrschte mit Vollgefühl bewußt wurde — oder unter den Beherrschten, den Sklaven und Abhängigen jedes Grades. Im ersten Falle, wenn die Herrschenden es sind, die den Begriff ‚gut' bestimmen, sind es die erhobenen stolzen Zustände der Seele, welche als das Auszeichnende und die Rangordnung Bestimmende empfunden werden.*" „*Schlecht*" ist hier so viel wie „*verächtlich*", gut (s. d.) so viel wie „*vornehm*". Als „*Ressentiment*" dagegen wertet die (christliche) „*Sklaven-Moral*" das Vornehme, Machtvolle als „*böse*", als gut hingegen die Demut, Ergebenheit, Nächstenliebe u. s. w. Die Herrenmoral ist die lebenbejahende, die altruistische Moral die der Lebensschwäche entspringende, decadente Moral. „*Umwertung aller Werte*" ist daher nötig (Jens. von Gut u. Böse[2], S. 228 ff.; Geneal. d. Moral; vgl. WW. XV, 349 ff., 435 ff.). In die volle Entwicklung der menschlichen Natur setzt die Sittlichkeit R. STEINER (Philos. d. Freih. S. 222). Die Sittlichkeit ist durch den Menschen da. „*Das menschliche Individuum ist Quell aller Sittlichkeit und Mittelpunkt alles Lebens*" (l. c. S. 159 ff.; vgl. A. TILLE, Von Darw. bis Nietzsche).

Altruistisch ist der Sittlichkeitsbegriff L. FEUERBACHS: „*Mein Recht ist mein gesetzlich anerkannter Glückseligkeitstrieb, meine Pflicht ist der mich zu seiner Anerkennung bestimmende Glückseligkeitstrieb des andern*" (WW. X, 66). Die Moral kann nur „*aus der Verbindung von Ich und Du*" abgeleitet werden (ib.). Die Ich und Du umfassende Glückseligkeit ist das Princip der Moral (l. c. S. 67). Ähnlich lehrt L. KNAPP (Syst. d. Rechtsphilos. S. 144 ff.). Er betont das „*Gattungsinteresse*" (l. c. S. 160). Das Begehren und seine Producte sind sittlich, soweit sie „*dem vorgestellten, also wirklichen oder vermeintlichen Gattungsinteresse angepaßt*" sind (l. c. S. 164). In der Sittlichkeit ist nur der „*Gesellschaftswert*" als Wert gerechtfertigt (l. c. S. 171). Gut und Böse sind relativ (l. c. S. 173 f.). Die sittlich zwingenden Affecte bilden das Gewissen (l. c. S. 155). Nach CZOLBE sind die einzelnen moralischen und rechtlichen Pflichten und Gesetze „*durch die äußere und innere Erfahrung einzelner,*

namentlich der Religionsstifter, im Laufe der Geschichte allmählich gefundene Mittel, aus denen der zur Erreichung des möglichen Glückes jedes einzelnen oder des Allgemeinwohls bestimmte Mechanismus des Staates zusammengefügt ist" (Gr. u. Urspr. d. m. Erk. S. 14). Die allgemeine Verbreitung der (im wesentlichen gleichartigen) Moral beruht auf der „*wesentlichen Gleichheit der menschlichen Natur*" (l. c. S. 56). Nach TH. ZIEGLER ist das Sittliche ein Product der Entwicklung, es ist das, was der Gesellschaft als nützlich gilt (vgl. Sittl. Sein u. sittl. Werden, 1890). Nach O. AMMON ist das Moralgesetz „*der Inbegriff der Forderungen unserer altruistischen Triebe*" (Gesellschaftsordn. S. 68). Einen ethisch-biologischen Evolutionismus (s. d.) lehren W. JORDAN, NIETZSCHE, R. HAMERLING (Atom. d. Will. II, 247), G. H. SCHNEIDER; moralisches Handeln ist „*Streben nach möglichst vollkommener Arterhaltung*" (Menschl. Wille S. 371 ff.), RATZENHOFER (Pos. Eth. S. 39 ff.) u. a. Nach A. TILLE ist das ethische Ziel „*die Hebung und Herrlichergestaltung der menschlichen Rasse*" (Von D. b. N. S. 23). In die individuelle und sociale, humane Vervollkommnung, Veredlung setzt die Sittlichkeit UNOLD (Gr. d. Eth. S. 53 ff.). Einen socialen Utilitarismus lehrt IHERING (Zweck im Recht II, 158). Das Sittliche hat socialen Ursprung (l. c. II, 103). Alle sittlichen Normen sind „*gesellschaftliche Imperative*" (l. c. S. 105), haben das Wohl und Gedeihen der Gesellschaft zum Zweck (l. c. S. 104 ff.). Das Sittliche ist der „*Egoismus der Gesellschaft*" (l. c. S. 195). Nach E. LAAS ist die Moral „*anthroponom*", ein sociales Product (Ideal. u. Posit. II, 222). Bedürfnisse und Erfahrungen stehen dahinter (l. c. S. 223). Die absolute Moral ist nur ein Ideal (l. c. S. 223 ff., 235, 293). Evolutionist ist CARNERI (Sittl. u. Darwin.; Grundleg. d. Eth., 1886), G. SIMMEL (Einl. in d. Moralwiss.). Nach GIZYCKI ist die allgemeine Wohlfahrt die Richtschnur der Moral (Moralphilos. S. 20 ff.). Der moralische Gebieter ist nicht die Vernunft, sondern das Gefühl (l. c. S. 134 ff., 140). Nach RÜMELIN gibt es einen „*sittlichen Ordnungstrieb*" (Red. u. Aufs. I, 71). Es gibt eine Wertschätzung unserer Triebe, „*bei welcher die humanen Triebe höher geschätzt werden als die animalischen, die socialen höher als die egoistischen*" (ib.). Nach H. LORM ist die ethische Tat „*die selbstverleugnende, folglich die Natur besiegende Hingebung an das Interesse anderer*" (Grundlos. Optim. S. 281). TOLSTOI: „*Tue andern, wie du willst, daß man dir tue*" (Was ist Relig.? S. 76). — Nach W. STERN ist der sittliche Trieb der „*Trieb zur Erhaltung des Psychischen in seinen verschiedenen Erscheinungsformen durch Abwehr aller schädlichen Eingriffe in dasselbe*" (Wes. d. Mitleids, S. 33). Das sittliche (Lust-) Gefühl ist „*die Freude über den Sieg über die schädlichen Eingriffe der objectiven Außenwelt ins psychische Leben*" (l. c. S. 36; vgl. Krit. Grundleg. d. Eth. als posit. Wiss.). — Nach SIGWART ist sittliche Gesinnung feste Richtung des Willens auf das höchste Gut (Vorfrag. d. Eth. 1886). Nach EHRENFELS sind die höchsten moralischen Eigenwerte das Streben nach dem größtmöglichen Wohl, der höchstmöglichen Entwicklung der Gesamtheit (Werttheor. I, 110 f.; s. Wert). Einen ethischen Relativismus lehrt ADICKES (Eth. Principienfragen, Zeitschr. f. Philos. 116 Bd., S. 14 ff.). Subjectiv (dem Motiv nach) gut ist eine zweckbewußte Handlung, „*wenn sie nur wegen der mit dem Guttun verbundenen eigenartigen Lust und aus Widerwillen gegen die mit dem Gegenteil verbundene unvergleichlich große Unlust erfolgt*" (l. c. S. 39). Solcher Eudämonismus schadet der Moral in keiner Weise (l. c. S. 54). Nach KREIBIG ist ethisch gut „*eine Gesinnung, welche darauf gerichtet ist, fremde Lust auszulösen . . . oder*

fremde Unlust zu unterdrücken" (Werttheor. S. 108; vgl. Gesch. u. Krit. d. eth. Skepticism. 1896, S. 3 ff.).

Universalistisch-evolutionistisch, anti-eudämonistisch, dabei metaphysisch fundiert ist der Sittlichkeitsbegriff E. v. HARTMANNS, der eine Phänomenologie des Sittlichen gibt. Die Sittlichkeit besteht in der Mitarbeit an der Abkürzung des Leidens- und Erlösungsweges des Absoluten (Phänomenol. d. sittl. Bewußts. S. 840). *„Die Sittlichkeit erschöpft sich darin, daß das Individuum sich (um der Wesensidentität aller willen) der objectiven Teleologie des Weltprocesses hingibt"* (Zur Gesch. u. Begr. d. Pessim.², S. 287; vgl. Eth. Stud.). In anderer Weise lehrt einen universalistischen Evolutionismus WUNDT. Die Sittlichkeit ist ein Product des Gesamtwillens (s. d.); sie geht mit dem Rechte als Differenzierung der Sitte (s. d.) aus dieser hervor. Zwei psychologische Grundmotive sind Ehrfurchts- und Neigungsgefühle (Eth.², S. 264). Die Entwicklung der sittlichen Anschauungen zerfällt in drei Stadien: 1) Beschränktheit der socialen Triebe durch das Selbstgefühl, Schätzung äußerer Vorzüge als Tugenden; 2) Einfluß religiöser Vorstellungen, Differenzierung der Lebensanschauung; 3) Einfluß der Philosophie, humane Tendenz (l. c. S. 265). Von Bedeutung für die Entstehung sittlicher Zwecke ist die *„Heterogonie der Zwecke"* (s. d.). Die handelnde Persönlichkeit als solche ist niemals eigentliches Zweckobject des Sittlichen (l. c. S. 497). Egoismus und Altruismus haben nicht an sich sittlichen Wert (l. c. S. 497). Den individuellen sind die socialen, diesen die humanen Zwecke übergeordnet (l. c. S. 493 ff.). Der letzte Zweck des sittlichen Strebens wird zu einem idealen, empirisch nie erreichbaren (l. c. S. 504). Die *„fortschreitende sittliche Vervollkommnung der Menschheit"* ist der nächste Zweck der humanen Sittlichkeit (l. c. S. 507). Die humanen Zwecke bestehen in der Hervorbringung geistiger Schöpfungen (l. c. S. 503). Der sittliche Wert richtet sich nicht nach äußeren Erfolgen, sondern *„nach jener sittlichen Energie . . ., die in der Reinheit der Gesinnung und in der Widerstände überwiegenden Macht der sittlichen Motive zutage tritt"* (l. c. S. 506). *„Sittlich ist der Wille dem Effect nach, so lange sein Handeln dem Gesamtwillen conform ist, der Gesinnung nach, solange die Motive, die ihn bestimmen, mit den Zwecken des Gesamtwillens übereinstimmen. Motive, die sich auf Zwecke beziehen, die für den Gesamtwillen gleichgültig sind, bleiben sittlich indifferent. Unsittlich aber ist jede Gesinnung, die in einer Auflehnung des Individualwillens gegen den Gesammtwillen besteht. Die letzte Quelle des Unsittlichen ist daher stets der Egoismus"* (l. c. S. 533 f.; Syst. d. Philos.², S. 651 ff.). *„Die Ewigkeit der Sittengesetze besteht in ihrem ewigen Werden"* (l. c. S. 525). Das Sittliche ist *„Willensentwicklung"*; Kampf des Willens mit dem Bösen hat statt (l. c. S. 525). Das Glück ist ein Nebenerfolg, nicht Zweck des sittlichen Handelns (Syst. d. Philos.², S. 660 ff.). Alle unmittelbaren sittlichen Güter sind geistige Schöpfungen. Sittlich sind geistige Zwecke, *„sobald sie auf die Förderung eines concreten geistigen Lebensinhaltes gerichtet sind, vorausgesetzt, daß dabei nicht Mittel zur Anwendung kommen, durch die andere Lebensinhalte geschädigt werden"*. *„Jede Handlung, die . . . an der Entfaltung geistiger Kräfte und an der Vergeistigung der Natur durch ihre Umwandlung in ein Substrat geistiger Zwecke mithilft, ist im objectiven Sinne sittlich"* (Syst. d. Philos.², S. 653 ff.; Eth.², S. 409, 498). Motive sind sittlich, *„wenn das erstrebte Gut nur um seiner selbst willen, nicht wegen irgend welcher Nebenzwecke gewollt wird"* (Syst. d. Philos.², S. 659 f.). *„Der Mensch lebt, weil es seine Bestimmung ist*

zu leben. Die Bestimmung dieses Lebens aber besteht in dem, was es seinem eigensten Wesen gemäß hervorbringt. Dieses eigenste Wesen des Lebens ist geistiges Leben. Auf die Erzeugung geistiger Schöpfungen ist daher unmittelbar oder mittelbar alles Leben gerichtet. Jede solche Schöpfung und jedes ihr dienende Hülfsmittel ist, weil der Zweck des Lebens deren Erreichung ist, ein Gut. Güter rein um ihrer selbst, nicht um äußerer fremdartiger Zwecke willen erstreben und zu ihrer Erstrebung mithelfen, ist sittliches Leben" (l. c. S. 662 f.). — JODL bemerkt: „*Das Sittliche selbst ist . . . etwas Wechselndes, Fortschreitendes und wie alles sich Entwickelnde unter Umständen auch der Rückbildung unterworfen*" (Gesch. d. Eth. I, 38). Nach H. CORNELIUS sind moralisch positiv zu bewertende Wollungen und Handlungen jene, „*deren Ziel nach dem Stande der jeweiligen Erfahrungen des wollenden Individuums als das relativ wertvollste erscheint*" (Psychol. S. 411 f.). — Vgl. P. J. ELVENICH, Die Moralphilos., 1830; J. U. WIRTH, Syst. d. specul. Eth., 1841; LICHTENFELS, Lehrb. d. Moralphilos., 1846; J. H. FICHTE, Syst. d. Eth.; R. SEYDEL, Eth., 1874; V. KAULICH, Syst. d. Eth., 1877; A. STEUDEL, Philos. im Umr. II, 1, 1877; HARMS, Ethik, 1889; J. WITTE, Grdz. d. Sittenlehre, 1882; J. BAUMANN, Handb. d. Moral, 1879; LETOURNEAU, L'évol. de la morale, 1887; H. WOLFF, Handb. d. Eth.; KIRCHNER, Kat. d. Eth.[2], 1898; W. JERUSALEM, Lehrb. d. Psychol.[3], S. 168 f., u. a.

Aus der Organisation, Sympathie, den socialen Verhältnissen leitet die Sittlichkeit CABANIS ab, aus der Sympathie DESTUTT DE TRACY. Nach JOUFFROY ist das Sittlichgute das bewußte Streben des Menschen, sich mit der allgemeinen Ordnung in Einklang zu setzen (Cours de droit nat. I, 88 ff.; vgl. p. 28 ff.). Nach V. COUSIN ist das sittliche Urteil „*un jugement simple, primitif, indécomposable*" (Du vrai, p. 347). „*La réalité des distinctions morales nous est révélée par ce jugement, mais elle en est indépendante*" (l. c. p. 348). Die Pflicht beruht auf dem Guten, nicht umgekehrt (l. c. p. 352, gegen Kant). Princip der Moral ist die Gerechtigkeit (l. c. p. 352; vgl. p. 257 ff.; vgl. J. DROZ, Philos. Morale[3], 1834). Auf die Lust am Wohlwollen führt die Sittlichkeit KÉRATRY zurück. — PROUDHON betrachtet als Wurzel von Sittlichkeit und Recht das Rechtsgefühl. Nach A. COMTE bestehen im Menschen moralische Anlagen, die aber erst in der Geschichte entwickelt werden, wobei die Intelligenz im Spiele ist. Die socialen Neigungen führen zum Altruismus (s. d.), zur Hingebung der Starken für die Schwachen, die Sittlichkeit ist der Inbegriff des social Heilsamen (Catéch. pos. p. 278 ff., 302 ff.; Cours de philos. pos. IV). RENOUVIER betrachtet das Sittengesetz als Imperativ des vernünftigen Bewußtseins, welcher seine Geltung in einer socialen Gemeinschaft verlangt (La science de la morale, 1869). Nach RIBOT erfordert das collective Leben das Bewußtsein „*d'une obligation, d'une règle de ce qui doit être fait ou évité*" (Psychol. d. sent. p. 284). Das Wohlwollen ist etwas Natürliches, biologisch Begründetes. „*La tendance à agir dans un sens conservateur et la loi de transfert . . . sont les agents essentiels de la genèse de l'altruisme.*" Es liegt ihm die „*tendance à déployer notre activité créatrice*" zugrunde (l. c. p. 287 ff.). Vgl. FOUILLÉE, Critique des syst. de morale contempor.; CH. DUNAN, Les principes de la morale, Revue philos. Tom. 51, 1901, p. 252 ff., 360 ff., 594 ff., u. a.

Auf die Vernunft gründet die Sittlichkeit GENOVESI. Nach GIOBERTI erzeugen primäre Urteile das moralische Gesetz (Del buono, C. 8). ROSMINI bestimmt die Ethik (moralische Deontologie) als Anleitung des Menschen zur

sittlichen Vollkommenheit. Grundlage des Sittlichen ist der göttliche Wille. Oberstes Sittengesetz ist, jedes Seiende in seiner Ordnung, in seinem Wesen zu würdigen (Opere di filos. morale I, p. 153 ff.). Die Autonomie des Willens im Sittlichen lehrt GALUPPI.

Eine religiöse Grundlage hat die Sittlichkeit nach DAN. BOËTHIUS, S. GRUBBE. So auch nach BIBERG. „*Sittlich ist diejenige Bestimmtheit des Willens, wodurch das menschliche Individuum den rein vernünftigen, d. h. göttlichen Willen zu seinem eigenen macht*“ (bei Überweg-Heinze, Gr. d. Gesch. d. Philos. IV[9], 503). Nach BOSTRÖM hat die Sittlichkeit ihre Wurzel im übersinnlichen Wesen des Menschen und zielt auf Herstellung des Reiches Gottes durch die Menschheit. — Nach HÖFFDING entsteht das ethische Gesetz, „*wenn die Lebensbedingungen des umfassenderen Ganzen in bestimmten Gedanken formuliert werden*“ (Eth.[2], S. 42). Grundsatz der humanen Ethik ist, „*daß die Handlungen für möglichst viele bewußte Wesen möglichst große Wohlfahrt und möglichst großen Fortschritt erzielen sollen*“ (l. c. S. 42). „*Alles ethische Streben ist Culturtätigkeit, aber nicht alle Culturtätigkeit ist ethisch*“ (l. c. S. 134).

Einen geläuterten (socialen) „*Utilitarismus*“ (s. d.), welcher die Ursprünglichkeit socialer Gefühle anerkennt und betont, daß durch Association das Sittliche, das ursprünglich nur Mittel ist, an und für sich als ein Gut gewertet wird (Log. II[4], p. 416 f.) lehrt J. ST. MILL. Den Intuitionismus (s. d.) verbindet mit dem Utilitarismus H. SIDGWICK. Was für den einzelnen Pflicht ist, muß für alle Menschen unter ähnlichen Umständen Pflicht sein. Das (richtige) Urteil: Etwas ist begehrenswert, ist gültig für alle Menschen. Das Begehrenswerte ist das, was begehrt werden soll, und das ist ein befriedigender Gefühlszustand für alle Wesen (Meth. of Eth.[3], p. 55 ff., 71 ff., 401; vgl. Überweg-Heinze, Gr. d. Gesch. d. Philos. IV 9, 435 f.). A. BAIN erklärt: „*The Ethical end that men are tending to and may ultimately adopt without reservation, is human Welfare, Happiness, or Being and Well-being combined, that is, Utility*“ (Ment. and Mor. Sc. p. 442 ff., 460 ff.; vgl. p. 385 ff.). — Nach CH. DARWIN sind dem Menschen sociale Instincte angeboren. Er hat ferner die Fähigkeit, „*seine vergangenen und zukünftigen Handlungen oder Beweggründe miteinander zu vergleichen und sie zu billigen, oder zu mißbilligen*“ (Abstamm. d. Mensch., dtsch. von Carus, S. 91 ff., 104 ff.). H. SPENCER betont, die Erscheinungen des sittlichen Handelns seien Entwicklungsgesetzen unterworfen (Princ. d. Eth. I 1, § 24). Gut ist ein Handeln, wenn sein Gesamtresultat freudig oder schmerzlich ist (l. c. § 16). Gut ist im höchsten Sinne das Handeln, wenn es die größte Summe des Lebens für den einzelnen wie für die Menschen überhaupt erzeugt (l. c. § 8). Organisierte Erfahrungen vom Nützlichen erzeugen die moralischen Gefühle, die als solche schon also vererbt, ursprünglich sind (l. c. § 46). Der Zwang der Pflicht geht so in spontane Pflichtgefühle über (l. c. § 47). Letzter Endzweck ist Förderung des Lebens der Individuen in der Gesellschaft (l. c. § 50). P. CARUS betrachtet als überindividuellen Zweck der Ethik das gesellschaftliche Leben und dessen Wohlfahrt (The Ethical Problem, 1890, III, p. 33 ff.). HUXLEY erblickt den sittlichen Fortschritt im Kampfe gegen die Natur (Evolut. and Ethics, 1893). Aus dem Zusammenwirken von Gefühlen der Lust und Unlust mit dem socialen Milieu leitet das Sittliche A. BARATT ab (Physical Ethics, 1869). Aus der natürlichen Selbsterhaltung und der Vervollkommnungstendenz der Organismen EDITH SIMCOX (Natural Law, 1877). Einen socialen Utilitarismus lehrt LESLIE

STEPHEN. Die Sittlichkeit ist der Inbegriff des die Gesellschaft Erhaltenden, hat subjectiv ihre Wurzel in der Sympathie. Das Gewissen ist der *„public spirit of the race"*, im einzelnen organisch geworden (Science of Ethics, 1882; The English Utilitarians, 1900; Überweg IV[9], 460). SAM. ALEXANDER bestimmt als das individuell Gute die Einhaltung der Harmonie zwischen den verschiedenen Functionen der menschlichen Natur. Social gut ist die der gesellschaftlichen Stellung entsprechende Handlungsweise. Sittlicher Endzweck ist das im Gleichgewichte erhaltene Handeln aller Personen. Die Sittlichkeit ist beständigem Kampfe, beständiger Entwicklung unterworfen (Moral Order and Progress[2], 1891; Überweg IV[9], 461). Zur Religion setzt die Sittlichkeitssanction in Beziehung B. KIDD (Social Evolution, 1894). Die Lehre CH. DARWINS von der Entwicklung der sittlichen Gefühle durch natürliche Auslese aus primären socialen Neigungen bildet weiter A. SUTHERLAND (The Origin and Growth of the Moral Instinct, 1898). Ethische Evolutionisten sind ferner WILLIAMS (Evolutional Ethics, 1893), J. FISKE (The Destiny of Man, 1884), A. R. WALLACE, J. C. MORISON, P. BIXBY (The Ethics of Evolution, 1900), L. F. WARD u. a. — Auf *„Autorität"* begründet die Ethik BALFOUR (The foundations of Belief, 1895). Eine Gesinnungsethik lehrt MARTINEAU. Die moralische (vergleichende) Wertschätzung ist unmittelbar, primär; es gibt eine *„graduated scale of excellence"* in unseren Motiven. Gut ist jede Handlung, welche gegenüber einem niedrigeren dem höheren Motive folgt. Die Autorität des Gewissens geht auf göttliches Gebot zurück, das in uns wirksam ist (Types of Ethical Theory[3], 1891, p. 32 ff., 57 ff.; Überweg IV[9], 466 f.). In der Selbstverwirklichung des menschlichen Wesens, d. h. in der Beherrschung der Sinnlichkeit durch die Vernunft, den vernünftigen Willen (will-reason) erblickt den Sittlichkeitszweck S. LAURIE (Philos. of Ethics, 1866). Den Intuitionismus vertritt LECKY (Sittengesch. I, S. 59 f., 73 f., 89 f.). GREEN setzt die Sittlichkeit in Streben nach möglichst vollkommener Selbstverwirklichung des wahren Wesens des Subjects; das Leben nach der Vernunft ist Endzweck des sittlichen Strebens (Prolegom. to Ethics[3], 1884; Philos. Works, 1885 ff.; Überweg IV[9], 483). Eine Persönlichkeitsethik lehrt J. SETH. Ideal ist die harmonische Ausbildung von Sinnlichkeit und Vernunft. Ethische Aufgabe ist *„self-realisation"*, *„realisation of self-hood"* *(„be a person")* (A Study of Ethical Principles[3], 1898). Vgl. WHEWELL, Lectures on Systematic Morality, 1846 (Intuitionismus); F. D. MAURICE, Lectures on Social Morality, 1870; Moral and Metaphysical Philos., 1872. — Vgl. LUTHARDT, Gesch. d. christl. Eth., 1888/93; VORLÄNDER, Gesch. d. philos. Moral; V. COUSIN, Hist. de la philos. morale au 18. siècle; JANET, Hist. de la philos. morale; LESLIE STEPHEN, History of English Thought in the 18. Century.

Skepsis s. Skepticismus

Skepticismus (*σκέψις*, Spähen, Prüfung, Überlegung) oder Skepsis ist die Erhebung des Zweifels (s. d.) zum Princip, die Bezweiflung eines sichern Kriteriums (s. d.) der Wahrheit, die Leugnung der Möglichkeit sicherer Behauptungen über das Wesen der Dinge, damit also der Möglichkeit des objectiven, absoluten Erkennens. Der absolute Skepticismus hebt, indem er sogar die Unsicherheit der Gültigkeit des allgemeinen Zweifels behaupten muß, sich selber auf oder führt zum Indifferentismus, zur Abkehr von jeder ernsten Denkarbeit. Der skeptische Kriticismus (methodische Skepticismus) hingegen bezweifelt nur alles *„Gegebene"*, Dogmatische (s. d.) so lange, bis er es auf feste

Denkprincipien zurückgeführt hat. In vieler Hinsicht ist aber der Skepticismus der Vorläufer des Kriticismus (s. d.) gewesen. Vom theoretischen ist der ethische Skepticismus zu unterscheiden, der die absolute Gültigkeit, den festen Wert des Sittlichen, der Moral bezweifelt, bestreitet. Dazu kommt noch der religiöse Skepticismus, der die Existenz der Gottheit für problematisch erklärt (s. Religion). Innerhalb des Skepticismus läßt sich unterscheiden zwischen dem erkenntnistheoretisch-metaphysischen und dem logischen Skepticismus, welcher letztere der extremste, allerdings nur selten ernsthaft verfochtene Skepticismus ist.

Skeptische Äußerungen im einzelnen finden sich schon bei XENOPHANES (*δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται*, Sext. Empir. adv. Math. VII, 49, 110; VIII, 326). Ferner bei DEMOKRIT, wenigstens für die nicht philosophisch verarbeitete Weltanschauung: *ἐτεῇ μέν νυν, ὅτι οἷον ἕκαστόν ἐστι ἢ οὐκ ἔστιν, οὐ ξυνίεμεν, πολλαχῇ δεδήλωται; — ὅτι ἐτεῇ οὐδὲν ἴδμεν περὶ οὐδενός* (Fragm. 1; Sext. Empir. adv. Math. VII, 135 squ.); *ἀλλ' ἐπιῤῥυσμίη ἑκάστοισιν ἡ δόξις . . . καίτοι δῆλον ἔσται, ὅτι ἐτεῇ, οἷον ἕκαστον, γινώσκειν ἐν ἀπόρῳ ἐστί . . . ἡμέες δὲ τῷ μὲν ἐόντι οὐδὲν ἀτρεκὲς ξυνίεμεν, μεταπῖπτον δὲ κατά τε σώματος διαθιγὴν καὶ τῶν ἐπεισιόντων καὶ τῶν ἀντιστεριζόντων* (Sext. Empir. adv. Math. VII, 135—137). Ferner bei den Sophisten, insbesondere bei GORGIAS (l. c. I, 65 squ.). Eine bedingte *ἐποχή* (Enthaltung) vom Urteil empfehlen die Stoiker MARC AUREL (In se ips. XI, 11), EPIKTET (Diss. I, 7, 5).

Als Reaction gegen die *„Dogmatiker“* (Stoiker u. a.) tritt die skeptische Richtung in drei Secten auf, als Pyrrhonismus, mittlere Akademie, spätere Skepsis. Die bekanntesten Skeptiker sind PYRRHON, PHILON VON ATHEN, TIMON, AENESIDEMUS, AGRIPPA, FAVORINUS, SEXTUS EMPIRICUS, ARKESILAUS, KARNEADES. Die Skeptiker (*σκεπτικοί, Πυῤῥώνειοι*) hießen auch *ἐφεκτικοί, ἀπορητικοί*, *„quoniam utrique nihil adfirmant nihilque comprehendi putant“* (Aul. Gell. XI, 5; Diog. L. IX, 70). — Der Pyrrhonismus lehrt zunächst den ethischen Skepticismus, nach welchem in Wahrheit nichts gerecht oder ungerecht ist (Diog. L. IX, 61; Sext. Empir. adv. Math. XI, 140). Er lehrt ferner die *ἀκαταληψία*, die Unfaßbarkeit des Wesens der Dinge. Nur die Erscheinung steht fest, nicht das Sein (vgl. Diog. L. IX, 105). Etwas Sicheres läßt sich nicht behaupten, bestimmen (*οὐδὲν ὁρίζειν*), nur ein *δοκεῖ* (es scheint so) ist zulässig (*διετέλουν δὴ οἱ σκεπτικοὶ τὰ τῶν αἱρέσεων δόγματα πάντ' ἀνατρέποντες, αὐτοὶ δ' οὐδὲν ἀπεφαίνοντο δογματικῶς· ἕως δὲ τοῦ προφέρεσθαι τὰ τῶν ἄλλων καὶ διηγεῖσθαι μηδὲν ὁρίζοντες, μηδ' αὐτὸ τοῦτο* (Diog. L. IX, 74). Keiner Erkenntnisart ist zu trauen, kein Urteil ist sicherer (*οὐ μᾶλλον*) als das andere; jedem *λόγος* steht ein anderer *λόγος* gegenüber (*ἰσοσθένεια τῶν λόγων*), und das führt zur Urteilsenthaltung (*ἐποχή, ἀῤῥεψία*), zur *ἀταραξία* (s. d.) und *ἀπαθία* (s. d.) (Sext. Empir. Pyrrh. hypot. I, 188 squ.; I, 25 squ.; Diog. L. IX, 61 squ., 74, 76, 107). ARKESILAUS lehrt, daß weder die Sinne noch das Denken Erkenntnis verschaffen und daß es kein Kriterium der Wahrheit gebe (vgl. Cic., De orat. II, 18, 67; Acad. post. I, 12, 45; vgl. Sext. Empir. Pyrrh. hypot. I, 234; die Skepsis als Vorbereitung zur Ideenlehre). Eine feste *συγκατάθεσις* (s. d.) gibt es nicht, nur Wahrscheinlichkeit (*εὔλογον*) ist erreichbar (l. c. I, 233 squ.; Adv. Math. VII, 153 squ.). Eine Theorie der Wahrscheinlichkeit (s. d.) stellt KARNEADES auf. Zehn skeptische Tropen (s. d.) stellt AENESIDEMUS auf. SEXTUS EMPIRICUS stellt die skeptischen Argumente zusammen, besonders auch die gegen den Beweis (s. d.) und die Causalität (s. d.).



In der mittelalterlichen Philosophie gibt es sehr wenig Skepticismus. GREGOR VON NYSSA bemerkt: *ἐν ἀγνοίᾳ πάντων διάγομεν, πρῶτον ἑαυτοὺς ἀγνοοῦντες οἱ ἄνθρωποι, ἔπειτα δὲ καὶ τὰ ἄλλα πάντα* (Contr. Eunom. XII). Gegen den Skepticismus erklärt AUGUSTINUS: „*Omnis, qui se dubitantem intelligit, verum intelligit et de hac re, quam intelligit, certus est, Omnis igitur, qui utrum sit veritas, dubitat, in se ipso habet verum, unde non dubitet*“ (De ver. rel. 73). Daß etwas scheint, muß man zugeben (Contr. Acad. XIII, 24; vgl. De trin. X, 1 ff.). Berührung mit der Skepsis hat der Nominalismus (s. d.) eines WILHELM VON OCCAM, ALGAZEL. — Die Unhaltbarkeit der menschlichen Wissenschaft gegenüber der Festigkeit göttlicher Offenbarung betont AGRIPPA (De vanit. scient.).

Den methodischen Zweifel (s. d.) legt DESCARTES seiner Philosophie zugrunde. Den neueren Skepticismus vertritt zunächst MONTAIGNE, welcher erklärt: „*Que les choses ne logent pas chez nous en leur forme et en leur essence, et n'y facent leur entrée de leur force propre et autorité, nous le voyons assez*“ (Ess. II, 12). Die letzten Ursachen der Dinge können wir nicht erkennen (ib.). Skeptisch der Wissenschaft und ihrem Wert gegenüber verhält sich CHARRON. Die Wahrheit „*loge dedans le sein de Dieu, c'est là son gîte et sa retraite, l'homme ne fait et n'entend rien à droit, au pur et au vrai comme il faut, touroyant et tatonnant l'entour des apparences . . . nous sommes nais à quester la vérité: la posséder appartient à une plus haute et grande puissance*“ (De la sag. I, 14). Alle Erkenntnis ist ungewiß (ib.). Unser Urteil müssen wir daher aufschieben. Nach LE VAYER ist der Zweifel das am meisten Gewisse (Cinq dial., 1671). Die Schwäche der Vernunft im Erkennen betont BAYLE. Die Offenbarung allein ist zuverlässig. Doch hebt sich der absolute Skepticismus selbst auf (Dictionn. „*Acosta*“, „*Pyrrhon*“). Skeptiker sind GLANVILL (Scepsis scientifica; s. Causalität), HUET, AGRIPPA, HIRNHAIM, während u. a. DE CROUSAZ sich gegen den Skepticismus erklärt (Examen du Pyrrhonisme ancien et moderne, 1733). CHR. WOLF definiert: „*Sceptici sunt, qui metu erroris emittendi veritates universales insuper habent, seu nihil affirmant, seu negant in universali*“ (Psychol. rat. § 41). Einen „*milderen*“, „*akademischen*“ Skepticismus (in metaphysischer Hinsicht) lehrt HUME, der alles die Erfahrung Überfliegende als unwißbar zurückweist, die Erfahrung selbst aber nicht bezweifelt (skeptischer Empirismus) (Inquir. XII, 2, 3; Treat. IV, sct. 2; 7; s. Causalität, Substanz, Object, Erkenntnis).

Dogmatismus (s. d.) und Skepticismus überwindet der (metaphysisch-skeptisch gefärbte) Kriticismus (s. d.) KANTS u. a. Er versteht unter Skepticismus „*das ohne vorhergegangene Kritik gegen die reine Vernunft gefaßte allgemeine Mißtrauen, bloß um des Mißlingens ihrer Behauptungen willen*“. Dagegen ist der Kriticismus als Methode „*die Maxime eines allgemeinen Mißtrauens gegen alle synthetischen Sätze desselben, bevor nicht ein allgemeiner Grund ihrer Möglichkeit in den wesentlichen Bedingungen unserer Erkenntnisvermögen eingesehen worden*“ (Üb. eine Entdeck., 2. Abschn.).

Einen philosophischen Skepticismus im Sinne der Unterordnung der Vernunft unter die Religion vertritt LAMMENAIS (Oeuvres complètes, 1836). — Als Anfang des Philosophierens schätzt die Skepsis HERBART, welcher niedere und höhere Skepsis unterscheidet. „*Jeder tüchtige Anfänger in der Philosophie ist Skeptiker. Und umgekehrt: jeder Skeptiker, als solcher, ist Anfänger*“ (Lehrb. zur Einl.[5], S. 62 ff.; vgl. HARTENSTEIN, Probl. u. Grundlehr. d. allgem. Met.

S. 39 ff.). Nach R. SHUTE gibt es keine unveränderliche Wahrheit (Discourse on truth., 1877, p. 215 ff.). Das Denken ist nur ein Mittel zur Anpassung (l. c. p. 267 ff.). Ähnlich lehrt NIETZSCHE (s. Erkenntnis, Wahrheit). — Gegen den Skepticismus betont u. a. HAGEMANN: *„So sehr ist die Vernunft für die Erkenntnis der Wahrheit bestimmt, daß sie mit sich selbst in Widerspruch treten muß, wenn sie ihre Wahrheitsfähigkeit in Zweifel zieht"* (Log. u. Noet. S. 197). Und GUTBERLET: *„Von der Skepsis . . ., als dem reinen geistigen Nihilismus aus kann man zu nichts gelangen, denn man kann kein Wort sprechen, keinen Gedanken fassen, kein Urteil fällen, ohne Gewisses vorauszusetzen"* (Log. u. Erk. S. 157). H. CORNELIUS bemerkt: *„Der Zweifel an der Möglichkeit sicheren Erkennens läßt sich nicht allgemein festhalten, weil dieser Zweifel selbst mit einer positiven Erkenntnis gleichbedeutend ist."* *„In dem tatsächlichen Bestande exacter Wissenschaft findet das Denken ein weiteres Bollwerk gegen jene allgemeine Skepsis"* (Einl. in d. Philos. S. 160 f.). Nach R. GOLDSCHEID muß sich der Skepticismus selbst in Zweifel ziehen (Eth. d. Gesamtwill. I, 109). Aller Relativismus hat an der Vernunft seine Grenze, muß sich auch selbst relativistisch betrachten (l. c. S. 111). Nur zu *„productivem Skepticismus, zu relativem Relativismus"* bekennt sich Goldscheid (l. c. S. 117). — Nach HUSSERL ist der metaphysische Skepticismus kein eigentlicher Skepticismus (Log. Unt. I, 113). Logischer und noetischer Skepticismus sind zu unterscheiden (l. c. I, 112). Skeptische Theorien sind alle jene, *„deren Thesen entweder ausdrücklich besagen oder analytisch in sich schließen, daß die logischen oder noetischen Bedingungen für die Möglichkeit einer Theorie überhaupt falsch sind"* (l. c. S. 112). Vgl. E. DREHER, Zeitschr. f. Philos., 1884, Bd. 84; Philos. Abhandl. S. 123. Vgl. K. FR. STÄUDLIN, Gesch. u. Geist d. Skepticism. 1794/95; G. E. SCHULZE, Aenesidemus, 1792; H. KUNHARD, Skept. Fragmente, 1804; TAFEL, Gesch. u. Krit. d. Skeptic., 1834; R. RICHTER, Der Skeptic. in d. Philos., 1904; KREIBIG, Gesch. u. Krit. d. eth. Skepticism., 1896. Vgl. Erkenntnis, Relativismus, Subjectivismus, Sittlichkeit, Wahrheit, Zweifel, Gewißheit, Cogito, Skeptische Tropen.

Skeptische Tropen (*τρόποι*): Arten der Gründe für die skeptische Urteilsenthaltung (*ἐποχή*), für den skeptischen Zweifel an der Möglichkeit sicherer objectiver Erkenntnis (*τρόποι, δι' ὧν ἡ ἐποχὴ συνάγεσθαι δοκεῖ*, Sext. Empir. Pyrrh. hyp. I, 36). Zehn solcher Tropen stellt AENESIDEMUS auf: 1) Die Verschiedenheit der Lebewesen und ihrer Auffassung und Wertung (*πρῶτος ὁ παρὰ τὰς διαφορὰς τῶν ζῴων πρὸς ἡδονὴν καὶ ἀλγηδόνα καὶ βλάβην καὶ ὠφέλειαν*). 2) Die Verschiedenheit der Menschen (*δεύτερος ὁ παρὰ τὰς τῶν ἀνθρώπων φύσεις καὶ τὰς ἰδιοσυγκρισίας*). 3) Die Verschiedenheit im Bau der Sinneswerkzeuge (*τρίτος ὁ παρὰ τὰς τῶν αἰσθητικῶν πόρων διαφοράς*). 4) Die Verschiedenheit der Zustände des Menschen. 5) Die Verschiedenheit der Lagen und Entfernungen. 6) Das Vermischtsein des Wahrgenommenen mit anderem. 7) Die Verschiedenheit der Erscheinung durch die Art des Zusammens. 8) Die Relativität überhaupt (*πρός τι*). 9) Die Anzahl der Erlebnisse. 10) Die Verschiedenheit der Bildung, der Sitten, Gesetze, Mythen und Philosopheme (l. c. I, 36 squ.; Diog. L. IX, 79 squ.). Auf fünf Tropen beschränken sich (oder durch fünf Tropen ergänzen die früheren) AGRIPPA, SEXTUS EMPIRICUS u. a. (*οἵ τε νεώτεροι Σκεπτικοὶ παραδιδόασι τρόπους τῆς ἐποχῆς πέντε τούσδε· πρῶτον τὸν ἀπὸ τῆς διαφωνίας· δεύτερον τὸν εἰς ἄπειρον ἐκβάλλοντα· τρίτον τὸν ἀπὸ*

τοῦ πρός τι· τέταρτον τὸν ὑποθετικόν· πέμπτον τὸν διάλληλον, Sext. Empir. Pyrrh. hyp. I, 164 squ.; Diog. L. IX, 88 squ.: *οἱ δὲ περὶ Ἀγρίππαν τούτοις ἄλλους πέντε προσεισάγουσι*): 1) Die Gegensätzlichkeit der Behauptungen über dasselbe Object. 2) Der Regreß ins Unendliche bei jedem Beweise (s. d.). 3) Die Relativität. 4) Die Willkürlichkeit der Voraussetzungen. 5) Die Diallele (s. d.). Andere Skeptiker stellen zwei Tropen auf, nach welchen weder durch sich selbst noch durch anderes etwas sicher behauptet werden kann (Sext. Empir. Pyrrh. hyp. I, 178 squ.). Daß alle zehn Tropen auf die der Relativität hinauslaufen, bemerkt schon SEXTUS EMPIRICUS (l. c. I, 39; vgl. Aul. Gell. XI, 5, 7).

Sklavenmoral s. Sittlichkeit (NIETZSCHE).

Sklaverei s. Rechtsphilosophie.

Sociabilität: die Fähigkeit der Vergesellschaftung, die Tendenz zur Socialisierung.

Social (socius): auf die Gesellschaft bezüglich, der Gesellschaft angehörend, durch die Gesellschaft bedingt. Vgl. Sociologie.

Social tissue s. sociales Gewebe.

Socialauslese: das Wirken der Selection (s. d.) in der Gesellschaft. Vgl. Sociologie.

Sociale Affecte, Gefühle, Neigungen, Triebe s. Sociologie.

Sociale Differentiation s. Sociologie.

Sociale Dynamik, Statik s. Sociologie.

Sociale Ethik (Socialethik) bedeutet: 1) jede Ethik, welche das sociale Moment für die Entstehung und Beurteilung des Sittlichen (s. d.) berücksichtigt, welche die Sittlichkeit als sociale, collective Erscheinung, als Product des Gesamtgeistes (s. d.) betrachtet; 2) die Ethik der Gesellschaft, des Gesellschaftlichen, die Darstellung und Wertung der aus und in dem socialen Leben entspringenden ethischen Verhältnisse im Sinne der Idee social-humaner Vervollkommnung. Sie gehört zur Socialphilosophie (Sociologie, s. d.). Vgl. A. v. OETTINGEN, Moralstatist. 1874; IHERING, Zweck im Recht II, 158; R. GOLDSCHEID, Zur Eth. d. Gesamtwill. I, 1902.

Sociale Evolution s. Sociologie.

Socialer Utilitarismus s. Utilitarismus, Sittlichkeit.

Sociales Gewebe (*„social tissue“*) nennt LESLIE STEPHEN den Complex der constanteren socialen Verhältnisse.

Socialismus s. Sociologie.

Socialpädagogik s. Sociologie (NATORP).

Socialphilosophie s. Sociologie.

Socialpsychologie: Psychologie des socialen Lebens, der durch sociale Verhältnisse bedingten geistigen Zustände und Vorgänge. Vgl. LE BON (Psychol. des Foules 1895 u. a.), SCIPIO SIGHELE, G. TARDE (Les lois de l'imitation 1890) u. a. Vgl. Sociologie, Völkerpsychologie.

Socialwille: Gesamtwille (s. d.).

Socialwissenschaften (Gesellschafts-, Staatswissenschaften) sind alle

Wissenschaften, die in nächster Beziehung zum gesellschaftlichen, staatlichen Leben stehen (Nationalökonomie, Finanzwissenschaft u. s. w.).

Sociologie (Socialphilosophie, allgemeine Socialwissenschaft, Philosophie der Gesellschaft; der Ausdruck „*Sociologie*" von A. COMTE, „*Social philosophy*" von HOBBES; „*Socialisme*" von P. LEROUX) ist die Wissenschaft vom socialen Leben als solchem, die Lehre von dem Wesen, der Structur der Gesellschaft (Societät), von den ihrer Entstehung und Entwicklung zugrunde liegenden Triebkräften und Gesetzen, sowie von dem idealen Ziele der socialen Evolution (Sociale Statik, Dynamik, Ethik). Die praktische Sociologie ist die Anwendung der socialen und sociologischen Ergebnisse auf die Ausgestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse (Socialpolitik). Die Sociologie bearbeitet den ihr von der Völkerkunde, Geschichte und anderen Geisteswissenschaften, insbesondere den Socialwissenschaften (s. d.) überlieferten (und von ihr ergänzten Stoff) im Sinne psychologischer Interpretation, logisch-erkenntniskritischer Beurteilung und praktisch-ethischer Wertung. Die sociale Statik ist die Darstellung der eine Gesellschaft constituierenden Factoren, Elemente und Verknüpfungsform, die sociale Dynamik die Darstellung der Entwicklung der Gesellschaften, ihrer Ursachen und Ziele; sie kann mit der Geschichtsphilosophie (Philosophie der Geschichte; „*philosophie de l'histoire*" zuerst bei VOLTAIRE) identificiert werden. Sociale Causalität ist die die gesellschaftlichen Erscheinungen producierende und fortführende Wirksamkeit, die sich des näheren (in ihrer unmittelbaren Form) als psychische, als Willenscausalität (reactiv-triebhafter oder spontan-bewußter Art) darstellt. Sociale Teleologie ist die dem gesellschaftlichen Leben immanente Wirksamkeit von Zwecken, teils in triebhafter Weise als Bedürfnis, teils in willkürlicher (s. d.), planmäßiger, reflexiver Weise, als Ideen. Die socialen Gesetze sind besondere Formen der psychologischen Gesetze (s. Gegensatz, Contrast, Heterogonie, Resultanten, Wachstum der Energie), außerdem haben an der socialen Gesetzmäßigkeit teil biologische, klimatische Factoren (Milieu, s. d.), die Geschichte selbst. Aus diesen Factoren, die sich im einzelnen sehr complicieren, ergeben sich teilweise sociale Rhythmen, wenn auch nicht exacte sociale „*Gesetze*" besonderer Art. — Gesellschaft ist jede durch gemeinsame Interessen und Zwecke geeinte, äußerlich und innerlich verbundene Gesamtheit von Individuen. Je nach der Art der Verbindung sind zu unterscheiden: Natur- und Culturgesellschaft, Zwangs- und freie Gesellschaft, Geschlechtsgenossenschaft, staatlich organisierte Gemeinschaft u. s. w. Die sociale Evolution vollzieht sich in „*Differenzierungen*" (Princip der Arbeitsteilung) und „*Integrierungen*", in wechselnder Bindung und Lösung (Individualisierung), mit der Tendenz, allmählich in immer vollkommenerer Weise die Harmonie von Socialisierung und Individualisierung herzustellen; ferner geht der Fortschritt von triebhaftem zu planmäßigem, von rein functionellem zu bewußtem, selbsttätigen socialen Handeln; Trieb- und Willenskräfte, Gefühle, Vorstellungen, Ideen treten als sociale Kräfte auf, lenken (an sich und durch ihre Producte) die sociale historische Entwicklung.

Die Sociologie als eigene Disciplin datiert erst seit COMTE. Früher tritt sie als Geschichtsphilosophie und Rechtsphilosophie (s. d.) auf. Ethische, theologische, metaphysische, humane (sociale) Auffassungen der Geschichte succedieren einander. Jetzt finden sich an Hauptrichtungen der Sociologie: biologische, organische Auffassung der Gesellschaft (organisistische Schule),

psychologisch-geistige Auffassung (als Intellectualismus und Voluntarismus), wirtschaftliche Auffassung (socialer *„Materialismus“*), sociologische Rassen-Theorie, Vertrags-Theorie.

Die sociologischen Gedanken der antiken Philosophie sind unter *„Rechtsphilosophie“* dargestellt. Hier sei noch bemerkt, daß nach den Stoikern der Mensch ein *„animal sociale communi bono genitum“* (SENECA, De ira II, 3) ist. Sociologische Ausführungen im Sinne des Epikureismus bei LUCREZ (De rer. nat. V, 922 squ.).

Die Geschichtsphilosophie tritt zuerst in theologischer Form auf. Das Christentum faßt die Geschichte als religiöse Entwicklung des Menschengeschlechts auf, als Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden (PAULUS, JOHANNES, CLEMENS ALEXANDRINUS, JUSTINUS, IRENAEUS, welcher sechs Weltalter unterscheidet, Refer. IV, 38, 4, TERTULLIAN, der den Chiliasmus lehrt, CYPRIAN, HIERONYMUS, der von den *„vier Monarchien“* des Buches Daniel spricht, GREGOR VON NYSSA). AUGUSTINUS stellt den Gottesstaat über den irdischen Staat (De civ. Dei XIV, 28). Die Geschichte gliedert sich in drei Perioden: Zeit des gesetzlosen, gesetzlichen, gnadenvollen Lebens (l. c. XV). Der Gedanke der einstigen Einheit der Menschheit (Auferstehung) wird betont; die ewige Ruhe in Gott ist Endziel der Geschichte. Acht Weltalter unterscheidet SCOTUS ERIUGENA. Die christliche Universalmonarchie mit dem Papste an der Spitze verherrlicht THOMAS (De regim. princ.). Eine Gesellschaft (societas) ist *„adunatio hominum ad unum aliquid communiter agendum“* (De rel. 3c); *„est . . . homini naturale, quod in societate multorum vivat“* (De regim. princ. 1, 1). Eine auf Erfahrung fußende Geschichtsphilosophie, welche die sociale Entwicklung darstellt, gibt schon IBN CHALDUN, welcher Rasse, Klima, Milieu u. s. w. berücksichtigt und natürliche, psychische Ursachen heranzieht.

Die sociale Entwicklung betrachtet unter politischen Gesichtspunkten MACCHIAVELLI (s. Rechtsphilosophie). Einen *„Staatsroman“* schreibt CAMPANELLA (Civit. solis; s. unten). Begründer der Geschichtsphilosophie als selbständiger Wissenschaft ist G. VICO, der eine *„Metaphysik des Menschengeschlechts“* geben will. Interessen und Triebe führen zu den socialen Einrichtungen, und diese erwecken neue Bedürfnisse. Die Geschichte zeigt drei Perioden: Götter-, Heroen-, Menschen-Alter. Die Entwicklung der Völker weist eine innere Einheit auf (Princ. di una nova scienza).

F. BACON unterscheidet Jugend-, Mannes-, Greisenalter in der Geschichte; das Greisenalter ist das der Technik und des Handels (Sermon.). Über HOBBES, LOCKE u. a. s. Rechtsphilosophie. Aus dem Egoismus leitet die Gesellschaft BOLINGBROKE ab (Philos. Works IV, 9; vgl. III, 389 ff.). Nach FERGUSON ist der Mensch von Natur aus gesellig. Die Menschen vereinigen sich in kleiner Anzahl aus Zuneigung und Wahl; in größere Gruppen werden sie nur durch Notwendigkeit oder Macht der Oberen gebracht. *„Die Menschen richten die Form ihrer Gesellschaft nach der Zahl und den Neigungen ihrer Glieder, nach ihrer Lage und nach den Gegenständen ihrer Bestrebungen ein“* (Grds. d. Moralphilos. S. 17 f.; vgl. Essay on the history of civil society 1767; vgl. H. HOME, Untersuchungen üb. d. Gesch. der Menschen, 1774). Die sympathischen Gefühle betont in ihrer Bedeutung für die Gesellschaftsentstehung HUME, ferner AD. SMITH. Nach letzterem ist die Arbeit die Quelle des Wohlstandes der Nation. Die wirtschaftliche Tätigkeit soll frei, ungehemmt durch die Regierung sein. Der individuelle Wettbewerb fördert am besten das gemeinsame

Wohl; nur in Fällen der Ausartung, Ausbeutung soll die Regierung eingreifen (Wealth. of nat. I, 10 ff.; IV). Ähnlich die Physiokraten (s. d.). — Die Ursprünglichkeit socialer Gefühle lehren SHAFTESBURY, HUTCHESON, WOLLASTON, CLARKE u. a. — Über TH. MORUS s. unten.

Berücksichtigung des Milieu (s. d.) für die Geschichte bei J. BODIN (Method. ad facil. historiar. cognit. 1650). Besonders bei MONTESQUIEU (L'espr. des lois XIV, 1 ff.; XVIII, 1 ff.). Es gibt eine natürliche Gesetzmäßigkeit in der moralischen Welt (l. c. I, 1). Der *„Kampf aller"* beginnt erst in der Gesellschaft, geht ihr nicht voran (l. c. I, 3; vgl. Considérat. sur les causes de la grand. des Rom. 1743; vgl. Volksgeist). Das Milieu berücksichtigt auch TURGOT, der den geistigen Fortschritt betont (Oeuvr. II), VOLTAIRE (Essai sur les moeurs et l'esprit des nat. 1765), CONDORCET (Esquisse d'un tableau histor. des progrès de l'esprit humain, 1795). Die Schäden der Cultur betont ROUSSEAU (De l'inégal.). Er lehrt wie EPIKUR, HOBBES, SPINOZA die Vertragstheorie (s. Rechtsphilos.). — Eine theologische Geschichtsauffassung, mit Betonung der göttlichen Leitung des Menschengeschlechtes, hat BOSSUET (Discours sur l'histoire universelle, 1681). — Vgl. BAZIN, La philos. de l'histoire, 1764; DUROSOY, Philos. sociale, 1783.

Den Fortschrittsgedanken (in Verbindung mit der *„loi de continuité"*) betont LEIBNIZ; vgl. CHR. WOLF, Vern. Ged. von d. gesellsch. Leben d. Mensch. 172). Einen Trieb nach Veränderung, zur Erreichung des adäquaten Zustandes statuiert J. ISELIN (Üb. d. Gesch. d. Menschh. 1768). Tote und lebende Kräfte (*„forces mortes"*, *„forces vives"*) der Geschichte unterscheidet WEGELIN. Als eine Stufenfolge göttlicher Offenbarung und Erziehung des Menschengeschlechts betrachtet die Geschichte LESSING. Diese Erziehung gibt dem Menschen, *„was er aus sich selber haben könnte, nur geschwinder und leichter"*. Die erste Stufe ist das Kindesalter, die zweite das Knaben- und Jünglingsalter, die dritte das Mannesalter, entsprechend dem Alten, Neuen Testamente und der Religion des Geistes, der Liebe, des *„neuen, ewigen Evangeliums"* (Erzieh. d. Menschengeschl.). Als Grundlage der Geschichte betrachtet HERDER die Natur. Die Geschichte zeigt gesetzmäßige Entwicklung. Der Einfluß des Milieu wird betont. Der Fortschritt zielt auf die Herrschaft von Vernunft und Liebe, der Humanität (Ideen zu einer Philos. d. Gesch. d. Menschh. 1784 ff., I, 227, II, 204, 210, III, 321 ff.). Die Entwicklung in der Geschichte betont in anderer Weise KANT. Die menschlichen Anlagen kommen in ihr zur Ausbildung. Sociale und individuelle Neigungen streiten miteinander, bis die Zwangsgesellschaft zu einem innerlich verbundenen, moralischen Ganzen werden kann (Ideen zu ein. allgem. Gesch. 1784). Ein Völkerbund, ewiger Frieden ist Ziel der socialen Entwicklung (Zum ewig. Frieden, 1795). Es gilt die Vertragstheorie (s. Rechtsphilosophie). So auch nach KRUG (Handb. d. Philos. II, 184 ff.). Vgl. die geschichtlichen Abhandlungen SCHILLERS.

Auf Freiheit und Vernunft in den Lebensverhältnissen ist die Geschichte nach J. G. FICHTE angelegt. Die Vernunft wirkt erst als Instinct (Stand der *„Unschuld"*), dann als Zwang der Autorität, es tritt die Auflehnung, Befreiung auf, bis endlich alles durch die Vernunft organisiert wird (Grdz. d. gegenwärt. Zeitalt. 1806, WW. VII, 18 ff.). Gesellschaft ist *„die Beziehung der vernünftigen Wesen aufeinander"*. Der gesellschaftliche Trieb ist ein *„Grundtrieb"* des Menschen. *„Der Mensch ist bestimmt, in der Gesellschaft zu leben; er soll in der Gesellschaft leben; er ist kein ganzer vollendeter Mensch und wider-*

spricht sich selbst, wenn er isoliert lebt." Das Leben im Staate ist *„ein nur unter gewissen Bedingungen stattfindendes Mittel zur Gründung einer vollkommenen Gesellschaft*". *„Wechselwirkung durch Freiheit*" ist der positive Charakter der Gesellschaft, diese ist Selbstzweck. Durch Gesellschaft entsteht *„Vervollkommnung der Gattung*". *„Gemeinschaftliche Vervollkommnung, Vervollkommnung seiner selbst durch die frei benutzte Einwirkung anderer auf uns: und Vervollkommnung anderer durch Rückwirkung auf sie, als auf freie Wesen, ist unsere Bestimmung in der Gesellschaft*" (Üb. d. Bestimm. d. Gelehrt. 2. Vorles.). Im *„Geschlossenen Handelsstaat*" (1800) trägt Fichte eine Art Staatssocialismus vor, in welchem das Recht auf Arbeit und Existenz betont wird. SCHELLING lehrt eine metaphysische Geschichtsphilosophie, in welcher der Kampf zwischen Notwendigkeit und Freiheit betont wird. Geschichte ist *„weder das rein Verstandesmäßige, noch das rein Gesetzlose, sondern was mit dem Schein der Freiheit im einzelnen Notwendigkeit im ganzen verbindet*" (Vorles. üb. d. Meth. d. akad. Stud.[3], S. 153 f.; Syst. d. tr. Ideal. S. 417). Problem der Geschichte ist die Herstellung einer *„universellen, rechtlichen Verfassung*" (Syst. d. tr. Ideal. S. 420). Ohne Verfassung kein Recht, ohne Recht keine Freiheit, ohne Freiheit keine Ordnung und Cultur. Die Freiheit kann nur durch Notwendigkeit wirken (l. c. S. 431). Die Geschichte als Ganzes ist *„eine fortgehende allmählich sich enthüllende Offenbarung des Absoluten*". *„Der Mensch führt durch seine Geschichte einen fortgehenden Beweis von dem Dasein Gottes*" (l. c. S. 438). Diese Offenbarung hat drei Perioden: das Absolute als Schicksal, Naturgesetz, Vorsehung (l. c. S. 439 ff.). In der letzten Periode wird Gott sein (ib.). Schellingianer sind in manchem J. STUTZMANN (Philos. d. Univers. 1806), H. STEFFENS (Die gegenwärt. Zeit, 1817), J. GOERRES (Üb. d. Grundlage, Glieder. u. Zeitfolge der Weltgesch. 1830). Nach HEGEL ist Philosophie der Geschichte *„denkende Betrachtung*" der Geschichte (Philos. der Gesch.[2], WW. IX, 11). Einzige Voraussetzung ist hier der Gedanke, *„daß die Vernunft die Welt beherrscht*" (l. c. S. 12). Die Weltgeschichte ist *„der vernünftige, notwendige Gang des Weltgeistes gewesen*" (l. c. S. 13). Die Weltgeschichte ist *„der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit*" (l. c. S. 22), *„Gottes Werk selber*" (l. c. S. 446). Endzweck ist das Bewußtsein des Geistes von seiner Freiheit (l. c. S. 23), die Befreiung der geistigen Substanz (Encykl. § 549). Die Individuen handeln im Dienste einer höheren Notwendigkeit (l. c. § 551). Alles arbeitet auf Herstellung eines absoluten Rechts, einer wahrhaften Sittlichkeit hin (l. c. § 552). Es ist die *„List der Vernunft*", die Interessen und Leidenschaften der Individuen für sich arbeiten zu lassen (WW. IX, 24 ff., 29 ff). Die geistige Entwicklung ist ein Kampf des Geistes gegen sich selbst (l. c. S. 53 f.). Bei den Orientalen ist einer, bei den Griechen sind einige frei, bei den Germanen (Christentum) ist der Mensch als Mensch, sind alle Menschen frei (l. c. S. 21 ff.). Die Weltgeschichte ist (wie nach SCHILLER) das *„Weltgericht*" (Encykl. § 548). So auch K. ROSENKRANZ (vgl. Syst. d. Geschichtswiss. 1850, S. 555). Nach HILLEBRAND ist die Geschichtsphilosophie *„die speculative Nachweisung der endlichen Geistigkeit in ihrer absoluten Welt-Totalisierung oder die Aufweisung der Idee in ihrer weltdaseinlichen Continuität*" (Philos. d. Geist. II, 269). *„Die Weltgeschichte ist die wahre Selbstoffenbarung des Geistes*" (l. c. S. 270), des Göttlichen (ib.). Der Staat ist *„das Dasein der Freiheit im Gesetze*" (l. c. S. 135).

F. BAADER unterscheidet die natürliche Gesellschaft, in welcher die Liebe

Autorität ist (mit der Theokratie als Staat), die Civilgesellschaft, in welcher das Gesetz herrscht, und den Zustand der Macht (Vorles. üb. Societätsphilos. 1832, S. 8 ff.) — Nach FR. V. SCHLEGEL ist das Ziel der Geschichte die „*Wiederherstellung des verlorenen göttlichen Ebenbildes*“ (Philos. d. Gesch. I, S. III; II, 7). Eine Uroffenbarung hat den ersten Menschen erleuchtet. Die Philosophie der Geschichte ist die „*Lehre von der göttlichen Leitung des Menschengeschlechts*“ (l. c. I, 419). CHR. KRAUSE definiert die Philosophie der Geschichte als „*die nichtsinnliche Erkenntnis des Lebens und seiner Entfaltung, diese an sich selbst betrachtet, rein nach der Idee, zugleich aber auch im Vereine mit der sinnlichen, individuellen Kunde des Lebens, mit der reinen Geschichte*“. Die Geschichte zeigt eine Offenbarung Gottes in der Zeit. „*Lebensstufen*“ und „*Lebensalter*“ sind zu unterscheiden. Ziel der Geschichte ist das Gott-ähnlich-werden des Menschen (Allgem. Lebenslehre, 1843). Grund aller Gemeinschaft ist Gottes Liebe, welche die Harmonie alles Lebens in ihm will und schafft (Urb. d. Menschh.[3], S. 63). Gesellschaft ist das „*stetige, innige Zusammenleben freier, entgegengesetzter Wesen als wahrhaft ein Wesen, in Liebe und uneigennütziger Gerechtigkeit*“ (l. c. S. 64). Jede Gesellschaft ist die Darstellung eines höheren Lebens im Wechselleben mehrerer Wesen (l. c. S. 65). Alle Menschen sind ursprünglich, in der Idee, ein Wesen (l. c. S. 77). Ein Trieb zur Gemeinschaft besteht. Jede menschliche Gesellschaft ist Selbstzweck (l. c. S. 79). Die Menschheit (s. d.) ist ein organisches Ganzes, zum „*Menschheitsbund*“ muß sie sich vereinigen. Ein Organismus ist die Gesellschaft auch nach AHRENS, der von „*Cultur-Organismen*“ spricht (Naturr. I, 17, 273). Die Gottesidee ist „*die Grundlage, der innerste Kern und die zusammenhaltende Macht aller Cultur*“ (l. c. S. 19). Drei Weltalter sind zu unterscheiden (l. c. S. 19 ff.; vgl. Die organ. Staatslehre I, 1850). Auch E. V. LASAULX betrachtet die Menschheit als organisches Ganzes, mit einer Seele, einem Gesamtwillen (Neuer Vers. einer allein auf d. Wahrh. d. Tatsach. gegründ. Philos. d. Gesch. 1857). Als Grundidee der Geschichte betrachtet V. BUNSEN den Fortschritt des Glaubens an eine sittliche Weltordnung (Gott in d. Gesch.), J. H. FICHTE die ethische Erziehung der Menschheit (Die Seelenfortdauer u. d. Weltstell. d. Mensch. 1867), G. MEHRING die Entwicklung des Selbstbewußtseins (Geschichtsphilos. 1877), C. HERRMANN die Cultur (Philos. d. Gesch. 1870); die Geschichte ist nichts Organisches, sondern ein Kunstproduct, teleologisch bestimmt.

Die sociale Natur des Menschen lehrt DE BONALD, nach welchem Gott der Urheber der Gesellschaft ist. Nach V. COUSIN ist die Geschichte der Fortschritt des menschlichen Geistes, der Vernunft. Bezüglich der Gesellschaft bemerkt er: „*Partout où la société est, partout où elle fut, elle a pour fondement: 1° le besoin que nous avons de nos semblables et les instincts sociaux que l'homme porte en lui; 2° l'idée et le sentiment permanent et indestructible de la justice et du droit*“ (Du vrai p. 391). JOUFFROY sieht in den Ideen treibende Kräfte (Mél.). Über COMTE s. unten; vgl. MICHELET, Introduct. à l'histoire univers. 1831; Hist. de France 1833; La Bible d. l'human. 1865; QUINET (Betonung des Willens, der Religion in der Geschichte); BUCHEZ, Introduct. à la science de l'hist.[2], 1842; P. LEROUX u. a. Nach ROSMINI ist das Ziel der Geschichte die vollkommene Realisierung der Idee der Menschheit (Filos. del diritto I, 10 ff.). Instructiv und reflexiv bildet sich gesellschaftliches Leben. Vier historische Epochen gibt es: der Erhaltung und Sicherung, der Machtvermehrung, des Strebens nach nationalem Wohlstande, des Strebens nach Genüssen (Filos.

d. Polit. I, 221 ff.). Die Kirche hat eine hohe sociale Mission (l. c. I, 323 ff.). Nach GIOBERTI wirken in der Geschichte geistige, moralische Kräfte. ROMAGNOSI kennt vier Momente der Civilisation: Bedürfnis, Conflict, Gleichgewicht Continuität. — Nach SCHOPENHAUER ist die Geschichte *„nur die zufällige Form der Erscheinung der Idee“* (W. a. W. u. V. I. Bd., § 35). Die Geschichte ist ein schwerer Traum des Menschengeschlechts. Kein Plan besteht in ihr. *„Die wahre Philosophie der Geschichte besteht . . . in der Einsicht, daß man, bei allen diesen endlosen Veränderungen und ihrem Wirrwar, doch stets nur dasselbe, gleiche und unwandelbare Wesen vor sich hat“* (l. c. II. Bd., C. 38). Das Wesen des Lebens ist Not, Tod und als Köder die Wollust (Neue Paral. § 32). Pessimistisch lehrt auch J. BAHNSEN (Zur Philos. d. Gesch. 1872), in anderer Weise auch E. v. HARTMANN (s. Pessimismus). — Nach LOTZE ist die Geschichte das Product persönlicher Geister (Mikrok. III, 623), sie ist das Reich der Freiheit (l. c. S. 1 ff.; Bedeutung der Individualität: S. 67 ff.). In der Geschichte ist das Gesetz des Gegensatzes wirksam (l. c. S. 81 f.). Eine Philosophie der Geschichte ist nicht durchführbar (vgl. über Gesellschaft: II, 418 ff., 440 ff.). Nach HERMANN ist der Zweck der Geschichte *„der Begriff oder die Idee der Freiheit der Menschen in der an und für sich unendlichen Ausbildung eines Inhaltes“* (Philos. d. Gesch. 1870, S. 68, 455, 529, 544). Ähnlich lehren PREGER (Die Entfalt. d. Idee d. Mensch. durch d. Weltgesch. 1870, S. 25), MICHELET (Syst. d. Philos. 1879, III, 4, 6), ROCHOLL (Philos. d. Gesch. 1893, II, 39 f.). Die Geschichte ist *„der von seiner eigensten Bestimmung abgefallene und endlich zu sich selbst gekommene Mensch“* (l. c. S. 39). Der Zweckbegriff beherrscht die Geschichte (l. c. S. 42, wie DROYSEN u. a.). Der göttliche Mittler ist der Einheitspunkt der Geschichte (l. c. II, 599). Die Geschichte ist *„der entfaltete Mensch“* (l. c. S. 47). Gesetze gibt es in der Geschichte, soweit Natur in ihr ist (ib.; vgl. S. 51 ff.). Wellenbewegung findet hier statt (l. c. S. 55). Es entwickelt sich nur die naturhafte Unterlage (l. c. S. 65). Plan und Vernunft herrscht in der Geschichte. F. DAHN erklärt: *„Das ist das Wesen oder . . . der ‚Zweck‘ der Geschichte, die in dem Begriff des Menschen liegenden Potenzen, das Einheitlich-Menschliche in allen möglichen Formen zu realisieren“* (Rechtsphilos. Stud. S. 29). Die Geschichte ist Selbstzweck wie die Natur (l. c. S. 30). *„Jede Zeit schafft sich für ihren eigentümlichen Inhalt ihre eigentümliche Form“* (l. c. S. 31). Nach TRENDELENBURG ist die Gemeinschaft *„die Darstellung dessen, was in der Idee des Menschen liegt, aber aus dem vereinzelten Menschen nimmer herauskäme, in einem bleibenden, sich fortsetzenden und erneuernden Ganzen“* (Naturrecht S. 40). — Nach R. FLINT ist die Philosophie der Geschichte nichts als die rationale Interpretation der Geschichte. *„Every kind of history is philosophical which is true and thorough“* (Philos. of histor. I, 1874, p. 8). — Nach R. v. MOHL sind gesellschaftliche Lebenskreise *„die einzelnen, je aus einem bestimmten Interesse sich entwickelnden natürlichen Genossenschaften“* (Gesch. u. Lit. d. Staatswiss. I, 101). Die *„allgemeine Gesellschaftslehre“* ist *„Begründung des Begriffes der Gesellschaft, ihrer allgemeinen Gesetze, ihrer Bestandteile, ihrer Zwecke, endlich ihres Verhältnisses zu anderen menschlichen Lebenskreisen“* (l. c. S. 103).

Nach HERBART ist der Staat eine Fortsetzung der Erscheinungen im Organismus (Lehrb. zur Einl.[5], § 164). Die Gesellschaft ist beseelt, hat ein gemeinsames Wollen (ib., vgl. Prakt. Philos. I, C. 12). Es gibt eine Statik und Dynamik des Staates. *„Die in der Gesellschaft wirksamen Kräfte sind . . .*

psychologische Kräfte. Wir nehmen also an, daß unter zusammenlebenden Menschen dieselben Verhältnisse eintreten, die unter Vorstellungen in einem Bewußtsein stattfinden" (WW. VI, 33). Eine „*Schwelle*" (s. d.) des gesellschaftlichen Einflusses ist vorhanden (so auch Schäffle). Nahlowsky versteht unter einer Gesellschaft „*eine Mehrheit von Menschen, welche, in ihrem räumlichen Zusammen, insofern eine Collectiv-Persönlichkeit bilden, als sie durch gemeinsamen Kraftaufwand — mit mehr oder weniger klarem Bewußtsein — ein gemeinsames Ziel zu erreichen streben*" (Grdz. zur Lehre von d. Gesellsch. u. d. Staate S. 1 ff.). Der Staat ist „*der vollendetste gesellschaftliche Organismus, berechnet auf das Außenleben der Menschheit*" (l. c. S. 7). Er ist ein Organismus, Gesamtpersönlichkeit (l. c. S. 18 ff.). Nach G. Schilling besteht das Wirksame in der Gesellschaft „*aus den geistigen Kräften der Individuen, die der Gesellschaft angehören*". „*Sind nun viele Personen auf einem Boden zusammen und communicieren sie untereinander vermittelst der Sinnenwelt und vor allem durch die Sprache, so verhalten sich ihre aufeinander einwirkenden geistigen Kräfte, wie die Vorstellungen einer Seele, in der Art, daß man die einzelnen Personen in der Gesellschaft wie die einzelnen Vorstellungen einer Seele ansehen muß*" (Lehrb. d. Psychol. S. 213). Die Völkerpsychologen Steinthal und Lazarus bilden die Lehre vom „*Volksgeist*" (s. d.) aus. Dieser ist das gemeinsame Erzeugnis der Gesellschaft. Die Völkerpsychologie (s. d.) ist auch die „*Physiologie des geschichtlichen Lebens*" (Zeitschr. f. Völk., 1860).

Biologisch-organisistisch ist die sociologische Lehre von A. Comte. In der „*Hierarchie*" der Wissenschaften (s. d.) bildet die „*Sociologie*" oder „*physique sociale*" den Schlußstein, sie fußt unmittelbar auf der Biologie (Cours IV, 342). Die Methode der Sociologie muß die „*positive*" (s. d.) sein (Cours IV, 210 ff.). Beobachtung muß ihr erstes sein, dann Analyse, Vergleichung und Induction (l. c. p. 214 ff., 296 ff.). Die socialen Erscheinungen müssen betrachtet werden als „*inévitablement assujetis à de véritables lois naturelles*" (l. c. p. 230). Zu untersuchen sind „*l'état statique*" und „*l'état dynamique*" (l. c. p. 230 ff.), die Ordnung und die Entwicklung einer Gesellschaft. „*Car il est évident que l'étude statique de l'organisme social doit coïncider, au fond, avec la théorie positive de l'ordre, qui ne peut, en effet, consister essentiellement qu'en une juste harmonie permanente entre les diverses conditions d'existence des sociétés humaines: on voit, de même, encore plus sensiblement, que l'etude dynamique de la vie collective de l'humanité constitue nécessairement la théorie positive du progrès social, qui, en écartant toute vaine pensée de perfectibilité absolue et illimitée, doit naturellement se réduire à la simple notion de ce développement fondamental*" (l. c. p. 232). Eine Art „*d'anatomie sociale*" constituiert die „*sociologie statique*"; sie studiert die „*actions et réactions mutuelles qu'exercent continuellement les unes sur les autres toutes les diverses parties quelquonques du système social*" (l. c. p. 235; vgl. p. 383 ff.). Die Bedeutung des Milieu ist zu berücksichtigen. Die Gesellschaft ist eine Art Organismus, ein „*organisme collectif*". Hauptfactor der geschichtlichen Entwicklung ist der (mit Gefühlen und Strebungen verbundene) Intellect (l. c. p. 442 ff.). Die sociale Dynamik stützt sich auf die „*succession constante et indispensable des trois états généraux primitivement théologique, transitoirement métaphysique, et finalement positif, par lesquels passe toujours notre intelligence*" (l. c. p. 463 ff.). Ihnen entsprechen die Stadien des Übergewichts der Priester und Krieger, dann der Philosophen und Juristen, endlich der Gelehrten und Industriellen (l. c. p. 504 ff.; V—VI; ähnlich schon Saint-Simon,

von dem Comte beeinflußt ist). Die sociale Evolution tendiert zur höchsten Ausbildung des Intellectes und der Humanität. *„Nous avons reconnu, que le sens général de l'évolution humaine consiste surtout à diminuer de plus en plus l'inévitable prépondérance, nécessairement toujours fondamentale, mais d'abord excessive, de la vie affective sur la vie intellectuelle, ou suivant la formule anatomique, de la région postérieure du cerveau sur la région frontale“* (l. c. V, 45; vgl. Syst. de polit. posit. 1851 ff.; Catéch. posit.). Noch mehr betont Buckle den intellectuellen Factor der historischen Evolution, während es nach ihm einen primären, selbständigen moralischen Fortschritt nicht gibt. Die Geschichte der Gesellschaften ist vom Naturmilieu stark abhängig (Gesch. d. Civilisat. in Engl. I, 19 ff., 37 ff.). So auch nach Ad. Bastian (Der Mensch in d. Gesch. 1860). Nach B. Kidd besteht der Fortschritt hauptsächlich im Sittlichen und Religiösen (Social. Evolut., 1895). Bastiat bemerkt: *„Besoins, efforts, satisfactions, voilà le fond général de toutes les sciences qui ont l'homme pour objet“* (Oeuvres VI. 1854, ch. 2).

Nach Analogie eines biologischen Organismus betrachtet die Gesellschaft H. Spencer (vgl. schon Plato, Aristoteles, Stoiker, Bacon, Hobbes, Krause, de Bonald, Saint-Simon, Comte u. a.). Die Gesellschaft selbst ist ein *„Überorganisches“*, welches viele Ähnlichkeiten (auch Unterschiede) mit einem Organismus aufweist; ein Sensorium, Selbstbewußtsein hat sie aber nicht, die sociale Verbindung ist ferner nicht physischer Art, sondern beruht auf Sprache und Schrift, endlich dient die Gesellschaft der Wohlfahrt der Individuen, diese gehen nicht im Ganzen auf, die Gesellschaft entspringt der Nützlichkeit (Princ. d. Eth. § 50; Psychol. II, § 503 ff.). Aber die allgemeinen organischen Entwicklungsgesetze sind auch in der Gesellschaft herrschend: Wachstum und Differenzierung der Structur und Functionen, Arbeitsteilung, wechselseitige Abhängigkeit der Teile des socialen Organismus voneinander, einheitliche Beeinflussung durch äußere und innere Verhältnisse. Es gibt sociale Organe und Gewebe, ein sociales Ektoderm, Ento-, Mesoderm (Ernährungs-, Verteilungs-, Regulierungssystem) u. s. w. Dem Ektoderm entspricht die Klasse der Krieger und Richter, dem Mesoderm die commercielle, dem Entoderm die landwirtschaftlich-industrielle Klasse, dem Nervensystem die regierende Klasse. Außer von der Biologie macht die Sociologie Spencers höchst reichliche Anwendung von der Ethnologie (The Study of Sociol. 1873, deutsch 1885; Princ. of Sociol. 1885—96; Descriptive Sociol.). Der sociale Fortschritt geht vom kriegerischen zum industriellen Zustand der Gesellschaft. Diese ist für die Individuen da, daher kein Bevormundungssystem (The Man versus the State, 1884; Individualisten sind auch W. v. Humboldt, Grenz. d. Wirks. d. Staat. S. 53; J. St. Mill, On liberty, 1859). Nach Paul Lilienfeld ist die Gesellschaft ein realer, eigenartiger Organismus, dessen Zellen die Individuen sind. Es gibt ein sociales Nervensystem, eine sociale Zwischenzellensubstanz u. s. w. Auch Hemmungs- und Rückbildungserscheinungen treten im socialen Organismus auf. Das biogenetische (s. d.) Grundgesetz ist hier gültig. Der Fortschritt geht dahin, den physischen Factor der Entwicklung gegenüber geistigen Bestrebungen in den Hintergrund treten zu lassen (Gedank. üb. d. Socialwiss. d. Zuk. 1873 ff.). Als einen psychischen Organismus, der aus Personen und Gütern besteht, faßt die Gesellschaft A. Schäffle auf, welcher den Versuch einer *„socialen Psychophysik“* macht und die Descendenztheorie (s. d.), die Lehren vom Daseinskampf, von der Auslese, Anpassung u. s. w., social verwertet. Die Sociologie

zerfällt in allgemeine und specielle Sociologie; erstere ist Philosophie der besonderen Socialwissenschaften. In beiden Teilen wird die Morphologie, Physiologie, Psychologie, Entwicklung der Gesellschaft und des Staates untersucht. Letzterer ist eine Gesamtpersönlichkeit (s. Volksgeist) (Bau u. Leb. d. social. Körp. 2. A., 1896). In praktischer Hinsicht ist Schäffle Staatssocialist. „*Organisisten*" biologisch-psychologischer Art sind NOVICOW (Conscience et volonté sociales, 1897), R. WORMS (Organisme et société), nach welchem die Gesellschaft ein Selbstbewußtsein besitzt, J. IZOULET (La cité moderne, 1895), E. LITTRÉ, P. LACOMBE, R. DE LA GRASSERIE (Mémoire sur les rapports entre la psychol. et la sociol. 1898), E. DE GREEF (Introduct. à la sociol. 1886/96; Les lois sociol. 1893), E. DE ROBERTY (La sociol. 1880), ESPINAS, der eine gute Classification der Tiergesellschaften gibt (Les sociét. anim.[2], 1878). Die Gesellschaft hat ein eigenes Bewußtsein. „*Une société est une conscience vivante ou un organisme d'idées*" (l. c. p. 540). „*L'idée d'une société est celle d'un concours permanent que se prêtent pour une même action des individus vivants, séparées*" (l. c. p. 157). Nach RENOUVIER ist jeder Organismus eine Gesellschaft (Nouv. Monadol. p. 326). Die Gesellschaft ist erst ein Organismus, später (beim Menschen) nicht mehr. Die Individuen können „*contrarier l'intérêt social*" (l. c. p. 327). Das ist auch die Ansicht von A. FOUILLÉE. Es gibt kein sociales Selbstbewußtsein, keinen „*Volksgeist*", wenn auch die Gesellschaft dem Organismus analog, ja selbst lebendig ist (Scienc. soc. p. 25 ff., 78 ff., 92, 240 ff.). Die Gesellschaft ist ein „*organisme contractuel*", „*organisme volontaire*" (l. c. p. 111 ff.), „*un organisme qui se réalise en concevant et en se voulant lui-même*" (l. c. p. 115). „*Toute société est . . . un concours qui commence mécaniquement par l'égoisme et la sympathie, et qui s'achève moralement par le consentement des volontés*" (l. c. p. 123 f.). „*La conservation de tous et le progrès de tout, tel est . . . l'objet du pacte social et par conséquent le but de l'Etat*" (l. c. p. 32). Der Vertrag ist die „*idée directrice de la société moderne*" (l. c. p. 55). „*La pluralité des centres de conscience réfléchit et claire contredit la fusion de ces consciences en une seule et maintient leur séparation mutuelle*" (l. c. p. 244 f.). Object der Sociologie sind „*les conditions et les lois des phénomènes sociaux, la structure et les fonctions du corps social*" (l. c. p. 383 ff.). Das Universum kann als „*une vaste société d'êtres*" betrachtet werden (l. c. p. 417). In aller Entwicklung der Gesellschaft wirken „*idée-forces*", Kraftideen. Es gibt (wie nach TARDE, s. unten) eine „*logique sociale*" (l. c. p. 144). „*La logique . . . est l'expression des lois de l'action réciproque au sein de toute société, c'est-à-dire du déterminisme social*" (l. c. p. 143). Psychologisch und teilweise organisistisch lehren J. S. MACKENZIE (An Introd. to Social Philosophy[2], 1895), F. H. GIDDINGS, der die Gesellschaft als geistige Organisation auffaßt (Princ. of Sociol. 1896, p. 420) und in dem Willen die sociale Kraft erblickt (l. c. p. 20 ff.). Den Unterschied der höheren, durch apperceptive Geistestätigkeit, Vernunft, Wille charakterisierten von der bloß triebhaft bewegten Gesellschaft betont auch P. BARTH, der in der Gesellschaft eine geistige Organisation erblickt. „*Ein tierischer Organismus behält seine Constitution, ein socialer kann sie ändern*" (Philos. d. Gesch. S. 111). Das sociale Leben ist „*wesentlich Willensleben, und der Wille verbindet sich mit seinesgleichen, um besser den Kampf ums Dasein zu führen*" (l. c. S. 224). „*Die Gesellschaft wird schon verhältnismäßig früh im Laufe der historischen Entwicklung dem Einflusse des bewußten, nicht mehr ‚natürlichen', associativen, sondern apperceptiven, wissenschaftlichen Denkens unterworfen*" (l. c. S. 108 ff.).

Es gibt nur eine Wissenschaft der Schicksale der menschlichen Gattung, die Geschichtsphilosophie; diese ist Sociologie als *„Versuch der Wissenschaft der Veränderungen, die die Gesellschaften in der Art ihrer Zusammensetzungen erleiden“* (l. c. S. 4 ff.; so auch J. VANNI, Prime linee di un programma critico di sociologia, 1888; vgl. dagegen WUNDT. Log. II 2, 438, 441). Als einen beseelten Organismus betrachtet die Gesellschaft BOSTRÖM. Organisist ist L. F. Ward (Dynamic Sociol. 1894; Outlines of Sociol. 1898). Die reine Sociologie beschäftigt sich mit dem Ursprung, Wesen, der Evolution der Gesellschaft (Pure Sociol. 1903, p. VII). Die *„applied sociology“* sucht die Mittel und Methoden *„for the artificial improvement of social conditions“* (ib. p. 4) Die *„social physiology“* ist das Studium der *„social activities“* (l. c. p. 16). Das Interesse constituiert die *„social forces“* (l. c. p. 21). Als sociale (primäre) Ursachen treten zunächst *„feeling conative“*, dann *„intellect telic“* auf (l. c. p. 96). Sie stellen den *„dynamic“* und *„directive agent“* dar (l. c. p. 99). *„The social forces are . . . psychical, and hence sociology must have a psychologic basis“* (l. c. p. 101), die Biologie nur indirect (ib.). Die *„social statics“* hat es zu tun *„with the creation of an equilibrium among the forces of human society“*, die *„social dynamics“* *„with some manner of disturbance in the social equilibrium“* (l. c. p. 221 ff.). Die *„social mechanics“* ist eine Art der allgemeinen Mechanik (l. c. p. 167 ff.). In der Sociologie gilt auch die *„law of minimum effort“*, das *„Princip der kleinsten Action“* (s. d.) (l. c. p. 161 ff., *„law of maximum utility“*; vgl. O. THON, Amer. Journ. of Sociol. II, 1897, p. 735 f.; TARDE, Log. soc., 1895, p. 182, auf die Sprache angewandt; A. DE CANDOLLE, Hist. des scienc. et des savants[2], 1885, p. 368, 454, 543; RATZENHOFER, *„Gesetz der Arbeitsscheu“*, Sociol. Erk. S. 142). Die socialen Kräfte gliedern sich in: 1) Physical forces: Ontogenetic, phylogenetic; 2) Spiritual forces: Sociogenetic forces (Moral, Esthetic, Intellectual) (l. c. p. 281; Vgl. Dynam. Sociol. I, 472; Amer. Journ. of Sociol. II, 1896, p. 88; Outlin. of Sociol. ch. 7, p. 148; vgl. Amer. Journ. of Sociol. VII, 1902, p. 475 ff., 629 ff., 749 ff.). Psychologisch ist die Sociologie nach WUNDT (s. Völkerpsychologie, Gesamtgeist). Mit Ablehnung aller falschen Analogien soll doch die geistige Gesamtheit als Organismus, Organisation bezeichnet werden. Im *„collectiven Organismus“* ist nur wegen der physischen Isolierung und der selbstbewußten Function der dem Ganzen untergeordneten Einheiten deren Selbständigkeit eine freie, und sie ist activ (Syst. d. Philos.[2], S. 616 ff.; Log. II[2], 2, 497 f.). Die collectiven sind zugleich individuelle Zwecke (Syst. d. Philos.[2], S. 620 f.). Die wichtigeren Formen der Gemeinschaft beruhen *„ursprünglich auf einer Übereinstimmung der Vorstellungen, Gefühle und Willensrichtungen, die ihnen eine allen Einzelbestrebungen vorangehende Bedeutung verleiht“* (l. c. S. 621 f.; Eth.[2], S. 449, 453, 458). Die Gemeinschaft als selbstbewußte Willenseinheit wird zu einer Gesamtpersönlichkeit, nur daß bei ihr Selbstbewußtsein und Wille auf zahlreiche individuelle Persönlichkeiten verteilt sind. Die Entwicklung von Normen, die der Gesamtwille selbst seinem Handeln auferlegt, scheidet *„die Culturgemeinschaft von der ihr vorausgehenden, ohne bestimmte Satzungen vermöge der natürlichen Einheit der einzelnen bestehenden Naturgemeinschaft“* (Syst. d. Philos.[2], S. 625 f.; Log. II[2], 2, 611 ff.). Allgemeine Gesetze der Willensentwicklung bekunden sich in den *„abwechselnden Evolutionen socialer Triebe zu willkürlichen Gesellschaftsacten und den an sie sich anschließenden Involutionen willkürlicher Handlungen einzelner zu socialen Trieben, die wiederum*

den Individuen sich mitteilen und in ihnen neue auf die Gemeinschaft wirkende Impulse anregen können" (Log. II[2] 2, 599). Die (höhere) Gesellschaft ist „*die Summe aller der Vereine, Genossenschaften und Lebensverbände . . ., die auf der freien Vereinigung der einzelnen beruhen*". Ideales Ziel ist die „*Zusammenfassung aller Sonderkräfte zu einer höchsten organischen Einheit*", der sich die Culturgesellschaft der Menschheit nähern wird (Syst. d. Philos.[2], S. 629 ff.). Zweck aller Geschichtsforschung ist die „*Erkenntnis des inneren Zusammenhanges der gesamten geschichtlichen Entwicklung der Menschheit*". Die historischen Gesetze sind „*Anwendungen der allgemeinen psychologischen Principien auf die besonderen Bedingungen der geschichtlichen Entwicklung.*" Die Philosophie der Geschichte hat die Aufgabe, „*die geschichtliche Betrachtung zu dem Inhalt der übrigen Geisteswissenschaften, namentlich der Anthropologie, Völkerpsychologie und Sociologie, in Beziehungen zu setzen und auf Grund dieser Beziehungen zum Aufbau einer allgemeinen Weltanschauung zu verwerten*". In der Geschichte walten keine transcendenten Ideen (wie L. RANKE zu glauben scheint), sondern nur immanente geistige Kräfte. Die Bedeutung der geschichtlichen Tatsachen ist nach ihrem objectiven Wert zu bemessen, der ihnen als Lebensäußerungen der sie hervorbringenden Volksgeister zukommt (Eigen- und Menschheitswert) (Log. II[2] 2, 333, 351, 383 ff., 408 ff.; Syst. d. Philos.[2], S. 635 ff.; vgl. Eth.[2], S. 187 ff.). Nach PAULSEN ist die Gesellschaft ein Organismus höherer Ordnung (Syst. d. Eth. II[5]. 325). Der Staat ist „*die Organisation eines Volks zu einer souveränen Willens-, Macht- und Rechtseinheit*" (l. c. S. 512 ff.).

Die socialen Gefühle sind nach CH. DARWIN durch Selection erhalten und durch Vererbung im Individuum schon angelegt. Nach J. ST. MILL sind die socialen Gefühle natürlich wie die egoistischen, es besteht ein Gefühl der Einheit mit unseren Mitgeschöpfen (WW. 1869 ff., I, 157, 162). LEWES bemerkt: „*The Intellect and the Conscience are social functions; and their special manifestations are rigorously determined by Social Statics*" (Probl. I, 174; vgl. III. 71 ff.). Nach RIBOT ist das Herdenleben der Tiere „*fondée sur l'attrait du semblable pour le semblable*" (Psychol. d. sent. p. 276). „*Les tendances sociales dérivent de la sympathie*" (l. c. p. 277). Sie sind nützlich für die Erhaltung (ib.). Vier Grundformen der tierischen Gesellschaft bestehen (l. c. p. 271; vgl. ED. PERRIER, Les colonies animales). Die „*groupe familial*" und die „*groupe social*" „*sont issus chacun de tendances différentes, de besoins distincts*" (l. c. p. 284). Letzteres betont auch H. SCHURTZ. Nach ihm besteht zwischen dem Geselligkeitstrieb des Mannes und dem Familiensinn der Frau ein ursprünglicher Gegensatz. Das System der „*Altersklassen*" und „*Männerbünde*", das weit verbreitet war und ist, deutet „*auf ein Dasein gesellschaftlicher Verbände hin, die mit dem Geschlechts- und Familienleben nichts unmittelbar zu tun haben, es vielmehr durchkreuzen und mit der Zeit zu Umbildungen zwingen*" (Altersklass. u. Männerbünde 1902, S. 51 ff.; vgl. Urgesch. d. Cultur, 1900). Nur auf die Geschlechts- und Familientriebe führen das primäre sociale Gefühl FR. SCHULTZE, SUTHERLAND zurück, während O. AMMON im Gesellschaftsleben ein rein selectorische Einrichtung erblickt (Zeitschr. f. Socialwiss. IV, 101). „*Das Gesellschaftsleben ist in der Natur nicht Selbstzweck, sondern eine Nützlichkeitseinrichtung, die der betreffenden Art zum Schutz und zur Wohlfahrt im weitesten Sinne dient*" (Die Gesellschaftsordn. S. 178; vgl. S. 67; vgl. über sociale Auslese u. dgl. SCHÄFFLE, l. c.; TILLE, Von Darwin bis Nietzsche; HUXLEY, Sociol. Ess. S. 150, 261 u. ö.; B. HAYCRAFT, Nat. Auslese u. Rassenverbess., 1895; VADALA PAPALE

Darwinisme naturale e Darw. sociale, 1882; VACCARO, MORSELLI, FERRI; C. JENTSCH, Socialauslese, S. 224 u. ö.; STEINMETZ, Der Krieg als sociolog. Problem, 1899, u. a.). — Nach B. CARNERI haben die Tiere ein *„instinctartiges Gefühl der Zusammengehörigkeit“*, eine Art Corpsgeist (Sittl. u. Darwin. S. 226). HAGEMANN erklärt: *„Wir Menschen haben als unzulängliche Wesen eine natürliche gegenseitige Anweisung aufeinander und daher einen Trieb des Zusammenlebens miteinander“* (Psychol.[3], S. 155). Nach K. GROOS sind die socialen Triebe aus dem Annäherungs- und dem Mitteilungsbedürfnis entstanden (Spiele d. Mensch. S. 432). Die *„magische Gewalt der Massensuggestion“* ist bedeutsam (l. c. S. 448; vgl. S. 436 ff.). Die gleiche Ursprünglichkeit der socialen und egoistischen Gefühle lehrt UNOLD (Gr. d. Eth. S. 208), welcher ursprüngliche und erworbene Gemeinschaftsgefühle unterscheidet (l. c. S. 216 ff.).

Psychologisch bearbeiten die Sociologie in verschiedener Weise LAVROW, KAREJEW, dann G. LINDNER (Ideen zur Psychol. d. Gesellsch. 1891), S. N. PLATTEN, der die Gefühle der Lust und Unlust stark berücksichtigt (The Theory of Social Forces, 1896), G. TARDE, der in der von den *„inventeurs“* ausgehenden, auf deren Leistungen sich beziehenden Nachahmung, welche infolge einer Suggestion die Massen ergreift, die sociale Grundtatsache *(„phenomène social élémentaire“)* erblickt (Les lois de l'imitat., 1890; La logique sociale, 1894), ferner LE BON (Psychol. des foules, 1895), ST. v. CZOBEL (Die Entwickl. d. social. Verh., 1902), der Organisist ist, während der psychogenetisch-historisch untersuchende L. STEIN den Organisismus energisch bestreitet. Es gibt nur Wahrscheinlichkeit, nicht absolute Gesetze in der Sociologie (Wes. u. Ansch. d. Sociol., Arch. f. syst. Philos. IV). Es besteht ein *„Conatus der Geschichte“*, ein historisches, sociales immanentes Telos, eine historische *„Zielstrebigkeit“* (An d. Wende d. Jahrh. 1899, S. 17 ff.; Die sociale Frage im Lichte d. Philos. 1897). *„Gemeinschaft“* ist die primitive triebhafte Naturgesellschaft, *„Gesellschaft“* das auf Convention beruhende sociale Gebilde (Soc. Fr. S. 62 ff.). Vorher unterscheidet schon F. TÖNNIES Gemeinschaft und Gesellschaft. Erstere entspringt dem *„Wesenwillen“*, ist natürlich-organisch, beruht auf Verwandtschaft, Nachbarschaft, Freundschaft; letztere entspringt der Willkür, ist äußerlicher Art, eine bloß *„ideelle und mechanische Bildung“* (Gemeinsch. u. Gesellsch. 1887, S. 3, 9, 16 ff., 46, 99 ff.). Das sociale Zusammenleben ist primär (l. c. S. 29). *„Die Theorie der Gemeinschaft geht . . . von der vollkommenen Einheit menschlicher Willen als einem ursprünglichen oder natürlichen Zustande aus, welcher trotz der empirischen Trennung und durch dieselbe hindurch sich erhalte.“* *„Die allgemeine Wurzel dieser Verhältnisse ist der Zusammenhang des vegetativen Lebens durch die Geburt“* (l. c. S. 9). Gemeinschaft des Blutes, des Ortes, des Geistes ist zu unterscheiden (l. c. S. 16). *„Gemeinschaftliches Leben ist gegenseitiger Besitz und Genuß und ist Besitz und Genuß gemeinsamer Güter“* (l. c. S. 27). Nach IHERING ist die Gesellschaft *„die tatsächliche Organisation des Lebens für und durch andere“* (Zweck im Recht I, 95). Die *„sociale Mechanik“* ist die Lehre von den Hebeln der socialen Bewegung (l. c. S. 102 ff.). Die Societät ist *„der Mechanismus der Selbstregulierung der Gewalt nach Maßgabe des Rechts“* (l. c. S. 293), der Staat *„die Organisation des socialen Zwanges“* (l. c. S. 307 ff.). Die Gesellschaft ist die *„gliedliche Einheit“* der Individuen (l. c. II, 144). Das Treibende im socialen Leben ist der Zweck (s. d.). Nach RÜMELIN ist der sociale Trieb ein *„Trieb der Gruppierung“* (Red. u. Aufs. I, 94). Es gibt keinen *„Volksgeist“*, sondern alles geschieht durch

einzelne (l. c. II, 129). Keine Notwendigkeit waltet in der Geschichte, nirgends feste, gesetzliche Ordnung, sondern freies Geschehen (l. c. II, 130 ff.). Die socialen „*Gesetze*“ sind nur „*eine besondere Art der psychischen*“ (l. c. II, 118) sind im besonderen hypothetisch (l. c. S. I, 28 ff., II, 118 ff.). Der Fortschritt erfolgt in der Richtung zur Humanität hin (l. c. II, 140 f.; vgl. Zur Einl. in d. Sociol., Zeitschr. f. Philos. 115. Bd., 1899, S. 240 ff.). Nach SIGWART bilden den eigentlichen Kern der Geschichte die inneren geistigen Vorgänge des Menschen (Log. III², 607). Nur psychologische Gesetze bestehen hier, keine Notwendigkeit (l. c. S. 605 ff., 618). Die geschichtliche Forschung geht in erster Linie auf das Individuelle, Concrete (l. c. S. 607 ff.; so auch WINDELBAND u. a., s. Naturwissenschaft). Nach R. EUCKEN ist die Seele der geschichtlichen Bewegung der Kampf des neuen, geistigen Lebens mit der Welt der Gebundenheit (Kampf um ein. geist. Lebensinh. S. 36 ff.). Nur wenn Geschichte und Gesellschaft sich in den Dienst eines ihnen innerlich überlegenen Geisteslebens stellen, wirken sie zum Guten; sie sind nicht Selbstzweck (Wahrheitsgeh. in d. Relig. S. 89). Geistige Factoren der Geschichte (Bedürfnisse, Triebe, Ideen, s. d.) betonen K. LAMPRECHT (vgl. Die culturhistor. Methode, 1900; vgl. E. BERNHEIM, Lehrb. d. histor. Methode⁴, 1903; HINNEBERG, Die philos. Grundlagen d. Geschichtswiss., Histor. Zeitschr. N. F. 27, 1889; M. LEHMANN, Gesch. u. Naturwiss., Zeitschr. f. Culturgesch. I, 1893), O. FLÜGEL (Ideal. u. Material. in d. Geschichtswiss. 1898), TH. LINDNER Geschichtsphilos. 1901), K. BREYSIG, TH. ACHELIS (Sociol. 1899), V. ZENKER (Die Gesellsch. 1899/1903), auch AD. BASTIAN (vgl. Der Völkergedanke im Aufbau ein. Wissensch. vom Mensch. 1881), RATZENHOFER (Die sociol. Erk. 1898; Posit. Eth. 1901; Wes. u. Zweck d. Polit. 1893); vgl. C. JENTSCH (Geschichtsphilos. Gedank.), J. DUBOC (Die Lust als socialeth. Entwicklungsprincip 1900), TH. ZIEGLER (Die sociale Frage eine sittl. Frage⁴, 1894) u. a. Gegen den sociologischen Naturalismus erklärt sich RIEHL (Philos. Krit. II², 208 f.). Eine „*Psychophysik der Gesellschaft*“ wünscht MÜNSTERBERG, der aber betont, daß die Cultur als geistige Wirklichkeit weder biologisch noch psychologisch, sondern nur „*subjectivistisch-historisch*“ erfaßt werden kann (Grdz. d. Psychol. I, 479, 558 f.). Nach HELLPACH ist die Sociologie „*generelle Socialpsychologie*“, sie „*ergründet analytisch die socialpsychischen Elementarvorgänge*“*;* zugleich müssen anthropologische und volkswirtschaftliche Erkenntnisse verwendet werden (Grenzwiss. d. Psychol. S. 471). „*Die Arbeit der Sociologie ist es danach, socialpsychische Erscheinungen zu beschreiben und dann zu zerlegen; die der Geschichte, socialpsychische Veränderungen zu beschreiben und dann zu vergleichen.*“ Erstere will „*zu Elementen, d. h. zu nicht weiter vergleichbaren Bestandteilen, zu Unähnlichkeiten — die Geschichte aber will zu Ähnlichkeiten, zu Gesetzen gelangen*“ (l. c. S. 472). — Nach DILTHEY sind Geschichtsphilosophie und Sociologie keine Wissenschaften (so auch v. BELOW), sondern die Aufgabe der Geschichte besteht in der künstlerischen Darstellung des Zusammenhanges des Singulären (Einl. in d. Geisteswiss. I, 108 ff., 115 ff.). „*Die Erkenntnis des Ganzen der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit . . . verwirklicht sich successive in einem auf erkenntnistheoretischer Selbstbesinnung beruhenden Zusammenhang von Wahrheiten, in welchem auf die Theorie des Menschen die Einzeltheorien der gesellschaftlichen Wirklichkeit sich aufbauen*“ (l. c. S. 119). „*Ein solches Verfahren vermag freilich nicht den geschichtlichen Verlauf auf die* E i n h e i t e i n e r F o r m e l *oder eines* P r i n c i p s *zurückzuführen*“ (ib.). „*Die Gleichförmigkeiten, welche auf dem Gebiet der Ge-*

sellschaft festgestellt werden können, stehen nach Zahl, Bedeutung und Bestimmtheit der Fassung sehr zurück hinter den Gesetzen, welche auf der sicheren Grundlage der Beziehungen im Raum und der Eigenschaften der Bewegung über die Natur aufgestellt werden konnten" (l. c. S. 46). Nötig ist auf geistigem Gebiet die erkenntnistheoretische Grundlage, die „*Kritik der historischen Vernunft*" (l. c. S. 145 ff.). Ähnlich ist der Standpunkt G. SIMMELS (Probl. d. Geschichtsphilos. 1882; Üb. social. Differ. 1891; Philos. d. Geld. 1900). — Als selbständige Wissenschaft von den „*socialen Tatsachen*" faßt die Sociologie E. DURKHEIM auf, der die Arbeitsteilung und das Ökonomische stark berücksichtigt und eine inductive, empirische Methode einschlägt (Élém. de sociol. 1889 u. a.). Eine selbständige, nicht zur Philosophie gehörende Disciplin ist die Sociologie nach E. ADICKES (Zeitschr. f. Philos. 117. Bd., S. 44).

Ethnologisch und culturgeschichtlich comparativ sind besonders die sociologischen Arbeiten von H. MAINE (Ancient Law, 1861; Early History of Institutions, 1875), LUBBOCK (Prehistoric Times, 1865; Orig. of Civil. 1880), TYLOR (Anf. d. Cultur, 1873), MORGAN (Die Urgesellsch., 1891), MC LENNAN, O. CASPARI (Urgesch. d. Menschheit, 1873), BACHOFEN (Das Mutterrecht, 1862), LAVELEYE (Das Ureigent., 1879), LETOURNEAU (La Sociologie², 1892, u. Schriften über Recht, Moral u. s. w.), GOBINEAU (Rassenstandpunkt), V. DARGUN, E. GROSSE, CUNOV, HILDEBRAND, J. KOHLER, H. POST, MUCKE, A. BASTIAN, STARKE, WESTERMARCK, WILKEN, VIERKANDT, RATZEL, WAITZ, HELLWALD, LIPPERT, H. SCHURTZ, ACHELIS, STEINMETZ. Nach diesem ist die (theoretische) Sociologie „*die Theorie der socialen Erscheinungen in ihrem ganzen Umfange*". Ihr Gebiet umfaßt „*die Lehre von der Zusammensetzung, der Gestalt, den Functionen, der Entwicklung und den Krankheiten der menschlichen Gruppierungen*" (Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos., 26. Bd., 1902, S. 426 f.). „*Endziel aller Geschichte ist concrete Beschreibung, Endziel der Sociologie abstracte Erklärung*" (l. c. S. 428).

In mathematischer, statistischer Weise behandelt die Sociologie A. QUÉTELET. Die Gesellschaft wird wie die Natur von festen Gesetzen beherrscht, so daß das Individuum trotz seines Willens nur ein Atom im socialen Ganzen ist. Das „*Gesetz der großen Zahl*" läßt die Regelmäßigkeit und Gesetzmäßigkeit der socialen Erscheinungen erkennen. Die Statistik findet diese Gesetze. So trägt z. B. jede sociale Organisation den Keim von Verbrechen in sich, die in bestimmter Zahl und Ordnung notwendig aus ihr entspringen. Nicht mit dem einzelnen, sondern mit dem „*mittleren Menschen*" (homme moyen), mit dem Durchschnittsmenschen hat es die Sociologie zu tun (Physique sociale, 1834; Sur l'homme, 1835, u. a.). Nach physikalischen u. a. Analogien betrachtet das gesellschaftliche Leben H. CAREY (Die Grundleg. d. Socialwissenschaft, 1863). — Daß die Sociologie es nicht mit dem einzelnen, sondern mit „*Gruppen*" zu tun hat, betont L. GUMPLOVICZ. Aufgabe der Sociologie ist die Anwendung der allgemeinen Entwicklungsgesetze des Menschen auf die socialen Tatsachen. Die Sociologie ist „*die Lehre von den socialen Gruppen, ihrem gegenseitigen Verhalten und ihren dadurch bedingten Schicksalen*". Das Individuum ist ein sociales Atom, ein passives Glied der Gruppe, ein Product der „*Umwelt*". Die „*Gruppe*" ist das „*sociale Element*". Sociale Erscheinungen sind „*Verhältnisse, die durch das Zusammenwirken von Menschengruppen und Gemeinschaften zustande kommen*". Feste Regeln herrschen in den Gruppen. Die „*sociale Tätigkeit*" ist „*Selbsterhaltung der Gruppe, die Mehrung ihrer Macht, Begründung*

und Kräftigung ihrer Herrschaft oder doch ihrer socialen Stellung in Staat und Gesellschaft zum Zwecke hat". Eine stetige historische Entwicklung besteht nicht. Constanter Factor der Geschichte ist der „*Rassenkampf*". Das „*sociale Naturgesetz*" besagt: „*Jedes mächtigere ethnische oder sociale Element strebt danach, das in seinem Machtbereich befindliche oder dahin gelangende schwächere Element seinen Zwecken dienstbar zu machen.*" Kampf und Krieg, Unterjochung und Ausbeutung ist das ewige Motiv aller socialen Bewegung (Sociologischer Pessimismus bezüglich des Staates; vgl. Der Rassenkampf, 1883; Gr. d. Sociol., 1885; Sociolog. Essays, 1899). Ähnlich sind diese Lehren teilweise solchen von W. BAGEHOT (Der Urspr. d. Nationen, 1874) und NIETZSCHE, der auch sociologisch den „*Willen zur Macht*" (s. d.) betont und antisocialistisch, gegen die „*Gleichmacherei*", für den logisch-geistigen Aristokratismus („*Pathos der Distanz*") ist. Von Gumplovicz beeinflußt sind RATZENHOFER (s. oben), F. OPPENHEIMER (Großgrundeigent. u. soc. Frage, 1898), der einen Agrarcollectivismus fordert und den Einfluß politischer auf wirtschaftliche Verhältnisse betont. Letzteres auch E. DÜHRING.

Der Socialismus ist die Lehre, daß an Stelle des individuellen Eigentums an den Productionsmitteln die collectivistische, gemeinsame wirtschaftliche Production und Productionsverwertung treten solle. „*Socialismus nennen wir eine Gesamtheit von Bestrebungen, die das wirtschaftliche Leben in der Hauptsache zu einer gemeinsam geregelten Tätigkeit des gesellschaftlichen Körpers machen will*" (HAUSHOFER, Der mod. Socialism., 1896, S. 3; vgl. J. ST. MILL, Princ. of Polit. Econom. II, 1; ROSCHER, Politik, § 128; L. FELIX, Krit. d. Sociol. S. 15; V. CATHREIN, Der Socialism.[5], 1892, S. 3). Vom Communismus (s. d.) und der Socialdemokratie ist der „*Staatssocialismus*" zu unterscheiden, welcher die Verstaatlichung einer großen Menge von Privatbetrieben fordert. — Socialistische Ideen schon im Altertum (s. Communismus, Rechtsphilosophie). In der Neuzeit treten sie in der Form von „*Staatsromanen*" auf. So bei TH. MORUS (De optimo reip. statu, deque nova insula Utopia, 1515: Gliederung der Gesellschaft auf Grundlage der Familie, gemeinsame Arbeit, Arbeitspflicht, kein Privateigentum, kein Geld, Religionsfreiheit u. s. w.), CAMPANELLA (Civitas solis, 1620: keine Ehe, kein Privateigentum, Kinderzüchtung, Gütergemeinschaft, kein Handel, Oberpriester als Fürst u. s. w.), F. BACON (Nova Atlantis), J. HARRINGTON (Oceana, 1656), D. VAIRASSE (Histoire des Sevarambes), CABET Voyage en Icarie, 2. A., 1842) u. a. Vgl. R. v. MOHL, Staatswissensch. I, 171 ff. Socialistische Ideen oder Institutionen im Urchristentum, bei einigen Patristikern (s. d.), in christlichen Secten, bei den Jesuiten in Paraguay (18. Jhrh.). Ferner bei MORELLY (Code de la nat. 1753: kein Sondereigentum), MABLY (Princ. de morale; Princ. de la législat. 1776: Gleichheitsidee). Das Recht auf Arbeit fordern TURGOT, der Communist BABEUF. Socialistische Lehren bei CH. HALL, R. OWEN, ST. SIMON („*Physiologische*" Auffassung der Geschichte, Bedeutung der Arbeit, der arbeitenden Bevölkerung), BAZARD (Umgestaltung des Eigentumsrechts, gegen die freie Concurrenz), ENFANTIN, CH. FOURIER (Théor. des quatre mouvem. 1818; Traité de l'assoc. 1822: psychologische Interpretation der Geschichte, collectivistische Production in „*Phalangen*", Phalansterien), LOUIS BLANC (Organisation du travail, 1841: Staat als Arbeitgeber, als Producent, Arbeitspflicht), P. J. PROUDHON (Qu'est ce que la propriété? 1840; De la créat. de l'ordre dans l'human. 1843: Sondereigentum an Boden ist Diebstahl, Idee der Volksbank), CONSIDÉRANT (Destinée sociale,

1834/36), P. LEROUX (De l'humanité, 1840) u. a., ferner bei J. G. FICHTE (s. oben), WEITLING, FR. STROMEYER, K. MARLO (*„Föderalismus"*). Ferner FERD. LASSALLE (*„Ehernes Lohngesetz"*, Productivassociationen mit staatlichem Credit). Gegen das Privatcapital tritt R. MARX auf (Lehre vom *„Mehrwert"*, Ausbeutung der Arbeiter, u. s. w.). Er begründet die wirtschaftliche Theorie der Gesellschaft (*„ökonomischer Materialismus"*, *„materialistische Geschichtsphilosophie"*). Alles Geistige, *„Ideologische"*, ist bedingt durch wirtschaftliche als durch Naturverhältnisse. Naturprocesse beherrschen gesetzlich alles Geistige, Ideelle (natürliche, statt der logischen Dialektik Hegels). Hinter dem Bewußtsein wirken als treibende Kräfte wirtschaftliche Factoren, speciell der Wechsel der Productionsverhältnisse. Diese bilden die *„reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt, und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen. Die Productionsweise des materiellen Lebens bedingt den socialen, politischen und geistigen Lebensproceß überhaupt. Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt"*. In dialektischer Weise schlägt eine Productionsform durch den Widerspruch zwischen wirtschaftlichem und socialem Factor ins Gegenteil um, und so kommt es durch den Widerspruch zwischen dem individuellen Charakter des Capitalismus und dem Collectivismus der Arbeitsteilung notwendig zum Collectivismus. Die in der Geschichte herrschenden *„Klassenkämpfe"* enden mit der Expropriation der *„Expropriateure"* und mit der Socialisierung der Productionsmittel (Zur Krit. d. polit. Ökonomie 1859, 2. A. 1897; Das Capital 1867 ff.). Gemäßigter lehrt die wirtschaftliche Geschichtsphilosophie FR. ENGELS. Die *„letzten Ursachen"* der socialen Veränderungen sind wirtschaftlicher Art, aber die *„ideologischen"* Factoren reagieren aufeinander und auf die ökonomische Basis (Herrn Eugen Dührings Umwälz. d. Wissensch. 1878; Briefe, in: Der socialist. Akademiker, October 1895; Urspr. d. Famil. 1884; Entwickl. d. Social. 1883, 4. A. 1891). Noch maßvoller ED. BERNSTEIN: *„Die rein ökonomischen Ursachen schaffen zunächst nur die Anlage zur Aufnahme bestimmter Ideen, wie aber diese dann aufkommen und sich ausbreiten und welche Form sie annehmen, hängt von der Mitwirkung einer ganzen Reihe von Einflüssen ab"* (Die Voraussetzungen d. Social. 1889, S. 9). Vgl. die Schriften von KAUTSKY, PLECHANOW, MEHRING, L. WOLTMANN (Der histor. Material. 1900), LABRIOLA; E. BELFORT-BAX, K. SCHMIDT, J. STERN, A. LORIA, die Kritiken des Marxismus von P. WEISENGRÜN, O. LORENZ (Die material. Geschichtsauffass. 1897), TH. G. MASARYK (Die philos. u. sociol. Grundlag. d. Marxism. 1899), K. STAMMLER (Wirtsch. u. Recht), P. BARTH (Jahrb. f. Nationalök. 1896) u. a. — Gegen die materalistische Geschichtsphilosophie bemerkt P. BARTH: *„Es ist selbstverständlich, daß letztere (die ökon. Einrichtungen) wie alle Einrichtungen die Weltanschauung der unter ihnen lebenden Menschen gestalten* h e l f e n, *aber ebenso notwendig, daß sie nicht* a l l e i n *den Ideengehalt gestalten"* (Philos. d. Gesch. I, 325). Die Welt der Ideen *„dringt auch ein in die Ökonomie und verhindert, daß sie ein Tummelplatz des reinen Begehrens werde"* (l. c. S. 349, 353, 363; vgl. O. FLÜGEL, Ideal. u. Mat. S. 44, 144; SIMMEL, Probl. d. Geschichtsphilos. S. 2). K. BREYSIG bemerkt: *„Die wirtschaftlichen Verhältnisse werden durch Klassen- und Standesorganisation vielleicht ebenso häufig beeinflußt wie umgekehrt"* (Culturgesch. II, 764). TH. LINDNER erklärt: *„Obgleich materielle Verhältnisse zu den gewichtigen Ursachen geschichtlicher Veränderungen gehören, entscheiden sie nicht allein den*

Gang der Geschichte. Erst dadurch, daß sie Bedürfnisse materiellen und auch geistigen Inhaltes und durch sie auf deren Befriedigung gerichtete Ideen erwecken, wirken sie, und erst die Ideen werden maßgebend" (Geschichtsphilos. S. 118). Und MASARYK: „*Die ökonomische Erklärung verschleiert die Fülle und den Inhaltsreichtum der geschichtlichen Ereignisse und des socialen Lebens überhaupt*" (Die philos. u. sociolog. Grundlag. d. Marxism. S. 147 f.).

Einen ethischen Socialismus lehren K. VORLÄNDER (Kant u. d. Social. 1900), F. STAUDINGER (Eth. u. Polit. 1899), L. WOLTMANN (Der histor. Material. 1900; Syst. d. moral. Bewußts. 1898). Idealistisch, ethisch und religiös fundiert muß der Socialismus nach H. COHEN sein (Einl. mit krit. Nachtrag zu Fr. Alb. Langes Gesch. d. Mat.[5], 1896). P. NATORP vereinigt in der „*Socialpädagogik*" Pädagogik und praktische Sociologie, Ethik des einzelnen und der Gesamtheit. Ihr Problem sind „*die Wechselbeziehungen zwischen Erziehung und Gemeinschaft*" (Socialpäd. S. V). Jede menschliche Gemeinschaft ist eine Willensgemeinschaft (Socialpäd. S. 75). Das sociale Leben wird wie bei Stammler (s. unten) bestimmt. Materiale Bedingung socialer Tätigkeit ist „*die Möglichkeit, das Tun von Menschen, als bestimmbaren obgleich willensfähigen Wesen, auf Grund causaler Erkenntnis zu beherrschen und sie, als Mittel zu voraus feststehendem und zwar gemeinschaftlichem Zweck, mit technischem Vorteil zu vereinen*" (l. c. S. 138). Die sociale Regelung bedarf der praktischen Vernunft (l. c. S. 143; „*Monismus des socialen Lebens*", l. c. S. 145, wie Stammler). Drei Momente der socialen Tätigkeit gibt es: Arbeit, Willensregelung, vernünftige Kritik (l. c. S. 146), drei Klassen socialer Tätigkeit (l. c. S. 149 ff.). Das Recht ist ein Mittel für andere Zwecke. Endzweck der socialen Gemeinschaft ist ein Leben, in dem Vernunft herrscht (l. c. S. 158). Sociale Naturgesetze lassen sich zur Zeit nicht aufstellen (l. c. S. 162). Nach K. STAMMLER ist sociales Leben das „*durch äußerlich verbindende Normen geregelte Zusammenleben von Menschen*". Normen regieren das sociale Verhalten. „*Materie*" des socialen Lebens ist die (sociale) Wirtschaft, welche nur als ein rechtlich geregeltes Zusammenwirken besteht, „*Form*" das Recht (Wirtsch. u. Recht S. 83 ff.; Lehre vom richt. Recht S. 233 ff.). Die sociale Geschichte ist die Geschichte von Zwecken (Lehre vom richt. Recht, S. 610 ff.). Die sociale Geschichte ist als Fortschreiten der Menschheit zum Bessern, zum Richtigen aufzufassen (l. c. S. 617 ff.). Endziel ist die Gemeinschaft frei wollender Menschen, in welcher ein jeder die objectiv berechtigten Zwecke des andern zu den seinigen macht. — Vgl. die Zeitschriften: Zeitschr. f. Socialwiss.; Socialist. Monatshefte; Polit.-anthropol. Revue 1902; Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. u. Sociol.; Revue internat. de Sociol.; Année Sociologique; Le mouvem. Sociol.; The American Journal of Sociol.; Rivista italiana di Sociologia; ferner J. STUTZMANN, Philos. d. Gesch., 1808; F. A. CARUS, Ideen zur Gesch. d. Menschh., 1809; SCHLEIERMACHER, Philos. Sittenl. § 258 ff.; W. WACHSMUTH, Entwurf einer Theor. d. Gesch., 1820; K. GUTZKOW, Zur Philos. d. Gesch., 1836; R. MAYR, Die philos. Geschichtsauffass. d. Neuzeit, 1877; L. KNAPP, Syst. d. Rechtsphilos. S. 28; STEINTHAL, Einl. in d. Psychol. I, 349 ff.; L. STEIN, Syst. d. Staatswiss. I, 1852; CH. SECRÉTAN, Études sociales, 1889; RENOUVIER, La philos. analyt. de l'histoire, 1896/97 (Verneinung des Fortschrittes, Dualismus der Ideen); A. H. LLOYD, Philos. of History; L. BEÖTHY, Anf. d. gesellsch. Entwickl. (ung.), 1883; ferner: A. BORDIER, La vie des sociétés, 1887; L. WINARSKI, Essai de méchan. sociale, 1898; A. COSTE, Les principes d'une sociol. objective, 1899; die Schriften von

M. BERNÈS, G. RICHARD, FONSEGRIVE; BOSANQUET, The Relation of Sociol. to Philos., Mind VI, N. S. 1897, p. 1 ff.; SACHER, Mechan. d. Gesellsch. 1881; A. FISCHER, Die Entsteh. d. socialen Problems, 1897; HÖFFDING, Eth. S. 257 ff. u. a. Vgl. Rechtsphilosophie, Gesamtgeist, Völkerpsychologie, Statistik, Gesetz, Naturwissenschaft, Geisteswissenschaft.

Sokratiker: die von Sokrates' Lehren direct abhängigen Philosophen (Cyniker, Kyrenaiker, Megarer, Eretrier, PLATO).

Sokratische Methode s. Katechetisch, Ironie.

Solipsismus (solus ipse, das Selbst allein) oder theoretischer Egoismus ist die Ansicht, das das eigene Ich allein das Seiende ist, daß alles Sein im eigenen Ich, im eigenen Bewußtsein beschlossen ist (extrem-subjectivistischer Idealismus). Alles ist nur Inhalt des eigenen Ich, und das Ich ist alles, es gibt keine Objectenwelt außer dem Ich, auch keine selbständigen, transcendenten Iche.

Im indischen Oupnekhat wird eine Art Solipsismus ausgesprochen: „*Hae omnes creaturae in totum ego sum et praeter me ens aliud non est et omnia ego creata feci*“ (bei Schopenh., Parerg. II, § 13). — DESCARTES meint, nur problematisch-methodisch, die Außenwelt könne ein bloßer Traum sein (Princ. philos. I, 4; Medit. I). MALEBRANCHE bemerkt: „*Les sensations . . . pourraient subsister sans qu'il y eut aucun objet hors de nous*“ (Rech. I, 1). Problematisch spricht dies gleichfalls FÉNELON aus: „*Non seulement tous ces corps qu'il me semble apercevoir, mais encore tous les esprits, qui me paraissent en société avec moi . . . tous ces êtres, dis-je, peuvent avoir rien de réel et n'être qu'une pure illusion qui se passe toute entière au dedans de moi seul: peut-être suis-je moi seule toute la nature*“ (De l'ex. de Dieu p. 119 f.; vgl. Die Memoiren von Trévoux 1713, p. 992). — Solche Denkweise wird im 18. Jahrhundert „*Egoismus*“ genannt. So von CHR. WOLF: „*Ein Egoist ist zugleich ein Idealist und räumet demnach der Welt keinen weitern Raum ein als in seinen Gedanken*“ (Vern. Ged., Vorr.). „*Idealistarum quaedam species sunt, qui nonnisi sui, quatenus nempe animalia sunt, existentiam realem admittunt, adeoque entia cetera, de quibus cogitant, nonnisi pro ideis suis habent*“ (Psychol. rat. § 38). So auch BAUMGARTEN (Met. § 392). MENDELSSOHN bemerkt: „*Der Egoist, wenn es je einen gegeben, leugnet das Dasein aller Substanzen außer sich*“ (Morgenst. I, 9). Ähnlich auch TETENS (Philos. Vers. I, 377: vgl. PLATNER, Philos. Aphor. I, § 860). Eine Reihe von Argumenten gegen den „*Egoismus*“ bringt AD. WEISHAUPT vor (Üb. Mat. u. Ideal. S. 96 ff.). KANT versteht unter „*Solipsismus*“ den praktischen Egoismus, die „*Selbstsucht*“ (Krit. d. prakt. Vern. S. 89). „*Der logische Egoist hält es für unnötig, sein Urteil auch am Verstande anderer zu prüfen, gleich als ob er dieses Probiersteins (criterium veritatis externum) gar nicht bedürfe*“ (Anthropol. I, § 2; vgl. FRIES, Syst. d. Log. S. 478).

Nach SCHOPENHAUER kann der Solipsismus, der alle Erscheinungen außer dem eigenen Individuum für Phantome hält, als ernstliche Überzeugung „*allein im Tollhause*“ gefunden werden (W. a. W. u. V. I. Bd., § 19). — Nach SCHUBERT-SOLDERN ist der Solipsismus theoretisch unwiderlegbar, indem jedes fremde Ich nur mein eigener Bewußtseinsinhalt, ein von mir Erschlossenes ist (Gr. ein. Erk. S. 83 ff.). Auch M. KEIBEL meint, der Solipsismus sei eine „*unvermeidliche logische Consequenz*“, praktisch aber unannehmbar, durch den Glauben an das fremde Ich zu ersetzen (Wert u. Urspr. d. philos. Transcend.

S. 68 ff.). Auf den Widerspruch, daß das *„fremde“* Ich, dasjenige, von dessen Erlebnissen ich nichts weiß, doch nur Inhalt meines Bewußtseins sein soll, macht W. JERUSALEM aufmerksam (Einl. in d. Philos.). Vgl. Idealismus, Ich, Object.

Sollen ist das Correlat eines Willens, ein Ausdruck für das von einem Willen, einem fremden oder dem eigenen, Geforderte. Etwas *„soll sein“* heißt: es wird gewollt, gefordert, bedingt, daß es sei, geschehe. Etwas *„sollte sein“* heißt: es wäre zu wünschen, daß es sei. Es *„soll geschehen sein“* u. dgl. heißt: es wird der Glaube daran irgendwoher gefordert. Das ethische Sollen ist das Gebot des ethischen Willens, der zugleich ethische Vernunft ist. Der Wille zur Vernunft, zur *„Humanität“*, d. h. zum vernünftigen Menschsein, fordert, bedingt notwendig, schlechthin, ohne weitere Motive das sittliche Handeln (*„kategorischer Imperativ“*, s. d.), die Pflicht (s. d.). In den (logischen, ethischen) Normen (s. d.) ist ein Sollen ausgesprochen.

Nach KANT drückt das Sollen *„eine mögliche Handlung aus, davon der Grund nichts anderes als ein bloßer Begriff ist“* (Krit. d. rein. Vern. S. 438). *„Man soll dieses oder jenes tun und das andere lassen; dies ist die Formel, unter welcher eine jede Verbindlichkeit ausgesprochen wird. Nun drückt jedes Sollen eine Notwendigkeit der Handlung aus und ist einer zwiefachen Bedeutung fähig. Ich soll nämlich entweder etwas tun (als ein Mittel), wenn ich etwas anderes (als einen Zweck) will; oder ich soll unmittelbar etwas anderes (als einen Zweck) tun und wirklich machen. Das erstere könnte man die Notwendigkeit der Mittel (necessitatem problematicam), das zweite die Notwendigkeit der Zwecke (necessitatem legalem) nennen“* (Üb. d. Deutl. d. Grunds. § 2). — Das kategorische Sollen stellt einen *„synthetischen Satz a priori“* vor, *„dadurch, daß über meinen durch sinnliche Begierde afficierten Willen noch die Idee ebendesselben, aber zur Verstandeswelt gehörigen, reinen, für sich selbst praktischen Willens hinzukommt, welcher die oberste Bedingung des ersteren nach der Vernunft enthält, ohngefähr so, wie zu den Anschauungen der Sinnenwelt Begriffe des Verstandes, die für sich selbst nichts als gesetzliche Form überhaupt bedeuten, hinzukommen und dadurch synthetische Sätze a priori, auf welchen alle Erkenntnis einer Natur beruht, möglich machen“* (Gr. z. Met. d. Sitt. S. 83 f.). *„Das moralische Sollen ist also eigenes notwendiges Wollen als Gliedes einer intelligiblen Welt und wird nur sofern von ihm als Sollen gedacht, als es sich zugleich wie ein Glied der Sinnenwelt betrachtet“* (l. c. S. 84 f.). Das Sollen begründet unser sittliches Handeln-können (s. Imperativ, Rigorismus, Sittlichkeit). Ähnlich J. G. FICHTE, nach welchem das Sollen *„der Ausdruck für die Bestimmtheit der Freiheit“* ist (Syst. d. Sittenl. S. 67). Nach CHR. KRAUSE soll das Ich das Ewigwesentliche in der Zeit herstellen (Vorles. S. 132). LOTZE bemerkt: *„Nur die Einsicht in das, was sein soll, wird uns auch die eröffnen in das, was ist“* (Mikrok. I², 442). Die Ursprünglichkeit des Gefühls des (das Sittliche bedingenden) Sollens lehrt ULRICI (Gott u. d. Nat. S. 680 ff.). Nach P. NATORP u. a. ist die Setzung eines Objects als sein-sollend ein ursprüngliches Moment des Bewußtseins (Socialpäd. S. 52). Die Idee erst begründet das Sollen (l. c. S. 24). Eine ursprüngliche Kategorie ist das Sollen nach G. SIMMEL (Einl. in d. Mor. I, 13). Es ist logisch grundlos (l. c. S. 16). Es ist eine der Formen, welche *„der rein sachliche ideelle Inhalt der Vorstellungen annehmen kann, um eine praktische Welt zu bilden“* (l. c. I, 10). Es ist kein Inhalt,

sondern *„sozusagen ein gefühlter Spannungsmodus von Inhalten . . ., der wie das Können, das Sein, das Wünschen eine Art ihres Verhältnisses zur Wirklichkeit ausdrückt“* (l. c. S. 11). Es sind immer Gattungszustände, die im einzelnen zu triebhaftem Sollen werden (l. c. S. 20). Vielleicht bedeutet das Sollen gefühlte Triebe in uns, die nicht auf den Egoismus zurückführbar, nicht erklärbar sind (l. c. S. 30). Was verwirklicht werden soll, ist das Gute (l. c. I, 47). Das höchste Sollen ist an und für sich inhaltslos; anderweitige Erkenntnis muß erst concrete Inhalte setzen (l. c. S. 53 ff.; vgl. *„Kant“*, 1904). Nach H. RICKERT ist das Sollen das alleinige Transcendente, nicht als Sein, sondern als Wert (Gegenst. d. Erk. S. 69 ff.). SCHUPPE bemerkt: *„Alles Sollen ruht auf einem Wollen, alles Wollen geht in letzter Instanz auf eine Wertschätzung zurück, welche nur im Gefühle lebt“* (Grdz. d. Eth. S. 46 ff.). Nach LIPPS ist das Sollen ein Wollen, das bedingt ist durch die Welt der objectiven Tatsachen überhaupt, durch den objectiven Wert der möglichen Zwecke menschlichen Wollens überhaupt (Eth. Grundfr. S. 126). Nach EHRENFELS ist Sollen primär *„nichts anderes, als die durch einen Imperativ begründete Beziehung des präsumtiv Handelnden oder Unterlassenden zu seiner präsumtiven Handlung oder Unterlassung“* (Werttheor. S. 195 f.). Die hypothetische und kategorische Form des Sollens, das *„Angeratenbekommen“* und *„Gebotwerden“* hält FRED BON scharf auseinander (Üb. d. Soll. u. d. Gute S. 129). Nach R. GOLDSCHEID ist das Sollen *„identisch mit den in den sittlichen Vorstellungen enthaltenen Willenscomponenten“. „Jedes Individuum muß schon vermöge seines Selbsterhaltungstriebes, sowie Vorstellungsreihen sich in ihm entwickeln, als Correlat für sein Wollen dem Nächsten gegenüber ein Sollen postulieren; ja nicht nur für den Nächsten, sondern sowie vorausschauendes Bewußtsein auftritt, muß auch der vorgestellte Zweck den Charakter des Sollens annehmen. So zeigt sich, daß sowohl die notwendig auftretenden originalen Wertungen, wie auch die bei jedem Gemeinschaftsleben notwendig entstehenden übertragenen einen Teil des Wollens in jedem Individuum in ein Sollen umwandeln müssen. Das Sollen ist somit eine streng causal begreifbare Folgeerscheinung des Wollens, sowie dieses mit Vorstellungen associiert auftritt“* (Zur Eth. d. Gesamtwill. I, 87 f.). Vgl. SIGWART, Log. I², 5, 18. — Vgl. Pflicht, Imperativ, Norm, Sittlichkeit, Notwendigkeit.

Solöcismus (*σολοικίζειν*, Stoiker, vgl. Sext. Empir. Pyrrh. hyp. II, 231): sprachliche Zweideutigkeit, auch zu Trugschlüssen gebraucht: *σολοικίζοντες λόγοι*, z. B. *ὅ βλέπεις, ἐστίν· βλέπεις δὲ φρενιστικόν· ἔστιν ἄρα φρενιστικόν* (ib.).

Somnambulismus (Schlaf, Schlafwandeln; *„Entdecker“*: PUYSÉGUR), ist ein psychischer *„Dämmerzustand“*, in welchem das davon betroffene Individuum ohne Erkennung der Umgebung sich mit instinctiver Sicherheit bewegt und agiert (vgl. HELLPACH, Grenzwiss. d. Psychol. S. 386). Es ist ein Schlafzustand mit Erhaltung der Motionsfähigkeit, ein Zustand impulsiv-associativen Handelns, eine Art Wach-Traum. Früher (besonders bei SCHELLING, ESCHENMAYER, J. KERNER, SCHOPENHAUER u. a.) sah man im Somnambulismus vielfach einen geheimnisvollen seherischen, prophetischen Zustand *(„Hellsehen“, „Clairvoyance“)*. So ist noch nach J. H. FICHTE der Somnambulismus eine Enthüllung dessen, was im vorbewußten Wesen des Geistes liegt (Psychol. I, 555 ff.). DU PREL meint: *„Die innere Selbstschau der Somnambulie könnte keine kritische sein ohne den Besitz eines Vergleichungsmaßstabes, d. h. ohne die*

Vorstellung des normalen leiblichen Schemas; die Prognose der Somnambulen wäre nicht möglich ohne intuitive Kenntnisse der Gesetze des innern Lebens; die Heilverordnungen der Somnambulen könnten nicht wertvoll sein, wenn sie nicht aus demselben Subject kämen, welches die kritische Selbstschau vollzieht und die Entwicklungsgesetze der Krankheit kennt. Alle drei Erscheinungen aber wären nicht möglich, wenn nicht das transcendentale Subject zugleich das organisierende Princip in uns wäre" (Philos. d. Myst. S. 408). Vgl. SCHELLING, WW. I, 7, 477; I, 9, 61 f.; C. G. CARUS, Vorles. üb. Psychol. S. 313 ff.; WUNDT, Gr. d. Psychol.⁵, S. 334. Vgl. Hypnose, Traum.

Sophia (*σοφία*): Weisheit, nach BASILIDES eine der Emanationen (s. d.) der Gottheit, nach VALENTINUS der letzte der Äonen (s. d.). Vgl. Achamoth.

Sophisma s. Trugschluß.

Sophisma pigrum s. faule Vernunft.

Sophisten (*σοφισταί*) heißen ursprünglich in Griechenland alle geistig gewandten, geistig und social tätigen Männer, alle Denker und Weisen. Seit der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts v. Chr. heißen Sophisten besonders Leute, die (für Bezahlung) die Kunst zu sprechen, zu denken, zu processieren u. dgl. lehrten, kurz zum öffentlichen Leben, zur Gewandtheit im Auftreten, zum selbständigen Denken und Handeln anleiteten. So nennt sich PROTAGORAS einen *σοφιστής*, welcher sich damit beschäftigt, *παιδεύειν ἀνθρώπους* (Plat., Protag. 316 D), und nach PLATO ist der Sophist *ὁ τῶν σοφῶν ἐπιστήμων* (l. c. 312 C). Der Subjectivismus (s. d.), Individualismus und (später) die dünkelhafte Hohlheit und das geschwätzige, leere, dialektische (s. d.) Gebaren der Sophisten erzeugten die üble Nebenbedeutung, die dem Worte „*Sophist*" anklebt. Die „*Sophistik*" wurde zum Namen einer trügerischen, spitzfindigen Scheinweisheit. Dies besonders durch die Angriffe des ARISTOPHANES, SOKRATES, PLATO. ARISTOTELES bemerkt: *ἔστι γὰρ ἡ σοφιστικὴ φαινομένη σοφία οὖσα δ' οὔ, καὶ ὁ σοφιστὴς χρηματιστὴς ἀπὸ φαινομένης σοφίας ἀλλ' οὐκ οὔσης* (De soph. elench. 1, 165 a 21). Doch haben in ihrer Blütezeit Sophisten durch Aufklärung und vor allem durch Lenkung der Aufmerksamkeit auf den subjectiven, individuellen Factor des Erkennens und Wertens, wenn auch naturgemäß zersetzend, doch vielfach wohltätig gewirkt und die classische Philosophie der Griechen provociert. Allgemeine, theoretische Bildung haben sie zuerst gelehrt: *τὴν καλουμένην σοφίαν οὖσαν δὲ δεινότητα πολιτικὴν καὶ δραστήριον σύνεσιν ἣν οἱ μετὰ ταῦτα δικανικαῖς μίξαντες τέχναις καὶ μεταγαγόντες ἀπὸ τῶν πράξεων τὴν ἄσκησιν ἐπὶ τοὺς λόγους σοφισταὶ προσηγορεύθησαν* (Vita Them. 2). Nachgesagt wird freilich manchen Sophisten, daß sie es verstanden, *τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν*. Später wurden Sophisten die Rhetoren genannt. Von den Sophisten bemerkt z. B. KÜHNEMANN: „*Die Individualität stellen sie auf sich selbst, dem einzelnen bieten sie ihre Lehre an, der Mensch beginnt sich zu fühlen als etwas für sich selbst*" (Grundlehr. d. Philos. S. 171). GOMPERZ sagt: „*Platons Sophisten-Verhöhnung steht auf gleicher Linie mit Schopenhauers Schmähung der ‚Philosophieprofessoren' oder mit August Comtes Ausfällen gegen die ‚Akademiker'*" (Griech. Denk. I, 338). Die bekanntesten Sophisten sind: PROTAGORAS, GORGIAS, HIPPIAS, PRODIKOS, KRITIAS, THRASYMACHOS, POLOS, EUTHYDEMOS, ANTIPHON. — Nach THOMAS VON AQUINO sind Sophisten jene, „*qui apparentes scientes et non sunt*" (1 anal. 13 e). Vgl. GROTE, Hist. of

Greece VIII, 474 ff.; M. SCHANZ, Beitr. zur vorsokrat. Philos. aus Platon, 1. H. 1867; TH. FUNK-BRENTANO, Les sophistes grecs et les sophistes contemporains, 1879, u. a. Vgl. Relativismus, Subjectivismus, Erkenntnis, Rechtsphilosophie, Ethik, Religion, Nihilismus, Skepticismus.

Sophistication (sophisticatio): Sophisterei, Trug, Schein (vgl. THOMAS, 4 meteor. 1 a). Von *„Sophisticationen der Vernunft"* spricht KANT (s. Idee).

Sophistik (*σοφιστική*, ARISTOTELES): Sophisterei, Scheinwissen, Scheinphilosophie, Dialektik (s. d.) im schlechten Sinne als spitzfindig-trügerisches, überredendes Denken und Sprechen. In diesem Sinne auch: sophistisch.

Sophrosyne (*σωφροσύνη*) s. Cardinaltugenden.

Sorites (*σωρίτης, σωρός*, Haufen): 1) Name eines Trugschlusses der Megariker. Ein Korn macht keinen Weizenhaufen aus, auch nicht zwei, nicht drei u. s. w., wann kommt ein solcher zustande? Sagt man etwa: bei fünfhundert, so wird bemerkt: also macht doch ein Korn mehr (das fünfhundertste) einen Haufen aus (vgl. Aristot., De soph. elench. 24, 179 a 35; Diog. L. VII, 82; Cicer., Acad. II, 49); 2) gehäufter oder Kettenschluß (*συλλογισμὸς συνθετός*, coacervatio; soriticus syllogismus zuerst bei MARIUS VICTORINUS, vgl. Prantl, G. d. L. I, 663; *ἐπιβάλλοντες* sind bei den Stoikern verkürzte Schlüsse, vgl. Zeller, Philos. d. Griech. III, 1[3], 113), ist eine abgekürzte Schlußkette (s. d.), entsteht durch Auslassung, Verschweigung der Ober- oder Unter- und Schlußsätze von Schlüssen. Der Sorites ist *„eine solche Verknüpfung von Sätzen, daß der erste einen Begriff mit einem andern, der folgende den zweiten Begriff mit einem dritten, der folgende den dritten Begriff mit einen vierten u. s. w. verbindet, um sodann im Schlußsatze den ersten Begriff mit dem letzten in Verbindung zu setzen"* (GUTBERLET, Log. u. Erk. S. 84 f.). Es gibt zwei Arten des Sorites. Der Aristotelische Sorites läßt den Schlußsatz fort, der im folgenden Schlusse Untersatz ist; er ist regressiv (s. d.):

$$\begin{array}{r} S \text{ ist } M_1 \\ M_2 \text{ ist } M_3 \\ M_3 \text{ ist } M_4 \\ M^{n-1} \text{ ist } M^n \\ M^n \text{ ist } P \\ \hline S \text{ ist } P. \end{array}$$

Der Goclenische Sorites (Isag. in Organ. Aristot. 1621, II, C. 4) läßt den Schlußsatz auf, der im folgenden Schlusse Obersatz ist; er ist progressiv (s. d.):

$$\begin{array}{r} M^n \text{ ist } P \\ M^{n-1} \text{ ist } M^n \\ M_2 \text{ ist } M_3 \\ M_1 \text{ ist } M_2 \\ S \text{ ist } M_1 \\ \hline S \text{ ist } P. \end{array}$$

Vgl. CHR. WOLF, Philos. rational. § 467; KRUG, Denklehre, S. 514; FRIES, Syst. d. Log. S. 254 ff.; LOTZE, Gr. d. Log. S. 46; KIRCHNER, Kat. d. Log. S. 203; GUTBERLET, Log. u. Erk. S. 84 ff.; B. ERDMANN, Log. I, 523 ff.; SIGWART, Log. I[2].

Sozial, Soziologie s. Social, Sociologie.

Spannung s. Aufmerksamkeit, Streben (BENEKE).

Spannungsempfindungen werden von KÜLPE (Gr. d. Psychol. S. 147), MÜNSTERBERG u. a. die aus dem Zusammenwirken von Muskeln und Sehnen entspringenden Empfindungen genannt. Vgl. Muskelsinn, Bewegungsempfindungen.

Species s. Art. Species infimae: niederste, unterste Arten in einer Classification. Vgl. SIGWART, Log. I², 347 ff., 456, 716 ff.

Species intentionales (sensibiles und intelligibiles) sind besonders nach scholastischer Lehre Formen, Bilder, die von den Gegenständen sich ablösen, die Luft passieren *(„per aërem volitant")*, in das *„sensorium commune"* (s. d.) des Wahrnehmenden dringen *(„species impressae")* und die Seele zur Production der Wahrnehmung (als *„species expressae"*) veranlassen, so daß die Seele die Dinge nicht unmittelbar, sondern durch Vermittlung ihrer *„species"* (die nicht selbst Erkenntnisobject sind, den Objecten aber qualitativ gleichen) erkennt, wahrnimmt. Es werden *„species sensibiles"* (Wahrnehmungs-Species) und *„species intelligibiles"* (Denk-Species) angenommen. Diese Lehre ist ein Product der (nicht recht verstandenen) Aristotelischen mit der Demokritischen Wahrnehmungstheorie (s. d.).

CICERO übersetzt *ἰδέα* mit *„species"* (Acad. I, 8; *„cogitatam speciem"*, Orator. 3). *„Visione et specie moveri homines"* (Tusc. disp. II, 28, 42). *„Species" = „idea":* Tusc. disp. V, 24, 58). Von *„Typen"* in der Seele spricht EPIKTET (Diss. I, 14, 8). Die *εἴδωλα*-Lehre (s. Wahrnehmung) des DEMOKRIT und EPIKUR bei LUCREZ, der von den feinen *„rerum simulacra"* oder *„effigiae"*, *„figurae"* spricht, welche von den Körpern ausgehen, durch die Luft zur Seele dringen; diese Bilderchen, *„species"*, nötigen die Seele zur Wahrnehmung: *„rerum simulacra vagari multa modis multis in cunctas undique partis tenvia, quae facile inter se iunguntur in auris, obvia cum veniunt, ut aranea bratteaque auri. Quippe etenim multo magis haec sunt tenvia textu quam quae percipiunt oculos visumque lacessunt, corporis haec quoniam penetrant per rara, cientque tenvem animi naturam intus sensumque lacessunt"* (De rer. nat. IV, 720 squ.; 26 squ.). —

„Species rerum sensibilium" und *„intelligibiles"* unterscheidet schon SCOTUS ERIUGENA (De div. nat. IV, 7). THOMAS bemerkt, *„cognitionem fieri per idola et defluxiones"* (Sum. th. I, 84, 6 c); *„vis imaginativa format sibi aliquod idolum rei absentis"* (l. c. I, 85, 2 ad 3). *„Intellectus possibilis recipit omnes species rerum sensibilium"* (Contr. gent. II, 59). Die *„species sensibilis"* ist nicht das, *„quod sentit, sed magis id quo sensus sentit"* (l. c. I, 85, 2). Die *„species"* gestaltet den Intellect zu einem actuell wirksamen: *„Per speciem intelligibilem fit intellectus intelligens actu, sicut per speciem sensibilem sensus est actu sentiens"* (Contr. gent. I, 46). Die intelligible Species ist *„principium formalis intellectualis operationis"* (l. c. I, 46). Des PSEUDO-THOMAS *„de verbo intellectus"* führt aus: *„Cum . . . intellectus informatus specie natus sit agere, terminus autem cuiuslibet actionis est eius obiectum, obiectum autem suum est quidditas aliqua, cuius specie informatur, quae non est principium actionis vel operationis nisi ex propria ratione illius, cuius est species, obiectum autem non adest illi animi specie informatae, cum obiectum sit extra in sua natura, actio autem animae non est ad extra, quia intelligere est motus ad animam tum ex natura speciei, quae in talem quidditatem ducit, tum ex natura intellectus, cuius ratio non est ad extra, prima actio eius per speciem est formatio sui obiecti,*

quo formato intelligit.“ Das „*verbum intellectus*“ ist „*obiectum primarium*“, in welchem, wie in einem Spiegel, das Ding selbst („*obiectum secundarium*“) erkannt wird. „*Et hoc obiectum [primarium] est intellectum principale, quia res non intelligitur nisi in eo. Est enim tanquam speculum, in quo res cernitur, sed non excedens id, quod in eo cernitur*“ (bei Uphues, Psychol. d. Erk. I, 121). Gegen die Annahme von „*species*“ ist WILHELM VON OCCAM (s. Object), dafür DUNS SCOTUS. Die Dinge können wegen ihrer Materialität und häufigen Abwesenheit nicht direct die Vorstellungen des Intellects bewirken, und so bedarf es als Vermittlung der „*species*“. „*Habet species sensibilis esse tripliciter, sc. in obiecto extra, quod est materiale; in medio, et hoc esse quodammodo spirituale et immateriale; habet esse in organo et hoc adhuc magis spiritualiter.*“ „*Res multiplicat suam speciem per sensus.*“ „*Intellectus agens ex illa specie in phantasmate posita gignit aliam speciem in intellectu possibili*“ (De rer. princ. 14, 3). — SUAREZ erklärt, die intentionalen Species seien „*species quidem quia sunt formae repraesentantes; intentionales vero non, quia entia realia sunt, sed quia notioni deserviunt, quae intentio dici solet*“ (De an. III, 1, 4). Sie sind „*quasi instrumenta quaedam, per quae communiter obiectum cognoscibile uniatur potentiae*“ (l. c. III, 2, 1). SCALIGER nimmt auch „*species*“ für die Vorstellungen des Gemeinsinnes (s. d.), für Größe, Zahl u. s. w. an (Exerc. 298, sct. 15). Nach CASMANN sind die Species nicht Wesenheiten (essentia), sondern Accidentien, Qualitäten (Psychol. p. 300). Nach GOCLEN ist die Species „*naturalis imago, imago eius quod repraesentat*“. Die intelligible Species „*concurrit cum intellectu ad eliciendum intellectionem*“, „*inhaeret intellectu ut accidens*“ (Lex. philos. p. 1068 ff.). D. PETRUS bemerkt: „*Species intentionales, ex communi sententia, non cadere sub sensum, sed tantum esse medium quo obiectum cognoscitur*“ (Idea philos. natural. 1655, p. 340). — Die Speciestheorie acceptieren noch ARNAULD (Des vraies et des fausses idées, ch. 4), NEWTON, CLARKE (vgl. Leibniz-Ausgabe von Erdm. p. 773, 784; vgl. COLLIER, Clav. univ. p. 37 f.). Bei L. VIVES sind die Species nicht Abbilder des Objects (De an. I, 28). — GEULINCX erklärt die Species als „*impulsum quoddam*“ (Eth. p. 34). „*Oculi reflectant eam speciem sicut speculum, vel transmittunt intus in cerebri parte aliqua tanquam in cera imprimendam*“ (l. c. p. 35). Nach CHR. WOLF drückt das Object dem Sinnesorgan eine „*species*“ auf, die im Gehirn als „*idea materialis*“ (s. d.) endet, der die „*idea sensualis*“ der Seele entspricht (Psychol. rational. § 102 ff.). Die „*species impressa*“ ist hier zur Bewegung, zum „*motus ab obiecto sensibili organo impressus*“ geworden; „*idea materialis*“ ist „*motus inde ad cerebrum propagatus vel ex illo in cerebro enatus*“ (l. c. § 112).

Entschiedener Gegner der Species-Lehre ist DESCARTES. „*Observandum praeterea, animum, nullis imaginibus ab obiectis ad cerebrum missis egere ut sentiat . . . aut ad minimum, longe aliter illarum imaginum naturam concipiendam esse quam vulgo fit. Quum enim circa eas nil considerent, praeter similitudinem earum cum obiectis quae repraesentant, non possunt explicare, qua ratione ab obiectis formari queant, et recipi ab organis sensuum exteriorum, et demum nervis ad cerebrum transvehi. Nec alia causa imagines istas fingere impulit, nisi quod viderent mentem nostram efficaciter pictura excitari ad apprehendendum obiectum illud, quod exhibet: ex hoc enim iudicarunt, illam eodem modo excitandam, ad apprehendenda ea quae sensus movent, per exiguas quasdam imagines in capite nostro delineatas. Sed nobis contra est advertendum,*

multa praeter imagines esse, quae cogitationes excitant; ut exempli gratia, verba et signa, nullo modo similia iis quae significant" (Dioptr. C. 4, p. 68 f.). Gegen die Speciestheorie auch LEIBNIZ (vgl. Erdm. p. 773). Gegen die Möglichkeit der Species führt MALEBRANCHE an die Undurchdringlichkeit der Körper, die Beeinflussung der Größe der „*species*" durch die Entfernung der Objecte, die Verschiedenheit der Betrachtung (Rech. III, 2, 2). Er lehrt aber „*ideae materiales*" (s. d.). — GUTBERLET versteht unter „*species*" eine „*Disposition*", die durch das Object in dem Sinne hergestellt wird, durch welche dieser „*aus seiner Ruhe und Unbestimmtheit heraustreten und sich zum psychischen Ausdrucke, zur specifisch bestimmten Wahrnehmung des Objectes gestalten kann und muß*". Die Wahrnehmung selbst ist die „*species expressa, die bereits zum intentionalen Ausdrucke . . . gekommene Erkenntnisform; insofern sie bloß zur actualen Wahrnehmung disponiert, heißt sie species impressa*" (Psychol. S. 16 f.). Vgl. Intentional, Object (H. SCHWARZ), Wahrnehmung.

Specification: Besonderung des Gattungsbegriffes in seine Arten (Species). So erklärt KANT: „*Fängt man . . . vom allgemeinen Begriffe an, um zu dem besondern durch vollständige Einteilung herabzugehen, so heißt die Handlung die Specification des Mannigfaltigen unter einem gegebenen Begriffe, da von der obersten Gattung zu niedrigeren (Untergattungen und Arten) und von Arten zu Unterarten fortgeschritten wird.*" Princip der Urteilskraft ist: „*Die Natur specificiert ihre allgemeinen Gesetze zu empirischen, gemäß der Form eines logischen Systems zum Behuf der Urteilskraft*" (Üb. Philos. überh. S. 154 f.). Die Urteilskraft hat ein Princip a priori in sich, wodurch sie der Natur reflexionsmäßig ein Gesetz vorschreibt, das „*Gesetz der Specification der Natur*" (Krit. d. Urt., Einl. V). Dieses bildet mit dem „*Princip der Homogenität*" und dem der „*Continuität*" (s. Stetigkeit) die drei Principien der Classification (s. d.). Der Sinn dieses Gesetzes ist nach BACHMANN: „*Da die Objecte in Natur und Geist eine unendliche Mannigfaltigkeit von Unterschieden darbieten, deren Auffassung in ihren wesentlichen Momenten wichtig ist, so muß man in der Wissenschaft selbst die kleineren Unterschiede, wenn sie bedeutend und merkwürdig sind, festzuhalten suchen. Man eile daher nicht zu den höheren Begriffen, deren Inhalt viel kleiner sein würde, sondern verweile bei den niederen und teile hier so lange, als man noch auf bemerkenswerte Unterschiede kommt; und selbst, wenn man in der Erfahrung auf einen kleinsten Begriff gekommen ist, so setze man der Natur keine absolute Grenze, obgleich man bis auf weitere Erfahrungen dabei stehen bleiben muß.*" Das Gesetz der Homogenität läßt hingegen das Verschiedene, Specifische als Einheit betrachten (Syst. d. Log. S. 100 f.; vgl. FRIES, Syst. d. Log. S. 105 ff.; P. NATORP, Socialpäd. S. 169).

Specifisch (specificum, εἰδοποιός): zu einer Species, Art gehörig, die Art constituierend.

Specifische Energie s. Energie. Nach E. v. HARTMANN sind specifische Energien „*nur ererbte oder erworbene moleculare Dispositionen, durch die bestimmte Leistungen erleichtert oder begünstigt und insofern auch bis zu einem gewissen Grade vorgezeichnet werden*" (Kategorienl. S. 457). Vgl. HELMHOLTZ, Vortr. u. Red. I[4], 296 ff.; J. H. FICHTE, Psychol. I, 306; LOTZE, Mikrok., Med. Psychol. S. 173 ff.

Speculation (speculatio, θεωρία): Betrachtung, Anschauung, geistiges, denkendes Schauen, schauendes Denken, sei es das mystische, phantasiemäßige Betrachten des anscheinend in der Innenwelt sich manifestierenden Übersinnlichen, oder sei es die philosophische (durch „*Geistesblick*") die Wesenheiten der Dinge concipierende und begrifflich construierende, zugleich mit logischer Phantasie die Erfahrungsinhalte zur Einheit eines Gedankensystems verknüpfende Geistestätigkeit. Alles Denken, welches aus ihren Principien die Tatsachen der Welt und des Geistes zu begreifen, abzuleiten sucht, welches Einheit und Zusammenhang in den Complex der Dinge bringen will, ist speculativ. Im engeren Sinne ist die metaphysische Speculation das Forschen nach dem Überempirischen.

Als θεωρία, intuitives Erkennen (auch der Gottheit eigen) tritt der Begriff der Speculation bei ARISTOTELES auf (Met. VI 1, 1025b 18; IX 8, 1050a 10; De an. II 1, 412a 11; vgl. Dialektik: Plato), als intellectuale Anschauung (s. d.) bei den Neuplatonikern und vielen Mystikern (s. d.). So spricht SCOTUS ERIUGENA von einer „*intellectualis visio*", einem „*intuitus gnosticus*" (De div. nat. II, 20). „*Scientiae speculativae*" sind bei den Scholastikern die theoretischen Disciplinen (ALBERTUS MAGNUS, ROGER BACON u. a.; vgl. Prantl, G. d. L. III, 90, 122). Nach THOMAS ist „*speculatio*" ein „*videre causam per effectum*" (Sum. th. II. II, 180, 3 ad 2).

BOVILLUS erklärt: „*Proprii intellectus actus sunt hi: specierum acquisitio, earum in memoria depositio et in eadem speculatio*" (De intell. 7, 7). Nach GOCLEN ist der Intellect „*speculativus*", „*qui ex principiis theoreticis elicit ἐπιστητά, id est conclusionem ad sciendum: et quidem etiam bonum contemplatur, qua est rerum*" (Lex. philos. p. 248). MICRAELIUS bemerkt: „*Speculatio, Graecis θεωρία, in genere est consideratio rei secundum suas causas et effecta,*" im engeren Sinne ist es „*contemplatio*" (Lex. philos. p. 1015). Speculativ im Sinne von theoretisch bei F. BACON (De dignit. III, 3).

TETENS bemerkt: „*Der gemeine Verstand arbeitet ohne Hülfe der Speculation. Die Vernunft speculiert aus Begriffen, die sie deutlich entwickelt*" (Philos. Vers. I, 571). KANT bestimmt: „*Eine theoretische Erkenntnis ist speculativ, wenn sie auf einen Gegenstand oder solche Begriffe von einem Gegenstande geht, zu welchem man in keiner Erfahrung gelangen kann. Sie wird der Naturerkenntnis entgegengesetzt, welche auf keine anderen Gegenstände oder Prädicate derselben geht, als die in einer möglichen Erfahrung gegeben werden können*" (Krit. d. r. Vern. S. 497). „*Die Erkenntnis des Allgemeinen in abstracto ist speculative Erkenntnis; — die Erkenntnis des Allgemeinen in concreto gemeine Erkenntnis. Philosophische Erkenntnis ist speculative Erkenntnis der Vernunft*" (Log. S. 29; vgl. S. 135). FRIES versteht unter Speculation „*die regressive Methode, durch welche wir uns der apodiktischen allgemeinen Gesetze, also der reinen Vernunfterkenntnisse, bewußt werden*" (Syst. d. Log. S. 557). Nach BOUTERWEK ist Speculation besonders die „*Betrachtung der Wahrheit selbst und ihres Verhältnisses zum Wesen der Dinge*" (Lehrb. d. philos. Wissensch. I, 13).

Als intellectuelle Intuition (s. d.) tritt die Speculation bei SCHELLING auf. Sie geht auf das Absolute, „*verlangt das Unbedingte*" (Vom Ich, S. 26). HEGEL versteht unter Speculation die vernünftige, dialektische (s. d.) Ableitung der Wirklichkeit aus dem Begriff. „*Das Speculative oder Positiv-Vernünftige faßt die Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung auf, das*

Affirmative, das in ihrer Auflösung und ihrem Übergehen enthalten ist" (Encykl. § 82). Die speculative Wissenschaft macht das Allgemeine der andern Wissenschaften zu ihrem eigenen Inhalte, führt zugleich andere Kategorien ein (l. c. § 9). Nach J. E. ERDMANN ist die Intelligenz speculativ, insofern „*der Begriff (das Begreifen) sich in den Objecten tanquam in speculo wiedererkennt und sich als alle Wirklichkeit weiß*" (Grundr. § 723). SCHLEIERMACHER bestimmt das „*speculative Wissen*" als „*ein Wissen mit dominierender Begriffsform, wobei das Urteil nur als conditio sine qua non erscheint*" (Dialekt. S. 130). SCHASLER bemerkt: „*In der Speculation ist . . . ein dreifacher Proceß . . .: die unmittelbare Intuitivität, das logisch-notwendige Denken, was wir Reflexion nennen können, und die vermittelte Intuitivität*" (Kr. Gesch. d. Ästhet. S. 942). — HERBART erklärt: „*Herausschaffung des Widerspruchs ist der eigentliche Actus der Speculation. Und Speculation im strengen Sinne ist der willkürlose Gang des zur Umwandlung vordringenden Gedankens*" (Hauptp. d. Met. S. 7). „*Die Speculation sucht Beziehungen, notwendigen Zusammenhang*" (l. c. S. 24). Jede Speculation „*sucht eine Construction von Begriffen, welche, wenn sie vollständig wäre, das Reale darstellen würde, wie es dem, was geschieht und erscheint, zum Grunde liegt*" (Met. II, § 163). ULRICI bestimmt die Speculation als das productive, ergänzende Schauen, Herausschauen der Welteinheit und das Ordnen und Ergänzen der Erfahrungen von dieser Einheit aus (Glaube u. Wiss. S. 292). Nach TEICHMÜLLER ist bei der philosophischen Speculation das Interesse „*den bei Auffassung und Beurteilung des Wirklichen erkannten Ideen, die mit den ihnen zugeordneten Coordinatensystemen eine eigene Welt für sich bilden*" zugewandt (Neue Grundleg. S. 297). JOËL bemerkt: „*Die Welt durchschauen im Denken — das ist die vielgeschmähte Speculation*" (Philosophenwege 1901, S. 292). — Nach E. DÜHRING bedeutet speculativ „*durch bloße Denknotwendigkeit*" (Wirklichkeitsphilos. S. 261). R. WAHLE bemerkt: „*Menschliches Raisonnement verdient eigentlich erst dann den Namen einer Speculation, wenn es darauf ausgeht, eine Tatsache als die Function exact bestimmter Factoren in ihrer exact bestimmbaren Wechselwirkung aufzufassen. Diese Speculation erfolgt nur mittelst mathematischen Denkens*" (Das Ganze d. Philos. S. 5). Vgl. Anschauung, Intuition, Philosophie.

Speculativ s. Speculation. Speculativer Theismus s. Theismus.

Spermatisch (*σπερματικός*) s. Logos.

Sphäre (*σφαῖρα*, Kugel, Kreis): (logischer) Umfang (s. d.), Bereich, Gebiet. Eine Harmonie (s. d.) der Sphären lehren die Pythagoreer. Die Aristoteliker schreiben den himmlischen Sphären Leben, Seele zu (z. B. auch MAIMONIDES, Doct. perplex. II, 5). Sphaera activitatis: Wirkungsbereich.

Sphärenharmonie s. Harmonie.

Spiel ist, im Unterschiede von der Arbeit, jede Tätigkeit, die um ihrer selbst willen, ohne außer ihr liegenden Zweck, rein um der mit ihr verbundenen Lust willen, und meist in Nachahmung einer ernsten Arbeit oder Tätigkeit ausgeübt wird. Der „*Spieltrieb*" besteht in latenten Energien, die, wenn unbenützt durch die ernste Arbeit, nach Betätigung verlangen. Durch das Spielen wird die Einseitigkeit der Betätigung des Organismus vielfach ausgeglichen. Zugleich dient das Spiel (in der Jugend) als Vorübung für den Lebenskampf, für praktische Arbeit und ist demnach biologisch nützlich. Dies sowie die

Erweckung socialer Gefühle im Zusammenspielen machen das Spiel auch für die Pädagogik wichtig. Zu unterscheiden sind Bewegungs- (Tanz-, Kampf-, Jagd- u. a. Spiele) und geistige Spiele; letztere zerfallen in Empfindungs-, Vorstellungs-, Phantasie-, Gedankenspiele u. dgl. Nicht jedes Spiel ist bloß tändelnde Spielerei, so vor allem die Kunst und das ästhetische Genießen: diese sind (teilweise) eine spielende Betätigung, eine in sich selbst Genüge findende Tätigkeit der (productiven und reproductiven) Phantasie (s. Ästhetik).

Durch eine Motivverschiebung (s. d.) und durch ihre Leichtigkeit und Geübtheit kann die Arbeit selbst zum *„Spiele"* werden.

Die Theorien des Spieles betonen teils die Erholung durch das Spiel, teils die Nachahmung der Arbeit, teils den dem Spiele zugrunde liegenden Kraftüberschuß, teils die durch das Spiel gegebene *„Einübung"*, teils die Ergänzung der Einseitigkeiten des Lebens durch das Spiel.

Eine Erholungstheorie gibt schon der Jesuit J. C. BULENGERUS (De ludis privatis ac domesticis veterum 1627, p. 1, citiert bei K. Groos). Nach SUABEDISSEN ist das Spiel *„eine Tätigkeit, die zugleich Abspannung, Nachlassung, also keine Arbeit ist, und eine Ruhe, die zugleich Regung und Bewegung ist"* (Gdz. d. Lehre von d. Mensch. S. 236). Sie findet sich ferner bei SCHALLER (Das Spiel u. d. Spiele, 1861) und bei LAZARUS. Nach ihm ist jedes Spiel *„eine Tätigkeit, mit der Absicht unternommen, Lust durch sie zu gewinnen"*, Tätigkeit der Erholung, des Genusses, des Scheines (Üb. d. Reize d. Spiels 1863, S. 12 ff.), *„freie, ziellose, ungebundene, in sich selbst vergnügte Tätigkeit"* (l. c. S. 23), die aber auch zur Übung und Ausbildung der Kräfte beiträgt (l. c. S. 25). Es gibt keinen specifischen *„Spieltrieb"* (l. c. S. 45 ff.). Die Erholung ist ein Erfordernis für die geistigen Organe, aber nicht die Erholung als träge Ruhe (l. c. S. 49 ff.). Die Spiele sind *„Abbilder der verschiedensten Lebensverhältnisse"* (l. c. S. 110). *„Gleich groß ist die Sehnsucht, der Welt zu entfliehen und doch all unser Tun mit den Spiegelbildern derselben zu erfüllen und zu befruchten"* (l. c. S. 111). Die Kunst geht über das Spiel hinaus, sie hat *„eine objective Bedeutung, welche sie aus dem Kreise des Spiels gänzlich hinaushebt"* (l. c. S. 140). *„Mag immerhin die Schöpfung des Schönen in seinen ersten Anfängen mit der Neigung des Menschen zum Spiel zusammenhängen oder gar identisch sein: das Wesen, die Bedeutung, der Wert und die Wirkung der Kunst wächst weit über die des Spieles hinaus"* (l. c. S. 141).

Die Kraftüberschuß-Theorie begründet SCHILLER. *„Das Tier arbeitet, wenn ein Mangel die Triebfeder seiner Tätigkeit ist, und es spielt, wenn der Reichtum an Kraft diese Triebfeder ist, das überflüssige Leben sich selbst zur Tätigkeit stachelt"* (Ästhet. Erzieh. d. Mensch. 27. Br.) JEAN PAUL bemerkt: *„Das Spielen ist anfangs der verarbeitete Überschuß der geistigen und der körperlichen Kräfte zugleich"* (Levana, § 49). Und BENEKE: *„Das Kind verwendet auf die Spiele zunächst seine überschüssige Kraft"* (Erziehungs- u. Unterrichtslehre 1835, I, 131). — Neu begründet diese Theorie H. SPENCER als Lehre vom *„overflow of energy"*. Er betont, das Spiel sei Selbstzweck, befriedige unmittelbar, entspringe einem Überschuß an Lebenskraft in den Organen, welche nach adäquater functioneller Beschäftigung verlangen (Psychol. II, § 533 f., S. 706 ff.). Das Spiel ist *„eine künstliche Übung von Kräften, die in Ermangelung ihrer natürlichen Übung so sehr bereit sind, in Wirksamkeit zu treten, daß sie, um diese zu ersetzen, in nachahmenden oder vortäuschenden Tätigkeiten sich Luft machen"* (l. c. S. 710 ff.). Ähnlich lehrt H. HÖFFDING (Psychol. S. 369 ff.),

auch L. DUMONT (Vergn. u. Schm. S. 194). Als uninteressierte Betätigung receptiver und activer Functionen des psychophysischen Organismus bestimmt das Spiel GRANT ALLEN (Physiol. Ästhet.). Nach RIBOT beruht das (ästhetische) Spiel auf einem *„superflue“* von Activität, welche sich ausgibt *„en une combinaison d'images et aboutit à une création qui a son but en elle-même“* (Psychol. d. sent. p. 323). Die Phantasie hat ein *„besoin de créer une image créatrice“*, *„le besoin de supposer au monde des sens un autre monde sorti de l'homme“* (ib.).

Nach E. DÜHRING ist das Spiel *„die einzige Arbeit des Kindes, und es ist ihm ebenso Bedürfnis, als dem gereifteren Alter schaffende Tätigkeit“*. Es hat seinen Zweck in der harmonischen Äußerung unserer Fähigkeiten und Kräfte (Wert d. Leb.[3], S. 94). — TH. ZIEGLER erklärt: *„Lebenslust, Betätigung der Kraft und Kraftgefühl, also kurz gesagt das Gefühl der Lust als solches in seiner ureigensten und ursprünglichsten Bedeutung ist der Ausgangspunkt und der einzige Zweck des Spiels beim Kind; dazu kommt dann der Nachahmungstrieb“* (Das Gef.[2], S. 236). WUNDT bemerkt: *„Wir betrachten gewisse Handlungen höherer Tiere dann als Spiele, wenn sie uns als Nachahmungen zwecktätiger Willenshandlungen erscheinen“* (Vorles.[3], S. 388). Das Spiel ist *„das Kind der Arbeit“* (Eth.[3], S. 170). Die Freude an der Arbeit führt zu freien Wiederholungen, zur Tätigkeit als Selbstzweck (l. c. S. 170 ff.). Das Kind übt im Spiele, was es einst zu leisten hat und andere leisten sieht (l. c. S. 172). Der Spieltrieb des Kindes entsteht, indem sich die *„ungehemmte Beziehung und Verknüpfung der Phantasiebilder mit Willensantrieben verbindet, die den Vorstellungen gewisse, wenn auch noch so dürftige Anhaltspunkte in der unmittelbaren Sinneswahrnehmung zu schaffen suchen.“* *„Das ursprüngliche Spiel des Kindes ist ganz und gar Phantasiespiel, während das des Erwachsenen . . . fast ebenso einseitig Verstandesspiel ist“* (Gr. d. Psychol.[5], S. 355 f.).

Nach K. GROOS beruht der Lustwert des Spiels auf einem Vergnügen, das rein innerhalb der Spielsphäre liegt (Der ästhet. Genuß, S. 14). Die wahren Ursachen des Spiels liegen in angeborenen Trieben, Bedürfnissen (l. c. S. 16). Das Spiel ist *„ein Ergebnis der natürlichen Auslese“*, es hat biologische Bedeutung, dient dazu, die vererbten Instincte abzuschwächen und so die Entwicklung der Intelligenz zu zeitigen. Die ‚überschüssige Nervenkraft‘ ist nur eine besonders günstige Bedingung, nicht die Ursache des Spiels (Spiele d. Tiere S. 20 ff.). Die Jugendzeit ist des Spieles wegen da, denn nur so ist es möglich, *„die — für sich allein ungenügenden — ererbten Bahnen durch individuelle Erfahrung so zu vervollkommnen, daß sie den Aufgaben des Lebens gewachsen sind“* (l. c. S. 68). *„Das biologische Kriterium des Spiels besteht darin, daß wir es nicht mit der ernstlichen Ausübung, sondern nur mit der Vorübung und Einübung der betreffenden Triebe zu tun haben. Eine solche Übung ist, weil es sich um die Befriedigung von Bedürfnissen handelt, von Lustgefühlen begleitet. Daher entspricht dem biologischen das psychologische Kriterium: wo eine Tätigkeit rein um der Lust an der Tätigkeit selbst willen stattfindet, da ist ein Spiel vorhanden“* (Spiele d. Mensch. S. 7). Das Spiel ist die *„Einübung unfertiger Anlagen“*, deren Ergänzung zur Gleichwertigkeit mit fertigen Instincten und in einer Höherentwicklung des Ererbten *„zu einer Anpassungsfähigkeit und Vielgestaltigkeit, die gerade bei vollkommen vererbten Anlagen unmöglich wäre“* (l. c. S. 485). Lust am Reiz, am angenehmen, am intensiven Reiz (l. c. S. 495), Freude am *„Ursachesein“*, am *„Auffinden von Causalbeziehungen“*, Halten des Scheines für wirklich und doch nicht Verwechselung mit der Wirk-

lichkeit sind Momente des Spiels (l. c. S. 190, 495; Spiele der Tiere, S. 336). „*Das reale Ich fühlt sich als Ursache der Scheinvorstellungen und Scheingefühle, die es freiwillig aus sich heraus erzeugt; und dieses Gefühl des Ursacheseins wird unbewußt in die Scheinwelt hinübergeleitet und gibt ihr damit einen von der Wirklichkeit verschiedenen Charakter*“ (Spiele d. Tiere, S. 327). Der ästhetische Genuß ist ein „*spielendes sensorisches Erleben*“ (Spiele d. Mensch. S. 505). Die Einübungstheorie auch bei BALDWIN (Diction. of philos.). — K. LANGE versteht unter Spiel „*jede bewußte und freiwillige Tätigkeit des Menschen, durch die er sich und anderen ein von praktischen Interessen losgelöstes, durch einen der beiden oberen Sinne vermitteltes Vergnügen bereitet*“ (Wes. d. Kunst II, 6). „*Kunst sowohl wie Spiel sind Übungen natürlicher Kräfte, die der Mensch zu üben das Bedürfnis hat*“ (l. c. S. 8). Die „*Theorie der Ergänzung*“ sieht im Spiel einen „*Ersatz der Wirklichkeit*“, auf einem instinctiven Bedürfnis beruhend (l. c. S. 45 ff.). Sinnesspiele sind „*alle Spiele, die den Zweck haben, einem der beiden oberen Sinne angenehme Reize zuzuführen. Sie zerfallen in Hör- und Sehspiele*“ (l. c. S. 9; vgl. A. RIEHL, Üb. Hörspiele, Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos.). Ein wesentliches Kennzeichen des Spiels und der Kunst ist das „*Wetteifern mit andern und der Stolz auf das eigene Können*“ (l. c. S. 15). Das Spiel ist eine niedere Stufe der Kunst (l. c. S. 28). Nicht jedes Spiel ist Kunst, aber jede Kunst ist (Illusions-) Spiel (l. c. S. 39). Die Kunst ist „*ein gesteigertes und verfeinertes dem Bedürfnis des Erwachsenen angepaßtes Illusionsspiel*“ (ib.). — Vgl. J. J. WAGNER (Organ. d. menschl. Erk. S. 312: Spiel ist die „*formale Darstellung, welche ganz ohne Interesse an der Sache sie bloß um der zu producierenden Form willen behandeln und um dieser willen selbst wieder vernichten kann*“, l. c. S. 312 f.); SCHASLER (Ästhet. 1886, II, 12); K. FISCHER (Kl. Schrift.; Üb. d. Witz S. 71 f.); A. MEINONG (Üb. Annahm. S. 42 ff.). Vgl. Ästhetik.

Spinozismus: die Philosophie SPINOZAS, charakteristisch besonders durch ihren Pantheismus (s. d.) oder Akosmismus (s. d.), daher „*Spinozismus*“ oft so viel wie Pantheismus schlechthin; früher auch = Atheismus. Neospinozismus (Ausdruck schon bei SCHOPENHAUER, W. a. W. u. V. II. Bd., C. 7) heißt die, eine Synthese von Spinoza, Leibniz und Kant darstellende Identitätsphilosophie (s. d.) des neunzehnten Jahrhunderts (SCHELLING, HEGEL, später FECHNER, WUNDT u. a.). — VOLTAIRE spricht von „*Spinozistes modernes*“ (Philos. ignor. XXIII, 85). MENDELSSOHN meint: „*Der Spinozist sagt: er selbst sei kein für sich bestehendes Wesen, sondern ein bloßer Gedanke in Gott*“ (Morgenst. I, 9). SCHELLING bemerkt: „*Stets wird auch das Spinozische System in gewissem Sinn Muster bleiben. Ein System der Freiheit — aber in ebenso großen Zügen, in gleicher Einfachheit, als vollkommenes Gegenbild des Spinozischen — dies wäre eigentlich das — Höchste*“ (WW. I 10, 35 f.). Nach WINDELBAND ist der Spinozismus „*mathematischer Pantheismus*“. „*Das System der Einzeldinge . . . liegt in Gott nach einer bestimmten Ordnung, in den ewigen Verhältnissen des Naturgeschehens*“ (Prälud. S. 98, 100).

Spiritismus: die Lehre von den „*spirits*“ (Geistern) besonders Verstorbener („*perisprit*“: Geist, der im Lebenden wohnende Geist), welche sich angeblich mit Hülfe eines „*Medium*“ zu „*materialisieren*“ vermögen, die Materie „*durchdringen*“, die „*vierte Dimension*“ bewohnen, sich unter bestimmten Bedingungen manifestieren (durch Schreiben: Psychograph, Sprechen, Klopfen, Tischrücken u. s. w.). Den spiritistischen Phänomenen liegen in Wahrheit ver-

27*

schiedene *„natürliche“*, d. h. wissenschaftlich-gesetzmäßige Momente zugrunde: Selbst- und Fremdtäuschung, Illusion, Suggestion, reflectorische und imitative Handlungen, unterbewußte Bewegungen u. a. Der Spiritismus ist fast so alt wie der Aberglaube überhaupt, er findet sich im Kern in Naturreligionen, der Kabbalâ, im *„Occultismus“* (s. d.) aller Zeiten, ferner bei JUNG-STILLING, J. F. VON MEYER, J. KERNER (Seherin von Prevorst), A. J. DAVIS (Princ. d. Nat. 1847), ALLAN KARDEC (Üb. d. Wes. d. Spiritism.), AKSAKOW, RICHET, CROOKES (Der Spiritismus, 1872), ZÖLLNER (Wissensch. Abhandl., 1878), PERTY, DU PREL (Der Spiritism.), u. a. Gegen den Spiritismus: FECHNER (Tagesans. S. 252 ff.), E. V. HARTMANN, FR. SCHULTZE (Der Spiritism., 1883), FR. KIRCHNER (Der Spiritism., 1883), WUNDT (Essays) u. a. M. DESSOIR erklärt: *„Gedanken, die in der untersten Seelentiefe schlummern und daher dem Individuum als fremde erscheinen, äußern sich in den ihm bemerkbaren, wenngleich unverständlichen Bewegungen des automatischen Schreibens und des Trancesprechens“* (Doppel-Ich, S. 60). Vgl. SCHOPENHAUER, Paralipom. u. Neue Paralipom. Ferner: A. M. BUTLEROW, Die ‚spiritistische‘ Methode auf d. Gebiete d. Psychophysiol.; A. BROFFERIO, Für d. Spiritism.; C. KIESEWETTER, Die Entwicklungsgesch. d. Spiritism., u. a. Vgl. Trance.

Spiritualismus (spiritus, Geist) heißt die metaphysische Ansicht, daß die absolute Wirklichkeit Geist, geistig, seelisch sei, aus einer Summe von geistigen Wesen (Monaden, s. d.) bestehe, so daß das Körperliche nur eine Erscheinung des Geistigen, eine Objectivation oder ein Product der Seele sei. Der Spiritualismus denkt sich das An-sich (s. d.) der Dinge als ein dem eigenen Ich analoges Innen-, Für-sich-sein. Der spiritualistische Dualismus in der Psychologie betrachtet Leib und Seele als zwei selbständige Substanzen, Wesenheiten, nur daß die Qualität beider nicht heterogen ist; der spiritualistische Monismus faßt die Seele als das An-sich des Leibes (s. Identitätsphilosophie).

Spiritualistische Lehren finden sich bei PLATO, ARISTOTELES, besonders bei PLOTIN und bei Monadologen (s. d.). Einen spiritualistischen Idealismus (s. d.) lehrt BROOKE. Den neueren Spiritualismus begründen und lehren LEIBNIZ, BERKELEY, HERBART, SCHOPENHAUER, LOTZE, J. H. FICHTE, ULRICI, FECHNER, WUNDT, E. V. HARTMANN, J. BERGMANN (Syst. d. object. Ideal., 1903), L. BUSSE, BOSTRÖM u. a. Nach FERRIER existieren an sich Geister — zugleich mit ihren Vorstellungsinhalten (Works, 1866). Als eine Manifestation geistiger Wesen fassen die Welt auf FRASER, COLLYNS-SIMONS, J. WARD (Naturalism and Agnosticism, 1899) u. a.; ferner L. FERRI, L. AMBROSI u. a. Spiritualisten sind JOUFFROY, V. COUSIN (Du vrai p. III, 3), BOUTROUX, SECRÉTAN, VACHEROT (Le nouveau spiritualisme, 1884), RAVAISSON (*„Spiritualisme positif“*), P. JANET (Princ. de Mét. II, 340), LACHELIER, FOUILLÉE, auch RENOUVIER, E. NAVILLE (La défin. de la philos., 1894), E. BOIRAC (L'idée du phén.) u. a. Vgl. Monade, Object, Identitätsphilosophie, Panpsychismus, Geist, Seele.

Spiritualität: Geistigkeit.

Spirituell: geistig, geistreich.

Spiritus: Geist (s. d.), Lebenshauch, Nervengeist. Spiritus vitales: Lebensgeister (s. d.). Vgl. THOMAS (*„spiritus animalis“*, *„qui est proximum instrumentum animae in operationibus, quae per corpus exercentur“*, 4 sent. 49, 3); CARDANUS (De subtilit. XIV, 585); F. BACON (De dignit. IV, 2). Spiritus rector: herrschender Geist, Lenkergeist, nach den Alchymisten eine

feine Substanz und Naturkraft in den Dingen, nach OETINGER in jeder Creatur vorhanden. — Nach ALBERTUS MAGNUS gibt es „*spiritus corporeus*“ und „*incorporeus*“ (Sum. th. I, 31, 2). MELANCHTHON versteht unter „*spiritus*“ einen „*vapor ex sanguine expressus, virtute cordis incensus, ut sit velut flammula, suppeditans in exercendis actionibus*“ (De an. p. 134 b). Vgl. Geist, Lebensgeister.

Spiritus animales, vitales s. Lebensgeister.

Spiritus rector s. Spiritus.

Spitzfindigkeit s. Subtilität. Vgl. Sophisten, Scholastik.

Spontan (spontaneus): von selbst, aus eigenem Antriebe. Spontane Bewegungen sind, nach HÖFFDING, „*Bewegungen, bei welchen äußere Reize fast gar keine Bedeutung haben, welche dagegen als Ausladung der während reichlichen Blutzuflusses in denselben angesammelten Spannkraft entstehen*“ (Psychol. S. 118). Vgl. SCHLEIERMACHER, Psychol. S. 216 ff. Vgl. Automatisch.

Spontaneität: Selbstbestimmbarkeit, Selbstbestimmung, Selbsttätigkeit, Bestimmung aus eigenen Triebfedern, aus den bewußten Zwecken des Ich. Psychologisch-erkenntnistheoretisch ist Spontaneität ein Ausdruck für die Fähigkeit des denkend-wollenden Subjects, aus eigener Kraft, in selbsteigener Tätigkeit seine Erlebnisse (Bewußtseinsinhalte) zu Erkenntnissen zu verarbeiten, seine Handlungen zu lenken und zu beherrschen, im Unterschiede von der Receptivität (s. d.). Spontaneität und Receptivität sind Arten, Grade der Bewußtseinsactivität überhaupt. Die Spontaneität des Denkens ist die formale Quelle der Begriffe als solcher, sie äußert sich im Urteilen und Schließen, in der Methodik des Logischen wie des Ethischen.

LEIBNIZ bestimmt: „*Spontaneitas est contingentia sine coactione*“ (Gerh. VII, 108; vgl. IV, 483). CHR. WOLF definiert: „*Spontaneitas est principium sese ad agendum determinandi intrinsecum.*“ „*Actiones dicuntur spontaneae, quatenus per principium sibi intrinsecum, sine principio determinandi extrinseco, agens easdem determinat*“ (Psychol. empir. § 933). Trotz seines Sensualismus bemerkt CONDILLAC: „*Il y a en nous un principe de nos actions que nous sentons, mais que nous ne pouvons définir: on l'appelle force. Nous sommes également actifs par rapport à tout ce que cette force produit en nous ou au dehors. Nous le sommes, par exemple, lorsque nous réfléchissons ou lorsque nous faisons mouvoir un corps*“ (Trait. d. sens. I, ch. 2, § 11). Nach SEARCHE liegt alle Selbsttätigkeit bloß in den Willensfunctionen (Light of Nature I, ch. 1). Nach PLATNER ist Selbsttätigkeit in den Wirkungen eines Wesens, „*wenn sie das Werk seiner selbsteigenen Kraft und Natur sind*“ (Philos. Aphor. I, § 1010). Die Selbsttätigkeit ist „*Herrschaft der Seele über ihre Ideen*“ (l. c. II, § 550).

Nach KANT bedeutet Spontaneität „*das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen*“, d. h. den Verstand (s. d.) (Krit. d. rein. Vern. S. 76). Die Spontaneität des Denkens (s. d.) ist die Quelle der Begriffe (s. d.), insbesondere der Kategorien (s. d.). KRUG versteht unter Spontaneität „*den Act der Selbstbestimmung überhaupt, unangesehen ob sich das Tätige dabei nach Naturgesetzen richtet oder nicht*“ (Fundamentalphilos. S. 139). Nach FRIES ist Selbsttätigkeit „*jedes unmittelbare Wirken*“ (Neue Krit. I, 79). — Nach J. G. FICHTE ist die Intelligenz nur tätig, nicht passiv (WW. I 1, 440). — Die Spontaneïtät der Seele betont u. a. LOTZE (Med. Psychol. S. 88 f.). Nach ULRICI ist Sponta-

neität das *„Nicht-genötigt-sein der unterscheidenden Denktätigkeit im einzelnen Falle, diese ihr gelassene Möglichkeit, unter den Objecten ihrer Wirksamkeit in jedem einzelnen Falle zu wählen und damit beliebig zu bestimmen, welche sie ins Bewußtsein bringen und resp. zurückrufen will“* (Log. S. 70). Nach REHMKE gehört Spontaneität nur der wollenden Seele an (Allgem. Psychol. S. 486). HÖFFDING erklärt: *„Im Bewußtsein läßt sich an jedem Punkte eine passive, der Mannigfaltigkeit des Inhalts entsprechende, und eine active, der zusammenfassenden Einheitlichkeit entsprechende Seite nachweisen“* (Psychol. S. 64). — Die Activität des Denkens betont LAROMIGUIÈRE (Leçons I, V, XI). Nach V. COUSIN ist die erste Fähigkeit des menschlichen Geistes *„l'activité volontaire et libre“* (Du vrai p. 30). Keine Perception ohne einen Grad von Aufmerksamkeit (l. c. p. 31). Nach A. FOUILLÉE gibt es zwar keine absolute Spontaneität, aber auch keine reine Receptivität des Bewußtseins (Psychol. d. id.-forc. I, 277). Die Spontaneität des Intellects betont u. a. auch TARDE. — A. BAIN lehrt eine *„spontaneous activity“* des Nervensystems, die sich triebhaft im Bewußtsein und in Bewegungen äußert. *„Energy of the nerve centres themselves“* (Ment. and Mor. Sc. I, ch. 1, p. 14). Sie ist *„an essential element of the will“* (ib.), geht den Empfindungen voraus als innerer Reiz. Die Spontaneität des Bewußtseins betont besonders W. JAMES. Vgl. Activität, Passivität, Willensfreiheit, Synthese.

Sprache ist allgemein jeder Ausdruck von Erlebnissen (Gefühlen, Empfindungen, Vorstellungen, Urteilen, Begriffen) eines beseelten Wesens. Die Sprache ist ein System von Ausdrucksbewegungen (s. d.). Bestehen diese in mimisch-pantomimischen Bewegungen, so ist das eine Gebärdensprache. Bestehen sie in *„Lautgebärden“*, in (articulierten) Lauten (Wörtern, Sätzen), so ist das eine (articulierte) Lautsprache. Die Anfänge der Sprache bestehen schon im Tierreich (Lock-, Wach- u. a. Rufe). Den *„Ursprung“* und die Entwicklung der Sprache als psychisches Gebilde betreffend, herrscht noch keine Einstimmigkeit der Ansichten. Jedenfalls ist die Sprache zunächst ein in der Natur des lebenden Wesens, insbesondere des Menschen begründetes Gebilde (sie ist *φύσει*), das aber zugleich conventionell (*θέσει*), in der socialen Gemeinschaft, bedingt ist. Zunächst ist die Lautsprache etwas spontan, triebhaft-reflectorisch Auftretendes, ein Reagieren des fühlenden, vorstellenden Individuums auf es stärker berührende, interessierende Reize und Wahrnehmungen. Dazu kommt nun das Mitteilungsbedürfnis als wichtiger socialer Factor. Ferner ist die ziemliche Gleichartigkeit der Mitglieder einer primitiven Gemeinschaft zu betonen. Endlich ist von Bedeutung der Einfluß, das Vorbild, das *„Tonangebende“* einzelner angesehener Persönlichkeiten (Häuptling, Eltern, Dichter u. s. w.). Die im socialen Zusammenleben und Zusammenarbeiten ziemlich gleichartig auftretenden Laute verbinden sich durch natürliche Association und sociale Convention immer fester mit bestimmten typischen Erlebnissen, Objecten, werden so *„significativ“*, zu Zeichen, Bezeichnungen. Apperceptive (s. d.) Tätigkeit greift dann wählend, differenzierend, verknüpfend in den Sprachproceß ein. Der Fortschritt, die Verfeinerung des Denkens (und der Phantasie) prägt sich in der Differenzierung der Sprache aus. Ein primitives, concretes, anschauliches Denken geht schon ursprünglich mit der Sprache einher, wird mit der Sprache und durch sie (als wichtiges Hülfsmittel zur Entstehung abstracter Begriffe) weiter ausgebildet und wirkt wieder auf die Sprache ein, die überhaupt,

als Product des Gesamtgeistes (s. d.), von socialen, historischen und culturellen Veränderungen beeinflußt wird (Vermischung von Sprachen, Entlehnungen, Sprachmoden, Standes- und Berufssprachen, Geheim- und Cultussprachen u. s. w.). Die „*Wurzelwörter*" haben ursprünglich Satzbedeutung. Der äußeren entspricht eine „*innere Sprache*" (Parole intérieure, EGGER); diese besteht „*in den akustischen und motorischen Bildern von der Sprache in uns . . . in den Erinnerungsbildern an die gehörten und selbstgesprochenen Wörter und Sätze*" (MERINGER, Indogerm. Sprachwiss. S. 19). Ein „*Sprachcentrum*" hat BROCA im linken Schläfelappen des Großhirns gefunden.

Die Theorien über den Sprachursprung zerfallen in: 1) religiöse (Sprache = eine unmittelbare Schöpfung Gottes), 2) Erfindungstheorien (Sprache = Erfindung eines oder mehrerer hervorragender Individuen, der Convention), 3) psychologisch-genetische Theorien, welche als Sprachfactor betonen: Reflexschreie, Interjectionslaute, Ausdrucksbewegungen, Onomatopöie, Nachahmung, Mitteilungsbedürfnis, Arbeit in der Gemeinschaft, Association, Apperception u. a.

Daß die Sprache *θέσει*, nicht von Natur aus in Beziehung zum Bezeichneten stehe, behaupten zuerst die Sophisten (vgl. Gomperz, Griech. Denk. I, 317 ff.; nur teilweise dagegen PLATO, Cratyl.), ARISTOTELES (bei Orig., Contr. Cels. I, 23; vgl. Rhetor. I, 1). Die Stoiker hingegen lehren die natürliche Nachahmung der Dinge durch Laute: *φύσει μιμουμένων τῶν πρώτων φωνῶν τὰ πράγματα, καθ' ὧν τὰ ὀνόματα, καθὸ καὶ στοιχεῖά τινα ἐτυμολογίας εἰσάγουσιν* (l. c. I, 23; vgl. Seelenvermögen). So auch Epikur, welcher die Bedingtheit der Sprachen zunächst durch die Naturtriebe der Menschen, später durch Convention, lehrt: *τὰ ὀνόματα ἐξ ἀρχῆς μὴ θέσει γενέσθαι, ἀλλ' αὐτὰς τὰς φύσεις τῶν ἀνθρώπων καθ' ἕκαστα ἔθνη ἴδια πασχούσας πάθη καὶ ἴδια λαμβανούσας φαντάσματα ἰδίως τὸν ἀέρα ἐκπέμπειν, στελλόμενον ὑφ' ἑκάστων τῶν παθῶν καὶ τῶν φαντασμάτων, ὡς ἂν ποτε καὶ ἡ παρὰ τοὺς τόπους τῶν ἐθνῶν διαφορὰ εἴη· ὕστερον δὲ κοινῶς καθ' ἕκαστα ἔθνη τὰ ἴδια τεθῆναι πρὸς τὸ τὰς δηλώσεις ἧττον ἀμφιβόλους γενέσθαι ἀλλήλοις καὶ συντομωτέρως δηλουμένας· τινὰ δὲ καὶ οὐ συνορώμενα πράγματ' εἰσφέροντας τοὺς συνειδότας παρεγγυῆσαί τινας φθόγγους, ὧν τοὺς μὲν ἀναγκασθέντας ἀναφωνῆσαι, τοὺς δὲ λογισμῷ ἑπομένους κατὰ τὴν πλείστην αἰτίαν οὕτως ἑρμηνεῦσαι* (Diog. L. X, 75 squ.). LUCREZ erklärt: „*At varios linguae sonitus natura subegit mittere, et utilitas expressit nomina rerum, non alia longe ratione atque ipsa videtur protrahere ad gestum pueros infantia linguae, cum facit ut digito quae sint praesentia monstrent. Sentit enim vim quisque suam quoad possit abuti*" (De rer. nat. V, 1026 squ.). Nach ALEXANDER VON APHRODISIAS sind die Wörter conventionell gesetzt (Quaest. III, 11; vgl. De an f. 132a). SEXTUS EMPIRICUS bestimmt die Sprache als *τὴν τοῦ νοουμένου πράγματος σημαντικὴν φωνήν* (Adv. Math. VIII, 80).

Dem Mittelalter gilt die Sprache als ein von Gott dem Menschen verliehenes Vermögen. ABAELARD erklärt: „*Sermo generatur ab intellectu et generat intellectum*".

Die Abhängigkeit der Sprache vom Klima u. s. w. lehrt CARDANUS (De subtil. XI, 553). Den natürlichen Charakter der Sprache lehrt L. VIVES: „*Tam naturalis est homini sermo, quam ratio*" (De an. II, 85). Auf sociale Convention führt die Sprache HOBBES (De corp.) zurück. Nach LOCKE hat Gott dem Menschen die Sprachfähigkeit verliehen, Organe, welche articulierte Laute bilden können (Ess. III, ch. I, § 1 ff.). Nach LEIBNIZ sind zwar die Worte als solche willkürlich, aber in ihrer Anwendung und Verknüpfung kommt

etwas zur Geltung, was nicht mehr willkürlich ist: ein Verhältnis, das zwischen ihnen und den Dingen besteht (Gerh. VII, 193). CHR. THOMASIUS betont: *„Ratio absque sermone non est, sermonis extra societatem nullus est usus, nec ratio citra societatem se exerit“* (Inst. iur. pr. div. III, 1, 4, § 54). Den göttlichen Ursprung der Sprache lehren PUFENDORF (Jus nat. IV, 3 f.), BEATTIE (Diss. p. 233), SÜSSMILCH (Beweis, daß die erste Sprache ihr. Urspr. nicht von Mensch., sond. allein vom Schöpf. erhalten habe, 1767). Den natürlichen Ursprung der Sprache betont DESBROSSES, welcher sie aus Gefühlen ableitet. Die Sprachwerkzeuge konnten nur ihrem Baue gemäße Laute erzeugen; zugleich nötigt die Beschaffenheit der Gegenstände die Verwendung bestimmter Laute, durch die sie dargestellt werden (De la format. mécan. des langues 1765, I; II, § 2 ff.). Auf Schreie, Association, Übung führt CONDILLAC die Sprache zurück (Sur l'orig. des conn. I, sct. 1). Ähnlich und als Product der Gesellschaft betrachtet die Sprache ROUSSEAU (Sur l'inégal. I, p. 45 ff.). Den socialen Factor berücksichtigen auch TETENS (Üb. d. Urspr. d. Sprache, 1772), TIEDEMANN (Vers. ein. Erklär. d. Urspr. d. Sprache, 1772). Den Anteil der Reflexion betonen mehr MONBODDO (Orig. of the language I, 2, 1; 3, 1 ff., auch der Gesellschaft), SULZER (Verm. Schr. I; ohne Sprache keine Vernunft), die Bedürfnisse der Menschen, welche Laute ausstoßen ließen, BONNET (Ess. ch. 18); vgl. MEINERS (Gr. d. Seelenlehre, S. 115). HERDER betont den natürlichen, organischen Ursprung der Sprache. *„Schon als Tier hat der Mensch Sprache. Alle heftigen und die heftigsten unter den heftigen, die schmerzhaften Empfindungen seines Körpers, sowie alle starken Leidenschaften seiner Seele äußern sich unmittelbar durch Geschrei, durch Töne, durch wilde unarticulierte Laute“* (Üb. d. Urspr. d. Spr. I, 1). Aber erst die Besinnung, Reflexion, die Apperception von interessierenden Merkmalen der Objecte schafft Worte (l. c. I, 2). So wird die Sprache *„ein Ausdruck und Organ des Verstandes“* (l. c. I, 2). *„Tönende Verba“* sind die ersten Elemente der Sprache (l. c. I, 3). Die Merkmale, welche die Seele hat, sind *„innere Sprache“* (l. c. I, 3; vgl. Ideen IX, 2). Nach PLATNER entstand die Sprache des Menschen *„durch die natürliche, obwohl sehr allmähliche Wirksamkeit seiner geistigen Kräfte, zugleich aber auch durch den Einfluß gewisser anregender Verhältnisse“* (Philos. Aphor. I, § 574 ff.). Für tönende Gegenstände sind die natürlichsten Gattungsmerkmale die Töne. *„Jede Empfindung hat ihren natürlichen Laut. Wenn also Gegenstände, die nicht selbst tönen, in das Empfindungsvermögen wirken: so erregen sie Töne, die, schon vor ihrem wirklichen Ausbruch, in der Phantasie sie ansetzen“* (Log. u. Met. S. 58 f.). Weiter wirkte dann die Analogie (l. c. S. 59). Die socialen Verhältnisse *„erhöhten das Bedürfnis des Ausdrucks, schärften die Erfindsamkeit zu neuen Wörtern und konnten deren viele durch Verabredung veranlassen“* (l. c. S. 60). MAASS erklärt, eine Sprache setze als *„letzte Bedingung ihrer Möglichkeit den Verstand voraus. Denn da ohne diesen keine Begriffe möglich sind, so kann es auch ohne ihn keine Ausdrücke für Begriffe, mithin keine Sprache geben“*. Der nähere Grund der Sprache ist die Association der Vorstellungen, welche in der *„Einbildungskraft“* (s. d.) wurzelt (Üb. d. Einbild. S. 172 f.). *„Sobald nur zwei Menschen zusammen lebten, hatten sie auch das unvermeidliche Bedürfnis, sich einander ihre Gedanken und Empfindungen mitzuteilen.“* Dieses Bedürfnis ließ den Verstand anstrengen, Ausdrücke zur Bezeichnung ihrer Gedanken und Empfindungen zu suchen. *„Die erste Art, sich mitzuteilen, war die, welche durch die natürlichen Ausdrücke der Empfindungen*

und der sehr lebhaften, anschauenden Vorstellungen bewerkstelligt wird" (l. c. S. 174 f.). Für die Ausgestaltung der Sprache war die Onomatopöie von Bedeutung (l. c. S. 176 ff.). — HAMANN identificiert Vernunft und Sprache. „*Sprache ist Organon und Kriterion der Vernunft.*" „*Vernunft ist Sprache.*" „*Die ganze Philosophie ist Grammatik*" (Schrift. VI, 365). „*Die Metaphysik mißbraucht alle Wortzeichen und Redefiguren unserer empirischen Erkenntnis zu lauter Hieroglyphen und Typen idealischer Verhältnisse.*" Das Denkvermögen beruht auf der Sprache. Wörter werden für Begriffe, diese für die Dinge selbst genommen (l. c. VII, 5 f., 360; vgl. unten Nietzsche, Mauthner). Nach G. E. SCHULZE sind die „*höchsten Äußerungen des Verstandes*" „*ohne Sprache gar nicht oder doch nur in einem sehr geringen Grade möglich*" (Psych. Anthr. S. 198). „*Zugleich ist die Sprache Beförderin und Erhalterin der gesellschaftlichen Verbindungen unter den Menschen*" (ib.). In der Sprache spiegelt sich der Charakter einer Nation (l. c. S. 200). Das Wort ist „*nicht der Vater, sondern nur der Pate einer Erkenntnis*" (l. c. S. 203). Nicht die Onomatopöie ist von ursprünglicher Bedeutung (l. c. S. 206). Die Sprache entspringt einem Bedürfnis des Menschen (l. c. S. 208). Das lebhafte Gefühl bestimmt das Sprachwerkzeug zur Hervorbringung eines Lautes (l. c. S. 207). Nach BIUNDE ist kein Verstand ohne Sprache, keine Sprache ohne Verstand (Empir. Psychol. I 2, 78). Das „*Bezeichnungsvermögen*" gehört dem Verstande an (l. c. S. 58). Mit dem Sprechen entwickelt sich das Denken, der empirische Begriff (l. c. S. 72). Dieser ist der „*Inbegriff dessen, wonach diejenigen verschiedenen Gegenstände (einer Art) einerlei sind, welche zusammen vorgestellt und einzeln mit demselben Worte bezeichnet werden*" (l. c. S. 73). CALKER erklärt: „*Ohne Sprache gibt es kein höheres Denken, aber ohne Denken auch keine höhere Form der Sprache*" (Denklehre, S. 269).

Nach C. G. CARUS entsteht die Sprache, indem das Ertönen aller Dinge in ihren Zuständen vom Menschen nachgebildet wird durch „*symbolische Klangfiguren*" (Vorles. üb. Psychol. S. 120 ff.). Nach TROXLER ist die Sprache ein Analogon des „*Erzeugungsvermögens*" (Blicke in d. Wes. d. Mensch. S. 67). SUABEDISSEN bemerkt: „*Zu reden ist dem Menschen notwendig. Das stets rege und strebende Leben hat das ursprüngliche Bedürfnis, seine Regungen und Strebungen zu äußern, und äußert sie auf die unmittelbarste und vernehmlichste Weise in dem stets erregbaren und alle Regungen in sich aufnehmenden Elemente der Luft, also durch den Laut.*" Dieser hat als unmittelbare Offenbarung des innern Lebens eine „*Bedeutung*" (Grdz. d. Lehre von d. Mensch. S. 195). Der Gedanke ist des Wortes Geist, er verwirklicht sich in und mit dem Worte, seinem Leibe (l. c. S. 196; so schon K. F. BECKER, Organism. d. Sprache, 1827). Einen besondern Sprachtrieb nimmt u. a. LICHTENFELS an (Gr. d. Psychol. S. 142 ff.). Nach MICHELET ist die Sprache zuerst Nachahmung der Naturlaute, später symbolisch, conventionell (Anthropol. S. 339 ff.). Nach SCHLEIERMACHER entwickelt sich die Sprache als dienend der organisierenden Tätigkeit und als Gefühlsausdruck, gemeinsam in der Horde (Philos. Sittenl. § 279). Denken und Sprechen sind identisch (Psychol. S. 133 ff.). Nach HILLEBRAND ist die Sprache die „*Symbolik des Denkens*", die „*unmittelbare Äußerlichkeit des Denkens*" (Philos. d. Geist. I, 251), sie ist „*der logisch-bestimmte Organismus in den Articulationen der Stimme*" (l. c. S. 255), aber das sprachformale Moment ist nicht allein im abstracten Logismus zu suchen (l. c. S. 257). BENEKE lehrt: „*Alles selbsttätige Denken erfolgt zunächst ohne Sprache . . . Die Sprache ist*

Product des Denkens" (Lehrb. d. Psychol.[2], S. 54 f.). „*Der Besitz der Sprache beim Menschen ist also nicht Ursache, sondern Wirkung seines geistigen Charakters.*" Schon deshalb sprechen die Tiere nicht, weil sie keine entsprechenden psychischen Gebilde haben (l. c. S. 55). Die Sprachbildung beruht auf dem „*Gesetze der allgemeinen Ausgleichung*". „*Wie sich von einer neu entstandenen Erregung aus die beweglichen Elemente innerlich nach allen Seiten ausbreiten auf dasjenige, was damit in unmittelbarer Verbindung steht: so werden dieselben auch auf die nach außen hin liegenden Kräfte übertragen, und durch deren Erregung und Ausbildung treten, wie Gebärden, Mienen u. s. w., so auch Laute als äußere Zeichen der innern Erregung hervor.*" Wir sehen, hören unsere Äußerungen. „*Vermöge dessen associieren sich die sinnlichen Auffassungen derselben mit den unmittelbaren Empfindungen und Vorstellungen von unseren inneren Erregungen, und nehmen wir dann die gleichen Äußerungen bei andern . . . Wesen wahr: so macht sich jene Association auch für diese Wahrnehmungen geltend: auf Veranlassung ihrer reproducieren sich die Vorstellungen von unseren inneren Erregungen*" (l. c. S. 52 f.; Pragmat. Psychol. I, 138 ff.; Erziehungs- u. Unterrichtsl. I[2], 215 ff., II, 110 ff.). — Nach W. v. HUMBOLDT ist die Sprache ein Entwicklungsproduct des menschlichen Geistes, lebendige Wirksamkeit, Organ des Gedankens. Sie entspringt einem Bedürfnis der Menschen. Die Sprache ist die Äußerung des Volksgeistes. Die Wörter sind ursprünglich nicht selbständig, sondern gehen aus der Rede hervor. Die Lautform ist Ausdruck des Gedankens. Den Begriff der „*innern Sprachform*" führt Humboldt ein (Üb. d. Verschiedenh. d. menschl. Sprachbaues, Ges. WW. VI, S. 37 ff., 53 ff., 92 ff.).

Nach LOTZE besteht eine physiologische Notwendigkeit für die Seele, den Charakter der innern Zustände durch Töne auszudrücken (Mikr. II[2], 217 ff., 222). Auch ein Hang zur nachahmenden Abbildung der objectiven Eigentümlichkeiten des eindruckmäßigen Reizes besteht (l. c. S. 234). Die Sprache ist Ausdruck des Denkens und der Gemütsbewegungen (l. c. S. 236). Die Sprache ist für den Menschen „*das allgemeine bildsame Material, in welchem sie ihr Vorstellungswogen allein zum Denken ausarbeitet*" (l. c. S. 259). Nach J. H. FICHTE ist die Sprache die „*vollkommenste Gebärde*", ihr Organ ist die Phantasie (Psychol. I, 490 ff.). Ein symbolisierendes (tonmalendes) Vermögen liegt der ersten Sprachentstehung zugrunde (l. c. S. 493). Verwandte Vorstellungen werden durch verwandte Laute bezeichnet (l. c. S. 494). Nach TEICHMÜLLER gehört die Sprache zum Begriff der Gebärde. Sie ist ein sociales Product (Neue Grundleg. S. 93 ff.). Das Bedürfnis des Zusammenlebens u. a. Triebe berücksichtigt ULRICI (Gott u. d. Nat. S. 397 ff.). — Den göttlichen Ursprung der Sprache lehrt DE BONALD. Nach RENAN gehört das Bedürfnis, nach außen seine Gedanken und Gefühle zu offenbaren, zur menschlichen Natur (De l'origine du langage[4], 1864, p. 73 ff.). Nach WHITNEY ist die menschliche Sprache ein Kunstproduct, conventionell (Die Sprachwissensch. S. 71 ff.). — Nach CH. DARWIN ist es möglich, daß die Sprache des Menschen durch Nachahmung des Brüllens eines wilden Tieres zur Benachrichtigung der Genossen von der drohenden Gefahr begann (Abst. d. Mensch. I). Biologisch betrachtet die Sprache auch A. SCHLEICHER. Die Sprachen sind natürliche Organismen, unterstehen den biologischen Gesetzen (Auslese u. s. w.) (Üb. d. Bedeut. d. Sprache f. d. Naturgesch. d. Mensch. 1865). Nach H. SPENCER ist die Sprache aus dem Gesang hervorgegangen (so schon HUMBOLDT).

Nach BACKHAUS ist die Sprache *„das Organ unserer Stimmungen, Empfindungen und Vorstellungen und somit der entsprechende Ausdruck unserer Vernunfttätigkeit“* (Wes. d. Hum. S. 199 ff.). Nach K. GROOS ist das Erlernen der Sprache zum Teil *„Nachahmungs-Spiel“* (Spiel. d. Mensch. S. 379, 383). — Die Theorie der Sprachentstehung durch Interjectionen wird als *„Puh-Puh-Theorie“*, die der Nachahmung tierischer Laute als *„Wau-Wau-Theorie“*, die des Anklingens von Empfindungen durch Töne der Außenwelt (M. MÜLLER) als *„Ding-Dang-Theorie“* bezeichnet. — Als Anfang der Sprache betrachtet den *„Sprachschrei“*, der an affecterregende Gesichtseindrücke reflexiv sich knüpft, L. GEIGER. Für die Wahl der Ausdrücke war je ein *„hochbegabtes Individuum“* maßgebend (Urspr. u. Entwickl. d. menschl. Sprache u. Vern. I, 22 ff., 134). Vor der Sprache war der Mensch vernunftlos, die Sprache schafft das vernünftige Denken (l. c. S. 106 ff.). Dies behauptet auch O. CASPARI (Die Sprache als psych. Entwicklungsproduct 1864), nach welchem für die Wahl der Worte die Mutter, der Häuptling u. s. w. maßgebend ist (Urgesch. d. Menschh. I², 190 ff.). Die *„Adaptionstheorie“* lehrt: *„Nicht mit willkürlicher Absicht, aber auch nicht durch die angeborenen und gegebenen Naturverhältnisse der rein tierischen Sprache von selbst (durch objectiv fortschreitende Onomatopoëtik) trat der Sprachproceß in das höhere Stadium, auf welchem wir die Menschensprache allein antreffen, sondern dieser veredelnde Fortgang vollzog sich zugleich durch die in Familie und Staat auftretende unwillkürliche Leitung der Mitteilung und mitteilsame Belehrung, welcher sich untergebene Kreise ebenso unbewußt und unwillkürlich durch Erlernung anpaßten“* (Zusammenh. d. Dinge, S. 393 f.). Der Uranfang der Sprache bestand aus Lock- und Ruflauten, die Individuen bezeichneten: wie Vater, Mutter, Häuptling (l. c. S. 402 ff.). In der Gesellschaft beginnt der Bedeutungswandel unter dem Einfluß der tonangebenden, herrschenden Elemente (l. c. S. 405). — Nach LAZARUS sind die Sprachlaute Erfolge von durch Empfindungen und Vorstellungen veranlaßten Reflexbewegungen (Leb. d. Seele II², 73 ff.). Die Sprache ist ein natürliches, sociales Erzeugnis (l. c. S. 23 ff.), sie modificiert den Geist (l. c. S. 25). Die Sprachgenossen verbinden von Natur mit der gleichen Anschauung ungefähr den gleichen Laut (l. c. S. 157); der Führer wird zum Wortführer (l. c. S. 159). Die Association zwischen der unmittelbaren Lautanschauung und Sachanschauung ist schon die *„Bedeutung“* des Lautes (l. c. S. 101). Das Wort ist Zeichen der Sache, zugleich aber Ausdruck und Erscheinung der subjectiven Auffassung der Seele. Innere Sprachform ist die *„durch die Sprache, durch die Namengebung festgehaltene einseitige Beziehung der vielseitigen Sache zum Menschen“* (l. c. S. 138). Auch STEINTHAL faßt die Sprache als Reflexbewegung auf. Der Leib reflectiert die Seele, ihre Affectionen setzen sich in Töne um (Einl. in d. Psychol. I², 361 ff.). Das Sprechen wirkt erleichternd, ist eine *„Befreiungstätigkeit“* (l. c. S. 363). Der Urmensch begleitete *„in größter Lebhaftigkeit alle Wahrnehmungen, alle Anschauungen, die seine Seele empfing, mit leiblichen Bewegungen, mimischen Stellungen, Gebärden und besonderen Tönen“* (l. c. S. 366 f.). Wiederholung, Association, gesellschaftliche Resonanz, Onomatopöie, Apperception (s. d.) wirken weiter (l. c. S. 370 ff.). Die Sprache hat eine innere Seite, eine *„innere Sprachform“*, die sich auf die subjective Auffassungsweise der Dinge bezieht, so daß die Grammatik ursprünglich unabhängig von der Logik ist (l. c. S. 59 ff.). Das einfache Denken (Anschauen) geht ursprünglich der Sprache voran (l. c. S. 51). Zu betonen ist, *„daß der*

Mensch nicht im Laute und durch Laute denkt, sondern an und in Begleitung von Lauten“ (l. c. S. 52). Der Mitteilungstrieb ist secundär, setzt als Absicht Entstehung der Sprache schon voraus (l. c. S. 373; vgl. Urspr. d. Sprache[4]; das Mitteilungsbedürfnis betont besonders MARTY, Üb. d. Urspr. d. Spr. S. 63 ff.). Die Onomatopöie (aber nicht ausschließlich) betont ROMANES, der in der Sprache ursprünglich Ausdruck von Gemütsbewegungen (wie DARWIN) erblickt (Geist. Entwickl. beim Mensch. S. 290 ff., 371 ff.). Nach VOLKMANN erzeugen die Eindrücke der Natur Emotionen im primitiven Menschen, die sich in Lauten entladen, „*durch deren Auslösung er sich gleichsam erleichtert, seines Affectes entladen und beruhigt fühlt*“. Der Laut ist eine Gebärde, beruht auf einem Instinct (Lehrb. d. Psychol. I[4], 327 f.). Indem sich später das affectartige Gefühl des Ergriffenseins aussondert, wird der Laut zum Symbol. Zugleich mit der „*pathognomischen*“ beginnt die „*onomatopoetische*“ Periode der Wortbildung. Unsere Laute werden durch Naturlaute modificiert (l. c. S. 330). In der „*charakterisierenden Sprachperiode*“ werden den Eindrücken jene Seiten abgewonnen, durch welche sie unter Kategorien der schon fixierten Vorstellungen fallen (l. c. S. 331; ähnlich LINDNER, Empir. Psychol. S. 128 ff.). TH. ZIEGLER führt die Sprache zurück auf „*die feine Empfänglichkeit für Eindrücke von außen, auf das lebhaft spannende Interesse an dem, was uns umgibt und um uns her vorgeht, und auf den Trieb, durch Bewegung der Spannung . . . loszuwerden*“ (Das Gef.[2], S. 229). Diese „*Erleichterung*“ wird schon von L. NOIRÉ betont. So oft die Sinne erregt und die Muskeln lebhaft tätig sind, fühlen wir im Ausstoßen von Lauten eine Art Erleichterung, so daß, besonders wenn Leute in Gemeinschaft arbeiten, sie geneigt sind, ihre Beschäftigung mit Lauten, Ausrufen zu begleiten; das ist eine Reaction gegen „*die innere, durch die Anstrengung der Muskeln hervorgebrachte Störung*“ (Urspr. d. Sprache 1877, S. 323 ff.). Die Lehre vom „*clamor concomitans*“ macht sich auch M. MÜLLER zu eigen. Die „*Wurzeln*“ sind bei der Arbeit u. s. w. ausgestoßene Laute; erst interjectional, werden sie zu Zeichen von Begriffen; die Urworte haben Satz-Bedeutung (Das Denken im Lichte d. Spr. S. 287 ff.). Das Denken ist durch die Sprache bedingt. Die Entstehung und Entwicklung der Sprache im socialen Zusammenleben, Zusammenarbeiten lehrt H. SCHURTZ (Urgesch. d. Cultur, S. 470 ff.). Nach W. JERUSALEM ist der Schrei „*Ausdruck psychischer Zustände, in denen zwar das Gefühlselement weitaus überwiegt, die aber doch auch Vorstellungselemente in sich enthalten*“. Zur Sprache fehlt hier nur noch die Articulation und „*die Befreiung des Lautes von seinem Gefühlswerte und seine feste Association mit Vorstellungen*“. „*Eine solche Association bildet sich in der Weise, daß durch häufige Wiederholung des Lautes das Gefühl sich abstumpft und der bereits früher als untergeordnetes Element vorhandene Vorstellungsinhalt stärker hervortritt.*“ So werden „*Gefühlslaute*“ zu „*Sprachlauten*“ (Lehrb. d. Psychol.[3], S. 104 f.). Die Sprache entsteht als „*unwillkürliche Ausdrucksbewegung*“, entwickelt sich durch das Mitteilungs- und Verkehrsbedürfnis (l. c. S. 106). Die Wurzeln bezeichnen „*Vorgänge, in denen Ding und Tätigkeit vom Bewußtsein noch nicht geschieden sind*“, sie sind schon Sätze (ib.; vgl. Laura Bridgm. S. 49; Urteilsfunct. S. 101). Nach JODL besteht die Sprache ursprünglich in impulsiven Ausdrucksbewegungen (Lehrb. d. Psychol. S. 566 ff.). Die Lautsprache ist „*die Fähigkeit des Menschen, mittelst mannigfach combinierter . . . Klänge und Laute nicht bloß den Charakter einzelner Zustände auszudrücken oder auf eine einzige Wahrnehmung aufmerksam zu machen, sondern*

die Gesamtheit seiner Wahrnehmungen und Vorstellungen in diesem natürlichen Tonmaterial so abzubilden, daß dieser psychische Verlauf bis in seine Einzelheiten andern Menschen verständlich und deutlich wird" (Lehrb. d. Psychol. S. 564).

Nach WUNDT liegt der Sprachursprung im Triebe des Menschen, seine Vorstellungen und Gefühle zu äußern (Essays, S. 301). Die Sprache ist „*Gedankenäußerung durch articulierte Bewegungen*" (l. c. S. 259), äußere Willenshandlung, Ausdrucksmittel zunächst der psychologischen Gesetze des Denkens (l. c. S. 276 ff.). „*Der Wille einzelner hat mächtig an ihr gearbeitet; aber als Ganzes ist sie die Schöpfung eines Gesamtwillens, der durch sie die einzelnen zu seinen Werkzeugen macht*" (l. c. S. 285). Sprache und Denken sind immer gleichzeitig gewesen (Völkerpsychol. I 2, 605). Durch die Sprache wird erst eine geistige Gemeinschaft möglich (Gr. d. Psychol.[5], S. 361). Die Lautsprache ist ein Specialfall der Gebärdensprache überhaupt. Bei dieser werden die Gefühle im allgemeinen durch mimische, die Vorstellungen durch pantomimische Zeichen ausgedrückt, „*indem mit dem Finger entweder auf die Vorstellungsobjecte hingewiesen oder ein ungefähres Bild der Vorstellung in der Luft gezeichnet wird: hinweisende und darstellende Gebärden*" (l. c. S. 362). Die Lautgebärden mußten infolge ihrer leichteren Wahrnehmbarkeit und reicheren Modificirbarkeit den Vorzug vor den andern Gebärden gewinnen (l. c. S. 362), erst mit Unterstützung dieser, dann selbständig (l. c. S. 363). Die Differenzierung der Lautsprache läßt sich in eine Aufeinanderfolge von zwei Acten zerlegen: „*in die in der Form triebartiger Willenshandlungen von den einzelnen Mitgliedern einer Gemeinschaft erzeugten Ausdrucksbewegungen, von denen diejenigen der Sprachorgane unter dem Einfluß des Strebens nach Mitteilung vor den andern den Vorzug gewinnen, und in die hieran sich anschließenden Associationen zwischen Laut und Vorstellung, die sich allmählich befestigen und sich zugleich von ihren anfänglichen Entstehungscentren aus über größere Kreise der redenden Gemeinschaft verbreiten*" (l. c. S. 363). Der Lautwandel hat seine physiologische Ursache „*in den allmählich in der physischen Veranlagung der Sprachorgane eintretenden Änderungen*" (Einfluß des Wechsels der Natur- und Culturbedingungen, der Übung, der Worte selbst aufeinander). Der Bedeutungswandel beruht „*auf allmählich sich vollziehenden Veränderungen in denjenigen Associations- und Apperceptionsbedingungen, welche die bei dem Hören oder Sprechen des Wortes in den Blickpunkt des Bewußtseins tretende Vorstellungscomplication bestimmen*" (l. c. S. 364 f.). Indem viele Wörter schließlich in Zeichen für allgemeine Begriffe und für den Ausdruck der apperceptiven Functionen der Beziehung und Vergleichung und ihrer Producte übergehen, entwickelt sich das abstracte Denken, „*das, weil es ohne den zugrunde liegenden Bedeutungswandel nicht möglich wäre, selbst erst ein Erzeugnis jener psychischen und psychophysischen Wechselwirkungen ist, aus denen sich die Entwicklung der Sprache zusammensetzt*" (l. c. S. 365; vgl. Grdz. d. physiol. Psych. II[4]; Sprachgesch. u. Sprachpsychol., 1901; vgl. DELBRÜCK, Grundfrag. d. Sprachforsch., 1901; H. OERTEL, Lectures on the Study of Language, 1901).

Nach RAVAISSON ist die Sprache nicht (wie CONDILLAC, DE BONALD u. a. glauben) die Ursache der Intelligenz, sondern ein Product dieser. Sie ist „*ein Spiegel, in welchem unser Denken sich selbst erkennen lernt*" (Franz. Philos. S. 215; vgl. die ähnliche Ansicht LEMOINES). Nach A. MAYER stehen Vernunft und Sprache „*in innigem Zusammenhang, ohne daß die eine die andere*

schafft" (Monist. Erk. S. 47). Nach B. ERDMANN sind Sprache und Denken „*die beiden Seiten eines und desselben Vorstellungsvorgangs*" (Log. I, 242; vgl. Arch. f. syst. Philos. II, 355 ff.; III, 31 ff.). — Nach NIETZSCHE sind in der Sprache alle Irrtümer verdichtet. Sie ist ihrem Ursprunge nach durchaus fetischistisch, metaphorisch, und so ist unsere Vernunft nichts als „*Sprach-Metaphysik*" (WW. VII 2, 5, S. 80; VIII 2, 5, S. 30; IX 2, S. 67; X, S. 165 f.). Eine Sprach- als Erkenntniskritik will FR. MAUTHNER geben (Sprache u. Psychol. 1901, S. 32 ff.). Er betont den metaphorischen, anthropomorphen Charakter der Sprache (l. c. S. 35). Sie ist für die Erkenntnis ein Hemmnis (l. c. S. 67 ff.). Sie kann nichts weiter als Vorstellungen erwecken (l. c. S. 98), gibt „*Bilder von Bildern von Bildern*" (l. c. S. 106). In den Wissenschaften herrscht ein „*Wortfetischismus*" (l. c. S. 150 ff.). Es gibt aber kein Denken ohne Sprache, es gibt nur Sprechen als Denken (l. c. S. 164 ff.), Denken plus Lautzeichen (l. c. S. 211). Die Abstracta der Sprache haben keine Wirklichkeit, Empfindungen sind die letzten Wirklichkeiten (l. c. S. 285). Die Worte sind „*unbrauchbare Werkzeuge*" (l. c. S. 332). Begriff und Wort sind so gut wie identisch, „*nichts weiter als die Erinnerung oder die Bereitschaft eine Nervenbahn, einer ähnlichen Vorstellung zu dienen*" (l. c. S. 410). Philosophie kann nichts weiter sein als „*kritische Aufmerksamkeit auf die Sprache*" (l. c. S. 648). Befreiung von der Sprache ist höchstes Ziel der Selbstbefreiung (l. c. S. 656 f.). Ohne diesen starken Skepticismus der Sprache lehrt G. RUNZE auch den metaphorischen, mythenbildenden Charakter der Sprache und betont den Wert derselben für die Philosophie *(„Glottophysik", „Glottologik", „Glottoethik")* (vgl. Sprache u. Relig. 1889/94; Katech. d. Relig. 1901). — Vgl. BRÉAL, Mél. de mythol. et de linguist., 1878; J. BLEEK, Üb. d. Urspr. d. Sprache, 1868; A. BOLTZ, Die Sprache u. ihr Leben, 1868; J. C. JÄGER, Üb. d. Urspr. d. Sprache; J. WARD, Encycl. Brit. XX, 75 f.; H. PAUL, Princip. d. Sprachgesch.^{3}, 1898; RABIER, Psychol. p. 596 ff.; RIBOT, L'évolut. d. idées générales; BOURDON, L'express. des émot. et des tendances dans le langage, 1892; OLTUCZEWSKI, Psychol. u. Philos. d. Spr., 1901; LÜTGENAU, Der Urspr. d. Sprache, 1901; GLOGAU, Psychol. u. Abr. d. philos. Hauptwiss. I, 283 ff.; STRICKER, Stud. üb. d. Sprachvorstell.; R. SOMMER, Zur Psychol. d. Frage, Zeitschr. f. Psychol. 2. Bd., 1891, S. 143 ff.; STÖRRING, Psychopath. S. 110 ff.; BALLET, Die innerliche Sprache, 1890; KUSSMAUL, Stör. d. Spr., 1877; die Arbeiten von WERNICKE, LICHTHEIM, GRASHEY, SOMMER, S. FREUD, A. PICK über Sprachstörungen; SIGWART, Log. I^{2}, 17 f., 25, 30 ff., 46, 313, 321. — Vgl. Aphasie, Denken, Satz, Wort, Name, Wurzel.

Sprachphilosophie, Sprachpsychologie s. Sprache.

Sprachstörungen s. Aphasie, Paraphasie.

Sprung (saltus) heißt logisch eine Lücke im Schließen und Beweisen *(„saltus in concludendo")*. — Eine sprunghafte (nicht stetige) Entwicklung lehrt die „*Mutationstheorie*" (s. Evolution).

Spur, psychische, ist die Nachwirkung eines psychischen Vorganges in der Seele, die als Disposition (s. d.) weiter wirkt. Von „*Spuren*" im Gehirn spricht PLATNER (Philos. Aphor. I, § 242, 288, 291; „*vestigia*" schon bei SPINOZA, Eth. III, post. II, u. a.). Im psychischen Sinn sprechen von Spuren ABEL (Seelenlehre § 139), BOLZANO (Wissenschaftslehre III, 50), besonders BENEKE

„Wir nennen dieses unbewußt Beharrende, im Verhältnis zu der psychischen Entwicklung . . . eine Spur und im Verhältnis zu derjenigen Entwicklung, die auf seiner Grundlage ausgebildet wird, eine Angelegtheit“ (Lehrb. d. Psychol. § 27; Pragm. Psych. I, 38 f.). Vgl. Anlage, Disposition.

Staat s. Rechtsphilosophie. Staatsromane s. Sociologie.

Stammbegriffe s. Kategorien.

Statik: Lehre von dem Gleichgewichte der Kräfte (*„la science de l'équilibre des forces“:* LAGRANGE). Statik und Dynamik der Vorstellungen (HERBART, Psychol. als Wissensch. § 41 ff.) s. Hemmung, Vorstellung. Sociale Statik s. Sociologie.

Statische Kategorien (catégories statiques) und dynamische Kategorien (catégories dynamiques) unterscheidet RENOUVIER. Vgl. Kategorien.

Statische Schwelle s. Schwelle.

Statischer Punkt einer Vorstellung ist nach HERBART *„der Grad ihrer Verdunkelung im Gleichgewichte“* (Lehrb. zur Psychol. S. 17).

Statischer Sinn heißt die in den Bogengängen des Ohres localisierte Empfindlichkeit für Gleichgewichtsveränderungen des eigenen Leibes.

Statistik (Lehre vom status, Staate) heißt die mathematische Darstellung der in einem Staate, einer Gesellschaft zu einer bestimmten Zeit bestehenden socialen (wirtschaftlichen, moralischen Zustände: Moralstatistik, Verbrechen: Criminalstatistik, u. s. w.) Zustände, Verhältnisse, im weiteren Sinne die zahlenmäßige Darstellung einer Gesetzmäßigkeit aus einer Reihe von Fällen überhaupt. Der Social-Statistiker schließt aus der Regelmäßigkeit des Vorkommens bestimmter Ereignisse auf einen gesetzmäßigen Zusammenhang dieser mit den socialen Verhältnissen überhaupt. Ein absoluter Determinismus (s. d.) ergibt sich aus den Tatsachen der Statistik keineswegs, denn sie zeigen nur, daß unter ähnlichen Verhältnissen eine Tendenz bestimmter Einzelwillen zu gleichartigen Handlungen besteht, nicht aber einen mechanischen Zwang, der jede Willensfreiheit ausschließt. Die statistischen *„Gesetze“* sind schon das Resultat des Zusammenwirkens von Einzelwillen und Gesellschaftsbedingungen. Dies nur gegenüber einer Auffassung der Statistik, wie sie QUÉTELET (Sur l'homme, 1835; Phys. sociale, 1869, bes. Statistique morale, p. 6), BUCKLE u. a. haben. Vgl. dagegen DROBISCH, Die moral. Statistik, 1867; A. V. ÖTTINGEN, Die Moralstatist., 1868, S. 118 ff.; G. MAYR, Die Gesetzmäß. im Gesellschaftsleben, 1877, S. 13 ff.; CARRIERE, Sittl. Weltordn. S. 206 ff.; WUNDT, Phys. Psych. II⁴, 581; hingegen AD. WAGNER, Die Gesetzmäß. in d. scheinbar willkürl. Handl., 1864, S. 44 ff., ähnlich wie Quételet); WINDELBAND, Lehr. vom Zuf. S. 45 ff.: die Statistik gelangt nicht zu eigentlichen Gesetzen, findet nur *„die constanten Verhältnisse der Umstände“* auf, *„unter denen mit geringen Schwankungen während einer gewissen Epoche sich die gesetzmäßigen Wirkungen innerhalb des menschlichen Lebens combiniert haben,“* l. c. S. 47; sie bereitet nur die causale Erklärung vor, ist eine generelle Hülfswissenschaft, l. c. S. 49; ähnlich RÜMELIN, Zur Theor. d. Statist., Tüb. Zeitsch. f. d. ges. Staatswiss. 1863, S. 667; N. REICHESBERG, Die Statistik u. d. Gesellschaftswissenschaft, 1893. Nach O. LIEBMANN, sind die statistischen Gesetze keine socialen Gesetze (Anal. d.

Wirkl.³, S. 665).). Vgl. M. WENTSCHER, Eth. I, 306 ff.; SIGWART, Log. II², 569 ff.; M. GIOJA, Logica della statistica, 1803. Vgl. Sociologie, Willensfreiheit.

Statue s. Sensualismus (CONDILLAC). Vgl. BONNET, Ess. anal. II, 9 ff.

Statuvolence: der „*gewollte Zustand*", ein Zustand der Selbsthypnotisierung (FAHNESTOCK, Statuvol., 1884).

Staunen (Erstaunen) ist nach PLATNER, „*eine schnelle und starke Erschütterung der Aufmerksamkeit auf einen neuen unerwarteten Gegenstand, von dem die Seele fürs erste nicht weiß, ob er gut oder böse sei, d. h. dessen Verhältnis mit sich selbst sie in dem ersten Augenblicke seiner Erscheinung nicht kennt*" (Philos. Aphor. II, § 854). — W. JERUSALEM erklärt: Das Staunen ist das ursprünglichste der intellectuellen Gefühle. Es entsteht, „*wenn uns eine neue Erscheinung entgegentritt, die wir in unseren bis dahin erworbenen Erfahrungskreis, in unser Weltbild nicht einzufügen vermögen*". Der Erkenntnistrieb zeitigt, weiter entwickelt, ein Staunen ohne Furcht, ein „*theoretisches Staunen*" (Lehrb. d. Psychol.³, S. 178). Dieses ist es, was PLATO (Theaet. 155 D) und ARISTOTELES (Met. I 2, 982 b 12) als den Anfang des Philosophierens bezeichnen. Vgl. Verwunderung.

Steigerungen s. Wert (BENEKE).

Stetigkeit oder Continuität (continuitas, *συνεχές*) ist ununterbrochener, lückenloser Zusammenhang einer Größe (Raum, Zeit u. s. w.), so daß das Aufhören des einen Teiles zugleich der Anfang eines andern ist; fließender Übergang von einem Denkinhalte zum andern (Stetigkeit als logisches Postulat), von einem Seinszustande zum andern in der Entwicklung („*Gesetz der Stetigkeit*", als Anwendung des logischen Continuitätsprincips auf Erfahrungsinhalte). Die Stetigkeit des Ich-Zusammenhanges ist die subjective Quelle, das Muster aller Stetigkeit.

Den Begriff das Stetigen (*συνεχές*) formuliert zuerst ARISTOTELES. Stetig ist jede Größe, deren Teile, durch gemeinsame Grenzen verbunden, zu einem Ganzen vereint sind. *Λέγεται δὲ συνεχὲς ὅταν ταὐτὸ γένηται καὶ ἓν τὸ ἑκατέρου πέρας οἷς ἅπτονται καὶ συνέχονται, ὥστε δῆλον ὅτι τὸ συνεχὲς ἐν τούτοις ἐξ ὧν ἕν τι πέφυκε γίγνεσθαι κατὰ τὴν σύναψιν* (Met. XI 12, 1069 a 5 squ.; V 26, 1023 b 32; Phys. V 3, 227 a 10 squ.). Das Stetige besteht nicht aus letzten, unteilbaren Einheiten, sondern ist ins unendliche teilbar: *ἀδύνατον ἐξ ἀδιαιρέτων εἶναί τι συνεχές* (Phys. VI 1, 231 a 24); *φανερὸν δὲ καὶ ὅτι πᾶν συνεχὲς διαιρετὸν εἰς ἀεὶ διαιρετά· εἰ γὰρ εἰς ἀδιαίρετα διαιροῖτο τὸ συνεχές, ἔσται ἀδιαίρετον ἁπτόμενον· ἓν γὰρ τὸ ἔσχατον, καὶ ἅπτεται τῶν συνεχῶν* (Phys. V 3, 231 b 16 squ.). Das Stetige ist demnach *τὸ διαιρετὸν εἰς ἀεὶ διαιρετά* (De coel. I 1, 268 a 6). Es gibt *συνεχὲς φύσει* und *βίᾳ* (Met. VII 16, 1040 b 15). Gegensatz ist das Discontinuierliche (*διωρισμένον*). — THOMAS bestimmt: „*Quando . . . multae partes continentur in uno et quasi simul se tenent, tunc est continuum*" (5 phys. 5).

Nach GOCLEN gibt es „*continuum proprie*" (naturale, artificiale) und „*improprie*" (corporale, virtuale) (Lex. philos. p. 465). MICRAELIUS definiert: „*Continuitas est, cum partes rei communi termino copulantur*" (Lex. philos. p. 278).

Besondere Bedeutung hat der Stetigkeitsbegriff (mathematisch: Differentialrechnung, und metaphysisch: s. Monade) für LEIBNIZ. Alle Veränderungen in der Welt sind continuierlich. Die „*loi de continuité*" lautet: „*Lorsque la diffé-*



rence de deux cas peut être diminuée, au dessous de toute grandeur donnée, in datis ou dans ce qui est posé, il faut qu'elle se puisse trouver aussi diminuée au dessous de toute grandeur donnée in quaesitis ou dans ce qui en résulte" (Math. Schr. hrsg. von Gerh. VI, 129 ff.). In der Natur gibt es keinen Hiatus. „*Tout va par degrés dans la nature et rien par saut*" (Nouv. Ess. IV, ch. 16); „*que la nature ne fait jamais des sauts*" (l. c. Préf.). Alle Wesen sind stetig miteinander verbunden (Monadol. 61). Die „*lex continuationis seriei suarum operationum*" einer jeden Monade (s. d.) besagt, daß die Aufeinanderfolge der inneren Zustände eines Wesens stetig-gesetzmäßig ist, alle Grade und Teile durchläuft (Gerh. IV, 398). — Chr. Wolf definiert: „*Wenn die Teile dergestalt in ihrer Ordnung aufeinander folgen, daß man zwischen ihnen nicht andere in einer andern Ordnung setzen kann, so saget man, es gehe in einem fort, und heißet ein auf solche Art zusammengesetztes Ding ein stetiges Ding*" (Vern. Ged. I, § 58; vgl. Ontolog. § 554).

Kant definiert: „*Continuum . . . est quantum, quod non constat simplicibus.*" „*Lex autem continuitatis metaphysica haec est: mutationes omnes sunt continuae s. fluunt, h. e. non succedunt sibi status oppositi, nisi per seriem statuum diversorum intermediam*" (De mund. sensib. sct. III, 4). — Stetigkeit ist „*die Eigenschaft der Größen, nach welcher an ihnen kein Teil der kleinstmögliche (kein Teil einfach) ist*" (Krit. d. rein. Vern. S. 165). Raum und Zeit sind „*quanta continua, weil kein Teil derselben gegeben werden kann, ohne ihn zwischen Grenzen (Punkten und Augenblicken) einzuschließen, mithin nur so, daß dieser Teil wiederum ein Raum oder eine Zeit ist.*" Der Raum besteht nur aus Räumen, die Zeit aus Zeiten: „*Punkte und Augenblicke sind nur Grenzen, d. i. bloße Stellen ihrer Einschränkung, Stellen aber setzen jederzeit jene Anschauungen, die sie beschränken oder bestimmen sollen, voraus, und aus bloßen Stellen, als aus Bestandteilen, die noch vor dem Raume oder der Zeit gegeben werden könnten, kann weder Raum noch Zeit zusammengesetzt werden. Dergleichen Größen kann man auch fließende nennen, weil die Synthesis (der productiven Einbildungskraft) in ihrer Erzeugung ein Fortgang in der Zeit ist, deren Continuität man besonders durch den Ausdruck des Fließens (Verfließens) zu bezeichnen pflegt.*" „*Alle Erscheinungen überhaupt sind demnach continuierliche Größen, sowohl ihrer Anschauung nach, als extensive, oder der bloßen Wahrnehmung (Empfindung und mithin Realität) nach, als intensive Größen. Wenn die Synthesis des Mannigfaltigen der Erscheinung unterbrochen ist, so ist dieses ein Aggregat von vielen Erscheinungen, und nicht eigentlich Erscheinung als ein Quantum*" (l. c. S. 165 f.). Raum und Zeit sind mit unendlich verschiedenen Graden von Realität erfüllt (l. c. S. 167; vgl. Specification).

Nach Überweg ist stetig „*eine Größe, welche sich um unendlich kleine Unterschiede vermehren und vermindern läßt*" (Welt- und Lebensansch. S. 271 f.). E. Dühring erklärt: „*Die Betätigung der Identität im unmittelbaren Übergange von einem Element zum andern ist . . . das begrifflich Wesentliche der Stetigkeit*" (Log. S. 198). Riehl betont: „*Der stetige Zusammenhang unter den Wahrnehmungen, ihre Beziehung auf ein und dasselbe Object können nicht selbst wahrgenommen werden. Sie müssen also aus der Einheit des Denkens stammen*" (Philos. Krit. II 2, 46). H. Cohen bestimmt: „*Das Princip der Continuität bedeutet die Voraussetzung: conscientia non facit saltus*" (Princ. d. Infin. S. 37). „*Die Continuität ist also eine allgemeine Grundlage des Bewußtseins: nicht auf Haufen disparater Elemente verwiesen zu sein, sondern im Zusammenhange vergleichbarer*

Glieder zu wurzeln" (ib.). „*Die Continuität ist diejenige Qualität, welche die Quantität der Zahl-Einheit zum Unendlichkleinen der Realität vertieft*" (l. c. S. 40). Die Continuität ist nicht eine Kategorie, sondern ein „*Gesetz der Operationen*" des Denkens, ein „*Denkgesetz*" (Log. S. 75). Sie ist „*das Denkgesetz desjenigen Zusammenhanges, welcher die Erzeugung der Einheit der Erkenntnis und dadurch die Einheit des Gegenstandes ermöglicht und zur ununterbrochenen Durchführung bringt*" (l. c. S. 76). E. MACH lehrt: „*Hat der forschende Intellect durch Anpassung die Gewohnheit erworben, zwei Dinge A und B in Gedanken zu verbinden, so sucht derselbe diese Gewohnheit auch unter etwas veränderten Umständen nach Möglichkeit festzuhalten. Überall, wo A auftritt, wird B hinzugedacht. Man kann das sich hierin aussprechende Princip, welches in dem Streben nach Ökonomie seine Wurzel hat und welches bei den großen Forschern besonders klar hervortritt, das Princip der Stetigkeit oder Continuität nennen*" (Anal. d. Empf.[4], S. 47). Es wird modificiert durch das „*Princip der zureichenden Bestimmtheit oder der zureichenden Differenzierung*" (l. c. S. 47 f.). Nach OSTWALD lautet das Stetigkeitsgesetz: „*Sind die Eigenschaften einer stetigen Mannigfaltigkeit an zwei hinreichend nahe liegenden Punkten bekannt, so liegt die Eigenschaft an einem zwischen den beiden Punkten liegenden Punkte zwischen den Eigenschaften dieser Punkte*" (Vorles. üb. Nat.[2], S. 127). Es gibt stetige und unstetige Mannigfaltigkeiten (l. c. S. 137). Nach FECHNER findet psychophysische Continuität statt, „*sofern eine psychische Mannigfaltigkeit eine einheitliche oder einfache psychische Resultante gibt*" (Elem. d. Psychophys. II, 528; vgl. STUMPF, unter „*Evolution*"). — Die Continuität des menschlichen Geistes zeigt sich in der Geschichte der Cultur (vgl. L. STEIN, An d. Wende d. Jahrh. S. 118). Vgl. Denken, Teilbarkeit, Bewegung, Selbstbewußtsein, Ich.

Sthenische Affecte s. Affect.

Stimmung ist (psychologisch) die besondere, von äußeren und inneren Umständen abhängige Gemütslage, Gemütsverfassung, gemütliche Resonanz eines Individuums, die Gefühlsdisposition zu einer bestimmten Zeit im Gefolge von Organempfindungen, Vorstellungen, Reflexionen, Erlebnissen heiterer oder trauriger Art.

Nach BIUNDE ist Stimmung „*diejenige Verfassung des Subjects, welche die Entstehung eines Gefühls oder einer Begierde fördert, dazu Disposition ist*" (Empir. Psychol. II, 116). Vorübergehende und bleibende Stimmungen des Begehrens sind die Neigungen, des Willens die Gesinnungen (Empir. Psychol. II, 116 ff.). BENEKE versteht unter affectiven oder Stimmungs-Gebilden die nicht-intellectuellen seelischen Zustände (Lehrb. d. Psychol.[3], § 59). „*Durch die auch von den Gefühlen zurückbleibenden Spuren oder Angelegtheiten werden mehr oder weniger bleibende Gemütsstimmungen begründet, vermöge deren Glücklichsein und Unglücklichsein, in den mannigfachsten Modificationen, gewissermaßen zu Eigenschaften werden können*" (l. c. § 288; vgl. § 372). NAHLOWSKY versteht unter Stimmung „*jenen durch seinen Grundton charakterisierten Collectivzustand des Gemüts, welcher (in der Regel) weder das Hervortreten bestimmter Sondergefühle noch das klare Bewußtsein seiner veranlassenden Ursachen gestattet*" (Gefühlsleb. § 24). VOLKMANN nennt „*Stimmungsempfindungen*" solche Empfindungen, die dem trophischen Zustande der Nervenfaser entsprechen (Lehrb. d. Psychol. I[4], 224 f.). Nach LOTZE sind Stimmungen „*dauernde Färbungen des Gemütszustandes*"

(Med. Psychol. S. 514 ff.). Nach REHMKE ist die Stimmung nicht Gefühl; es liegt unklares Gegenständliches in ihr (Zur Lehre vom Gem. S. 85 ff., 120). Nach ZIEHEN ist Stimmung die Abstraction *„aus den gleichartigen Gefühlstönen der Vorstellungen und Empfindungen eines bestimmten Zeitabschnitts“* (Leitfad. d. physiol. Psych.[2], S. 125). Nach STUMPF sind Stimmungen *„Gefühlszustände von längerer Dauer, die teils in bestimmten, mit Bewußtsein erlebten, aber bald wieder vergessenen Anlässen, teils in den Empfindungen der vegetativen Organe wurzeln“* (Zeitschr. f. Psychol. 21. Bd., S. 49). Nach A. LEHMANN (Gefühlsleb. S. 62) und KÜLPE (Gr. d. Psychol. S. 334) gibt es keinen wesentlichen Unterschied zwischen Stimmung und Affect. Nach W. JERUSALEM ist die Stimmung *„die Summe der mit den Functionsbedürfnissen zusammenhängenden Gefühle . . ., die einzeln zu schwach sind, um zum Bewußtsein zu kommen“* (Lehrb. d. Psychol.[3], S. 162). R. WAHLE bemerkt: *„Stimmungen sind Gefühle ohne Gegenstand des Gefühles“* (Das Ganze d. Philos. S. 392).

Stoff s. Materie, Inhalt.

Stoicheiology nennt W. HAMILTON die logische Elementarlehre (Lect. V, 72).

Stoicismus: die Philosophie der Stoiker (Name von der Stoa poikile, in welcher ZENO die Schule begründete); sie ist empiristisch (s. d.), pantheistisch (s. d.), organischer Materialismus (s. d.), lehrt in der Ethik einen strengen Tugend- (s. d.) und Pflicht- (s. d.) Begriff (s. Adiaphora) (*„Stoicismus“* auch als Gattungsname für ein unerschütterlich-sittliches, consequentes Verhalten). Im Stoicismus sind Elemente der Heraklitischen, Cynischen, Aristotelischen Philosophie enthalten. Die bekanntesten Stoiker sind: ZENO VON KITION, ARISTON VON CHIOS, HERILLUS, KLEANTHES, CHRYSIPPUS, DIOGENES DER BABYLONIER, ANTIPATER VON TARSUS; BOËTHUS, PANAETIUS, teilweise CICERO, POSIDONIUS, HEKATON, L. ANNAEUS CORNUTUS, C. MUSONIUS RUFUS, L. ANNAEUS SENECA, EPIKTET, MARC AUREL. In der neueren Zeit erneuert den Stoicismus JUSTUS LIPSIUS (Manuduct. ad Stoicam philos. 1604). Stoisches findet sich im römischen Recht, bei Kirchenvätern, in der Renaissancephilosophie u. s. w.; Ähnlichkeiten im Christentum, bei G. BRUNO, SPINOZA, KANT u. a. Vgl. F. RAVAISSON, Essai sur le stoicisme, 1856; F. OGEREAU, Essai sur le système philos. des Stoiciens, 1885; die Werke von R. HIRZEL, E. ZELLER, ÜBERWEG-HEINZE u. a.; L. STEIN, Die Psycholog. d. Stoa, 1886/88; P. BARTH, Die Stoa, 1903. Vgl. Dialektik, Erfahrung, Hylozoismus, Pneuma, Materie, Kraft, Gott, Seele, Seelenvermögen, Willensfreiheit, Gut, Tugend u. s. w.

Störung s. Erhaltung: HERBART. Er bemerkt: *„Die Wesen erhalten sich selbst, jedes in seinem eigenen Innern und nach seiner eigenen Qualität, gegen die Störung, welche erfolgen würde, wenn die Entgegengesetzten der mehreren sich aufheben könnten. Die Störung gleicht also einem Drucke, die Selbsterhaltung einem Widerstande“* (Lehrb. zur Einl.[5], § 152).

Strafe s. Rechtsphilosophie.

Stream of consciousness s. Strom.

Streben (ὁρμή, ὄρεξις, appetitus, conatus) ist der (primäre) Wille (s. d.) sofern er auf ein durch ein Hindernis noch entferntes Ziel geht, Widerstreben, sofern er etwas von sich zu entfernen sucht. Das Streben ist in Gefühlen und

(Spannungs-, Bewegungs-) Empfindungen lebendig, ist aber nicht die bloße Summe solcher Zustände, sondern ein primärer Bewußtseinszustand, der nur als Momente Empfindungen und Gefühle erkennen läßt. Der irgendwie gehemmte Trieb (s. d.) wird zum Streben; dieses geht objectiv auf Betätigung oder Nichtbetätigung bestimmter Art, subjectiv auf Entfernung einer Unlust, Erreichung einer Lust, als Mittel zu beidem auch auf Entfernung bezw. Erreichung eines Objects. Das Ich hat den Einwirkungen der Außenwelt gegenüber ein Streben nach Selbsterhaltung (s. Erhaltung), nach Erhaltung seiner Einheit, Identität (s. d.). Dieses Streben und das nach Betätigung überhaupt legen wir in die Objecte hinein und machen sie so zu strebenden, activen Subjecten (s. Introjection, Kraft, Object). Ein einzelner Strebeact heißt Strebung.

Das Streben wird bald als elementare oder primäre Function des Bewußtseins, bald als bloßes Moment des Gefühls, bald als bloßer Complex von Empfindungen betrachtet (s. Wille).

Den alten und mittelalterlichen Philosophen gilt das Streben in der Regel als besondere Seelenkraft (s. Begehren, Wille). — MELANCHTHON versteht unter der „*facultas appetitiva*“ die „*facultas prosequens aut fugiens*“ (De an. p. 178a). Nach GOCLEN ist „*appetitus*“ „*impulsus quidam ad rem quandam*“ (Lex. philos. p. 116; vgl. MICRAELIUS, Lex. philos. p. 142 f.).

HOBBES erklärt: „*This motion, in which consisted pleasure or pain, is also a sollicitation or provocation either to draw near to the thing that pleased, or to retire from the thing that displeased; and the sollicitation is the endeavour or internal beginning of animal motion*“ (Hum. nat. p. 38). Ein „*conatus*“ nach Erhaltung (s. d.) des eigenen Selbst ist die Grundlage des Handelns. — LEIBNIZ schreibt den Monaden (s. d.) ein Streben nach Veränderung ihres inneren Zustandes, ihrer Perceptionen zu, eine „*tendance d'une perception à l'autre*“. „*L'action du principe interne, qui fait le changement ou le passage d'une perception à une autre, peut être appelé appetition*“ (Monadol. 15; Erdm. p. 714a). Nach CHR. WOLF ist Streben das „*Vermögen der Seele, sich zu einer Sache zu neigen, die man als gut erkennet*“ (Vern. Ged. I, § 495). „*In omni perceptione praesente adest conatus mutandi perceptionem.*“ Dieser „*conatus*“ heißt „*percepturitio*“ (Psychol. rational. § 480 f.). BAUMGARTEN bestimmt: „*Si conor seu nitor aliquam perceptionem producere, i. e. vim animae meae seu me determino ad certam perceptionem producendam, appeto*“ (Met. § 663). BILFINGER definiert: „*Est . . . appetitus in genere conatus versus bonum, utcumque cognitum*“ (Diluc. § 292).

J. G. FICHTE schreibt dem Ich (s. d.) ein unendliches Streben, ein Streben ins Unendliche zu (Gr. d. g. Wiss. S. 252 f.). — Nach LICHTENFELS ist das Begehren „*ein gegen eine Hemmung sinnlicher Tätigkeit gerichtetes Streben*“, „*ein Streben nach Abänderung des gegenwärtigen sinnlichen Zustandes*“ (Gr. d. Psychol. S. 35). BIUNDE bemerkt: „*Wir können . . . alles Bestreben der Wesen in der Natur ansehen als die Befolgung eines allgemeinen Naturgesetzes, wodurch jedes Wesen bestimmt erscheint, nach demjenigen unablässig zu ringen, welches seinen Kräften, seinem innersten Wesen irgendwie zusagt*“ (Empir. Psychol. II, 264). Die ganze Natur strebt „*nach größerer Vollendung ihrer selbst*“ (ib.). — Nach HERBART verwandeln sich die aus dem Bewußtsein verdrängten Vorstellungen in ein „*Streben vorzustellen*“, welches selbst „*niemals unmittelbar im Bewußtsein erscheint*“. Das Streben ist ein Zustand der Vorstellung selbst.

nichts Selbständiges (Lehrb. zur Psychol. S. 29; Psychol. als Wissensch. I; Lehrb. zur Einl.[5], § 158). DROBISCH erklärt das Streben einer Vorstellung als Begehren ihres Inhaltes (Empir. Psychol. § 143); VOLKMANN bestimmt das Streben als *„jene Tätigkeit, die auf einen Effect gerichtet ist, an dessen Herbeiführung sie behindert ist“* (Lehrb. d. Psychol. II[4], 399). Nach LINDNER besteht das Streben *„darin, daß die gehemmte Vorstellung des begehrten Gegenstandes diesen ihr unangemessenen Zustand der Hemmung abzuschütteln und mit dem ihr angemessenen der Ungehemmtheit zu vertauschen sucht“*. Die im Streben begriffene Vorstellung ist Begierde (Empir. Psychol. S. 190 f.). Nach LIPPS ist Streben *„gehemmte Vorstellungstätigkeit“* (Gr. d. Seelenleb. S. 695). Strebungen sind *„in ihrer Wirkung gehemmte, aber in Aufhebung der Wirkungen anderer Ursachen sich wirksam erweisende psychische Ursachen“* (l. c. S. 596). — BENEKE betrachtet die seelischen *„Urvermögen“* (s. Seelenvermögen), die noch nicht Reize aufgenommen haben, als primäre Strebungen, d. h. sie streben nach *„Erfüllung“* durch Reize, sind in *„Spannung“*, *„Unruhe“* infolge des Nichtverbrauchs (Lehrb. d. Psychol. § 25). Alle *„Spuren“* (s. d.) als solche sind Strebungen, d. h. *„die in ihnen gegebenen Urvermögen streben zur Wiedererlangung dessen, was sie verloren haben, oder zum Wiederbewußtwerden, auf“* (l. c. § 24; vgl. Pragm. Psychol. I, 218 ff.). Das Streben ist früher als das Vorstellen in der menschlichen Seele gegeben, *„indem jedes Urvermögen auch schon vor aller Anregung und unmittelbar aus sich den Reizen entgegenstrebt“* (Lehrb. § 167). *„In der ausgebildeten menschlichen Seele finden sich zwei Grundformen von Strebungen: die noch unerfüllten Urvermögen, und die durch Reizentschwinden wieder frei gewordenen.“* Letztere sind *„Strebungen nach etwas“* (l. c. § 168). Strebungshöhe ist der *„Grad, in welchem das Urvermögen von Reiz frei geworden ist“* (l. c. § 171). *„Strebungsraum“* ist die Stärke des Strebens, welche durch die Anzahl der in ihm verbundenen einfachen Spuren bestimmt ist (l. c. § 95, 259 f.).

Nach FECHNER ist das Streben in der materiellen Welt *„eine Kraft oder Kraftwirkung, die sich durch ihre Erfahrung erst beweist, wenn keine andersher wirkenden Kräfte in entgegengesetzter Richtung überwiegen oder keine Widerstände die Wirkung aufheben“* (Tagesans. S. 205). Nach L. NOIRÉ ist das Streben nach Dauer der Grundtrieb aller Wesen (Einl. u. Begr. ein. mon. Erk. S. 179). HAGEMANN bestimmt: *„Die erkennende Seele betätigt sich in der Richtung von außen nach innen, sofern sie in ihrer Weise Gegenstände in sich aufnimmt und sich vorstellt. Die dieser entgegengesetzte, von innen nach außen gerichtete Tätigkeit nennen wir im allgemeinen Streben, und die hierdurch bedingten Zustände Strebungszustände. Alles Streben oder Hinbewegen der Seele nach außen hat den Zweck, entweder etwas zu erreichen (Streben) oder etwas abzuwehren (Fliehstreben oder Widerstreben oder Sträuben). Geschieht das Streben mit Bewußtsein und ist es auf ein bestimmtes Object gerichtet, so heißt es Begehren“* (Psychol.[3], S. 106 f.). — Nach HODGSON ist das Streben ein Zustand der Erwartung, Spannung (Philos. of Reflect.). Nach A. BAIN sind die Strebungen eine besondere Klasse von *„sensations“*, *„the uneasy feelings produced by the recurring wants or necessities of the organic system“*. *„Appetite involves volition or action“* (Ment. and Mor. Sc. I, ch. 3, p. 67; Emot. and Will). Nach SULLY u. a. ist das Streben die active Phase des seelischen Lebens (Handb. d. Psychol. S. 389; vgl. TITCHENER, Outl. of Psychol. ch. 10; JAMES, Psychol. ch. 23 ff.). Als Elementarvorgang des Wollens betrachtet die *„conation“* LADD (Psychol. 1894).

Von einer *„conative faculty“* spricht L. F. Ward (Pure Sociol. p. 136 ff.). Alle Emotionen bestehen aus *„appetitions“* (l. c. p. 103 ff.). — Nach Durand de Groos kommt den Monaden ein Streben nach Betätigung ihrer Kräfte zu. Nach Fouillée ist *„l'appétit“* *„le facteur principal de l'évolution en nous“* (Psychol. d. id.-forc. I, p. XXXVII). Das Streben ist eine *„force de tension“*, geht dem Gefühle voran (l. c. I, 111 ff.), ist *„origine des émotions“* (l. c. p. 135 ff.). Das Streben (nach Leben) ist der Urgrund alles Psychischen (l. c. I, 228, 251; II, 15, 242), es liegt allem Vorstellen zugrunde, wirkt bewußt als *„idée-force“*, Kraftidee (l. c. II, 19). Die Ursprünglichkeit des Strebens lehren u. a. auch Bouillier, Beaunis, Ribot, Fortlage (s. Trieb), Göring, Riehl, Wundt (s. Trieb, Voluntarismus), Jodl. Nach ihm ist Streben ein Gesamtbegriff *„für diejenigen psychischen Erregungen, in welchen ein Bedürfnis des Organismus nach Reizen hervortritt, oder die Rückwirkung desselben auf empfangene und im Gefühle gewertete Eindrücke durch Entladung von Energie zur Herbeiführung von Veränderungen in dem Verhältnis des Organismus zur Außenwelt oder im Bewußtseinsinhalte zum Ausdruck kommt“* (Lehrb. d. Psychol. S. 415). Nach Schmidkunz ist das Streben etwas Elementares (Suggest. S. 191). Der Mensch hat einen Drang nach einer Verschiedenheit von Inhalten (*„Gesetz des Inhaltsstrebens“*, l. c. S. 192 f.). E. Dühring erklärt: *„Das ganze Gefühlsleben hat die Form des Strebens, und man kann in jeder Empfindung einen Bestandteil unterscheiden, welcher der Befriedigung, und einen andern, welcher dem Bedürfnis entspricht“* (Wert d. Leb.[3], S. 139). Nach A. Döring ist Streben *„die von innen nach außen gerichtete seelische Action und geht entweder auf Ausdruck seelischer Zustände oder auf Zustandsänderung“* (Philos. Güterlehre S. 168). Nach H. Cornelius sind die Strebungsgefühle allgemein bedingt durch die Vorstellung von Inhalten, die entweder selbst als relativ lustbetont oder als Glieder eines wertvollen Zusammenhanges beurteilt werden (Psychol. S. 381). Das Begehren ist *„Combination einer Strebung mit dem (positiven) Urteil über die Erreichbarkeit des Erstrebten“* (l. c. S. 383). W. Jerusalem nennt Streben *„die ursprünglichste und allgemeinste psychische Wirkung der Willensfunction“*, *„den dunklen Bewegungsdrang mit mehr oder minder deutlich bestimmter Tendenz der Bewegung“* (Lehrb. d. Psychol.[3], S. 188). Nach A. Meinong sind Streben und Widerstreben qualitativ verschieden (Üb. Annahm. S. 185). Külpe reduciert alles, was sich als innere Tätigkeit, im Triebe, in der Sehnsucht beobachten läßt, auf das Streben. *„Es ist ein von innen heraus erfolgender Drang, eine Spannung, eine Betätigung unseres Ich, die wir damit meinen“* (Gr. d. Psychol. S. 274). Es reduciert sich (wie nach Münsterberg u. a.) auf einen Complex von Spannungs- (Sehnen-) und Gelenkempfindungen (l. c. S. 275). J. Ward, Encykl. Brit. XX, 42 f. Vgl. Rabier, Psychol. p. 490 ff., u. a. Vgl. Begehren, Trieb, Wille.

Strebungsgefühle: die im Streben auftretenden Gefühle.

Strebungshöhe, Strebungsraum s. Streben (Beneke).

Strom des Bewußtseins (*„stream of consciousness“*) nennt W. James das beständige *„Fließen“* des psychischen Geschehens, die stetige Aufeinanderfolge von Bewußtseinszuständen. *„Within each personal consciousness states are always changing“* (Princ. of Psychol. I, 224 ff.; *„stream of thought“* mit *„substantive parts“* und *„transitive parts“*: I, 243). Vgl. Höffding, Psychol.[3], S. 170.

Stufentheorie: die Theorie des Farbensehens von WUNDT. Vgl. Lichtempfindungen.

Subalternation (subalternatio): Unterordnung von Begriffen unter weitere Begriffe, von besonderen (subalternierten) unter allgemeine Urteile; Folgerung nach solcher Unterordnung (nach der Regel des *„dictum de omni"*, s. d.): Subalternationsschluß. Man schließt *„ad subalternatam"* (durch Unterordnung) *„ad subalternantem"* (durch Überordnung). *„Subalternatio"* zuerst bei MARIUS VICTORINUS (Prantl, G. d. L. I, 582, 661, 692). Nach ÜBERWEG ist Subalternation *„der Übergang von der ganzen Sphäre des Subjectbegriffs auf einen Teil derselben, wie auch umgekehrt von einem Teile auf das Ganze"* (Log.[4], § 95). Die Ungültigkeit des Subalternationsschlusses behauptet BRENTANO (Psychol. I, 305). Vgl. CALKER, Denklehre, S. 349; BACHMANN, Syst. d. Log. S. 138, der statt Subalternation den Ausdruck *„Subjection"* gebraucht; KIESEWETTER, Gr. d. allg. Log. § 140; TWESTEN, Die Log. § 81; HAMILTON, Lect. on Log. II, 269; J. ST. MILL, Log. I; SIGWART, Log. I[2], 437 f.; B. ERDMANN, Log. I, 461 ff., u. a.

Subconscient (subsconscious): unterbewußt (s. d.), unter der Bewußtseinsschwelle.

Subconträr (subcontrarium, BOËTHIUS; *ὑπεναντίον*, ALEXANDER VON APHRODISIAS) heißt der Gegensatz (s. d.) zwischen particulären (s. d.) Urteilen (i — o).

Subdivision: Untereinteilung. Vgl. Division.

Subject (subiectum, *ὑποκείμενον*) bedeutet: 1) ontologisch: den *„Träger"* von Zuständen, Wirkungen überhaupt, das Substrat (s. d.), die Substanz (s. d.); 2) logisch: den *„Träger"* des Prädicats (s. d.), den Satzgegenstand, denjenigen Denkinhalt im Urteil (s. d.), von dem das Prädicat ausgesagt wird. Das logische Subject ist die einheitliche Totalität von Wirkungsmöglichkeiten, Seinsmodificationen, deren einer Teil im Prädicat herausgehoben, für sich fixiert und zum Ganzen in eine bestimmte Beziehung gesetzt wird (vgl. Urteil); 3) bedeutet *„Subject"* den *„Träger"* der psychischen Erlebnisse als solcher, das psychische, geistige Subject. Dieses ist die im Fühlen, Denken und Wollen constant sich betätigende und erhaltende Bewußtseinseinheit, das Identitätsprincip im Geistigen in seiner lebendigen, concreten Activität. Das Subject ist weder eine bloße Summe von psychischen Elementen noch ein Wesen hinter dem Bewußtsein, sondern eine active Einheit im Bewußtsein (s. d.), von dem es ein untrennbares Moment bildet: Kein Subject ohne Bewußtsein, kein Bewußtsein ohne Subject. Es gehört zum Wesen des Bewußtseins, ein Subjectmoment zu enthalten, das sich unter Umständen (in der Reflexion) als solches zu appercipieren und deutlich den Objecten (s. d.) gegenüberzustellen vermag, aber auch vor aller Reflexion, rein functionell, besteht. Das geistige Subject ist identisch mit dem *„reinen Ich"* (s. d.), der Ichheit als solcher. Das Verhältnis des Ich-Subjects zu seinen Zuständen ist ursprünglich vorbildlich für das Inhärenzverhältnis (s. d.). Durch Introjection (s. d.) gestaltet das vorwissenschaftliche Denken die Objecte (s. d.) der Außenwelt zu Subjecten, zu Gegen-Ichs, schreibt ihnen ein Für-sich-sein zu; in kritisch geläuterter Weise darf dies auch die Metaphysik tun. Indem so das *„subjective"* Sein zum *„Selbstsein"* wird, biegt

sich der moderne Subjectbegriff in den älteren zurück, indem er ihn zugleich vergeistigt.

Dieser ältere Subjectbegriff ist der des substantiellen Trägers objectiver Eigenschaften, des objectiven Wirklichen im Unterschiede vom bloß vorgestellten *„obiectum“* (s. d.). *„Subiectum“* ist die Übersetzung des *ὑποκείμενον* (Unterliegenden), worunter ARISTOTELES sowohl das logische Subject (Phys. I 2, 185 a 32) als auch die Substanz (s. d.) als Eigenschafts-Träger versteht (Met. VII 3, 1029 a 1); *τὸ δ' ὑποκείμενόν ἐστι οὗ τὰ ἄλλα λέγεται, ἐκεῖνο δ' αὐτὸ μηκέτι κατ' ἄλλου* (l. c. VII 3, 1028 b 36); *τὰ ἐν ὑποκειμένῳ* = *„subiectivum“* im scholastischen Sinne (s. unten). *„Subiectivus“* schon bei APULEIUS (De dogmate Platon. III). *„Subiectum“* im Sinne des logischen und realen Trägers schon bei BOËTHIUS (Isag. Comm. p. 39; 11, 15; Introd. ad categ. syll., Opp. 1546, p. 562).

In der mittelalterlichen Philosophie und darüber hinaus bedeutet *„subiectum“* das substantielle Wesen außer dem Erkennen, *„esse subiectivum“* das wirkliche, vom Erkennen unabhängige Sein. Erst spät erhält *„subjectiv“* die entgegengesetzte Bedeutung (s. Subjectivität), indem es zur Bezeichnung der Abhängigkeit des Objects vom Subjecte des Erkennens dient (vgl. Trendelenburg, Elem. Log. Arist. p. 54). — Subjectiv im heutigen Sinne wird im Altertum bezeichnet durch *νόμῳ καὶ θέσει, πρὸς ἡμᾶς* (so bei DEMOKRIT, s. Qualitäten). Bei SCOTUS ERIUGENA steht dafür *„sola ratione“*, *„in nostra contemplatione“*, *„in ipso solo rationis contemplatione“* (De div. nat. p. 492 d, 493 d, 528 a), bei andern durch *„obiective“* (s. d.). — Nach ALBERTUS MAGNUS bezeichnet *„subiectum“* dreierlei: 1) *„Quod principaliter intenditur et in principali parte scientiae“*. 2) *„De quo et de cuius partibus probantur passiones“*. 3) *„Quod ad haec adminiculatur“* (Sum. th. I, 3, 1). Nach THOMAS ist *„subiectum“* so viel wie *„hypostasis“*, *„substantia“*, *„suppositum“* (7 met. 13 a; 5 phys. 2 a; 2 an. 1 d; Sum. th. I, 29, 1 c). *„Subiectum est causa propriae passionis, quae ei per se inest“* (1 anal. 38 a). *„Actus voluntatis . . . est intelligibiliter in intelligente, sicut in primo principio et in proprio subiecto“* (Sum. th. I, 87, 4; Subject des Denkens). DUNS SCOTUS bestimmt: *„Ens rationis est subiectum logicae, ens in quantum mobile est subiectum naturalis scientiae, ens sub ratione est subiectum metaphysicae“* (vgl. Prantl, G. d. L. III, 203). DURAND VON ST. POURÇAIN stellt einander gegenüber: *„obiective cognita“* und *„in ipsa re subiectiva“* (In l. sent. I, 19, 5; 27, 2). Nach WILHELM VON OCCAM ist *„subiectum“* *„quod realiter subsistit alteri rei inhaerenti sibi et advenienti realiter“*. Jeder psychische Vorgang als solcher ist *„subiective in anima“*. *„Sensationes sunt subiective in anima sensitiva mediate vel immediate“* (Quodl. 2, qu. 10).

HOBBES bemerkt: *„Subiectum sensionis ipsum est sentiens, nimirum animal“* (De corp. 25, 3). Den scholastischen Sprachgebrauch hat DESCARTES (Medit. III). Unser *„subjectiv“* bezeichnet er durch *„in nostra tantum cogitatione“*, *„in sola mente“*, *„in perceptione nostra“*, *„in sensu“* (Princ. philos. I, 57, 67, 70). LEIBNIZ: *„subiectum ou l'âme même“* (Erdm. p. 645 e). Von nun an beginnt die neuere Bedeutung von *„subjectiv“* aufzutreten. BAUMGARTEN versteht unter *„fides sacra subiective sumpta“* den Glauben als Act (Met. § 758). ULRICH bemerkt: *„Subiective . . . mihi verum aliquid est, quod et quousque ita videtur“* (Inst. log. § 33). Die neuere Bedeutung auch bei TETENS (Philos. Vers. I, 344), LAMBERT (Neues Organ. Phaen. 1, § 66) u. a. Nach MENDELSSOHN sind

gewisse Vorstellungen *„nicht bloß Abänderungen von mir und einzig und allein in mir selbst, als ihrem Subject, anzutreffen"* (Morgenst. I, 5). Auch der Idealist unterscheidet *„die subjective Reihe der Dinge, die nur in ihm wahr ist, von der objectiven Reihe der Dinge, die allen denkenden Wesen nach ihrem Standorte und Gesichtspunkte gemeinschaftlich ist"* (l. c. I, 6). Nach CRUSIUS ist Subject dasjenige, *„worinnen wir denken, daß die Eigenschaften subsistieren"* (Vernunftwahrh. § 20). Es gibt absolute und relative Subjecte (l. c. § 21). — BERKELEY versteht unter Subject den Geist, das Ich, die Seele; das, worinnen die Ideen existieren, d. h. wodurch sie percipiert werden (Princ. II). Es kann nur vermöge seiner Wirkungen erfaßt werden (l. c. XXVII). Das Subject ist durchaus activ, einfach, unteilbar (l. c. LXXXIX, XCI). Nach HUME ist das Subject das Ich (s. d.), als solches ein Complex von Bewußtseinsinhalten. Ein mit sich identisches, beharrendes Subject setzt nur die Einbildungskraft, *„um die Veränderung in uns zu verdecken"* (Treat. IV, sct. 6).

Durch KANT wird die neuere Bedeutung von *„subjectiv"*, *„Subject"* besonders propagiert. *„Idealis et subiecti mero arbitrio"* (De mund. sens. sct. I, § 2). *„Subjective Bedingung"* der Anschauung (Krit. d. rein. Vern. S. 61; vgl. Anschauungsformen, Raum, Zeit, Subjectivität). Urteile sind *„bloß subjectiv, wenn Vorstellungen auf ein Bewußtsein in einem Subject allein bezogen und in ihm vereinigt werden"*, objectiv, *„wenn sie in einem Bewußtsein überhaupt d. i. darin notwendig vereinigt werden"* (Prolegom. § 22). Subjectiv ist hier also, was vom einzelnen, individuellen Subjecte als solchem abhängig ist, was sich auf dessen zufälliges Erleben bezieht (s. Objectiv). In unserem Denken ist das Ich *„das Subject, dem Gedanken nur als Bestimmungen inhärieren"* (Krit. d. rein. Vern. S. 298). *„Alle Prädicate des innern Sinnes beziehen sich auf das Ich, als Subject, und dieses kann nicht weiter als Prädicat irgend eines andern Subjects gedacht werden"* (Prolegom. § 46). Aber das Subject des Bewußtseins ist nicht mit der substantiellen Seele (s. d. u. Paralogie) zu verwechseln. — Nach MAASS ist eine Empfindung objectiv, *„sofern dadurch das Empfundene von ihr selbst unterschieden und als Object vorgestellt wird. Sofern dieses nicht geschieht, sondern bloß ein subjectiver Zustand appercipiert wird, heißt sie subjective Empfindung"* (Gefühl; Vers. üb. d. Gef. I, 1 ff.). JAKOB versteht unter dem Subjectiven der Empfindung den *„Grad der Rührung, den das Subject innerlich empfindet"* (Gr. d. Erfahrungsseelenl. S. 133). Das Objective der Empfindung ist *„das äußere Mannigfaltige, welches empfunden wird und dessen Vorstellung eigentlich die Anschauung heißt"* (ib.). KRUG versteht unter subjectiven Gründen des Fürwahrhaltens *„außerhalb des Gegenstandes und der Erkenntnisgesetze liegende Gründe (z. B. Neigungen, Bedürfnisse, Zeugnisse)"* (Fundamentalphilos. S. 235). TENNEMANN bemerkt: *„Jede Erkenntnis ist etwas Subjectives, in dem Bewußtsein Enthaltenes"* (Gr. d. Gesch. d. Philos.[3], S. 27). FRIES bestimmt: *„Man nennt den erkennenden Geist das Subject"* (Neue Krit. I, 73). Nach REINHOLD gehören Subject und Object zu jeder Vorstellung (Vers. ein. neuen Theor. II, 207; s. Bewußtsein). *„Das, was sich bewußt ist, heißt das Subject"* (l. c. S. 325).

Bei J. G. FICHTE wird das *„Ich"*, das (allgemeine) Subject des Bewußtseins zum Weltsubjecte, in diesem Sinne zur Substanz des Seins (s. Ich, Idealismus). *„Kein Subject, kein Object; kein Object, kein Subject"* (Gr. d. g. Wissensch. S. 131). Subject ist das Ich, sofern es das Nicht-Ich (s. d.) setzt (l. c. S. 139). *„Ich weiß nicht von mir, ohne eben durch dieses Wissen mir zu etwas zu werden;*

„von uns aus betrachtet ‚Subject an sich‘, aber andern Subjecten gegenüber ‚Object an sich‘ “ (Met. S. 20). Kein Subject ohne Object, ohne sein näheres Object: *„Jedes Subject, um Subject sein zu können, muß sich selbst als Object betrachten können“* (l. c. S. 18). Unser Subject ist empirisch der empfindende Leib (*„objectiviertes Subject“*). Unser Subject an sich ist unerkennbar; der Mittelpunkt unseres Denkens und Seins selbst ist *„transcendent und unabhängig von den obersten Naturgesetzen“* (l. c. S. 23). Jedes Object ist potentiell Subject. Subject und Object an sich sind *„insofern dasselbe, als beide das letzte ‚an sich‘, das Metaphysische der Dinge sind“* (l. c. S. 24). Nach E. v. HARTMANN ist das Subject an sich das *„Unbewußte“* (s. d.). Nach DREWS sind Subject und Object des Bewußtseins nicht ursprünglich gegeben, sondern *„nur die entgegengesetzten Pole des Bewußtseins, die eben in diesem correlativen Verhältnis zueinander diejenige Form constituieren, die wir Bewußtsein nennen“* (Das Ich, S. 144). Nach HODGSON werden die Inhalte des Bewußtseins unmittelbar erfahren, *„but that the feelings the subjective aspect, are a Subject, an I or a Self — this is not perceived in that indivisible moment; but is the product of direct separative perception combined with it“* (Philos. of Reflect. I, 113 f.). Nach J. WARD ist das *„pure Ego or Subject“ „the simple fact that everything mental is referred to a Self“* (Encycl. Brit. XX, 38). Schon die einfachste psychische Form schließt ein *„a subject feeling“* (l. c. p. 41). FOUILLÉE betont: *„Le sujet et l'objet ne sont pas primitivement dans la conscience à l' état de termes purement intellectuels, l'un représentatif et l'autre représenté: le sujet est un vouloir, qui ne se contente pas de représenter les objets, mais tend à les modifier en vue de lui-même“* (Psychol. d. id.-forc. II, 148). Das wollende, denkende Subject kann nicht als Ding, Object, nur als Action begriffen werden (l. c. I, 133); alle Objecte als solche sind Phänomene (l. c. II, 184). Nach A. RIEHL entsteht das Ich als Subject durch die Apperception der Gefühle (Philos. Krit. II 1, 66). WUNDT betont, daß Subject und Object zwar begrifflich zusammengehören, aber späte Erzeugnisse der Reflexion sind (Philos. Stud. XIII, 322; X, 75). Ursprünglich denken wir nicht zu jedem Object das Subject mit. Das Subject ist um nichts früher als das Object. *„Beide sondern sich gleichzeitig aus dem unteilbaren Vorstellungsobject, sobald das abstrahierende Denken über die verschiedenen Merkmale jenes Objectes zu reflectieren beginnt“* (Syst. d. Philos.², S. 97). Unmittelbar gibt es wohl einen objectiven Erfahrungsinhalt und ein erfahrendes Subject, aber beide noch ohne logische Bestimmung. Subject und Object sind Reflexionsbegriffe, *„die infolge der Wechselbeziehungen der einzelnen Bestandteile des an sich vollkommen einheitlichen Inhaltes unserer unmittelbaren Erfahrung sich ausbilden“*. Die Erfahrung setzt in jedem ihrer Teile *„sowohl das Subject, das die Erfahrungsinhalte auffaßt, wie die Objecte, die dem Subject als Erfahrungsinhalte gegeben werden“*, voraus (Gr. d. Psychol.⁵, S. 4 f.). Während das Subject später die Objecte begrifflich-mittelbar erkennt, faßt es sich selbst stets unmittelbar auf (Syst. d. Philos.², S. 127 ff.; vgl. Philos. Stud. XII, 343, 383 f., 396 ff.). Das denkende Subject ist nicht Erscheinung (s. d.), sondern an sich; es ist das Denken selbst. Der Begriff des Subjectes hat drei Bedeutungen. *„Im engsten Sinn ist das Subject der in dem Ichgefühl zum Ausdruck kommende Zusammenhang der Willensvorgänge. In der nächst weitern Bedeutung umschließt es den realen Inhalt der Willensvorgänge samt den vorbereitenden Gefühlen und Affecten. In der weitesten Bedeutung endlich erstreckt es sich außerdem noch auf die constante Vorstellungsgrundlage, die jene sub-*

jectiven Processe in dem den Träger der Gemeinempfindungen bildenden Körper des Individuums besitzen." Die weiteste Bedeutung ist in der Entwicklung die ursprünglichste (Gr. d. Psychol.[5], S. 265). Das Subject ist keine Substanz (s. d. u. Seele, Selbstbewußtsein, Ich). — NIETZSCHE bestimmt das Subject als lebendige Tätigkeit, als Willen zur Macht (WW. XV, 277 f.), als einen Tätigkeitscomplex von scheinbarer Dauer (l. c. XV, 280; vgl. VIII, 2, 5). E. MACH erklärt: „*Aus den Empfindungen baut sich das Subject auf, welches dann allerdings wieder auf die Empfindungen reagiert*" (Anal.[4], S. 21 ff.). Nach R. WAHLE haben wir kein Recht, Einzelsubjecte anzunehmen. Das Ich ist nichts Identisches, Substantielles (Kurze Erkl. S. 176 ff.).

Das logische Subject ist nach W. HAMILTON „*that, which, in the act of judging, we think as the determined or qualified notion*" (Lect. III, p. 228). Nach G. HEYMANS ist der Subjectbegriff ein Complex von Merkmalen; das Subject bezeichnet die diesen Merkmalen entsprechende Wirklichkeit (Ges. u. Elem. d. wiss. Denk. S. 49). Logisches Subject ist nach B. ERDMANN „*derjenige Urteilsbestandteil, von dem nach der logischen Immanenz des Prädicats im Subject ausgesagt wird*" (Log. I, 236). Ein „*psychologisches*" Subject im Urteil gibt es nicht (l. c. S. 237; gegen VON DER GABELENTZ, Zeitschr. f. Psychol. u. Sprachwiss. VI, 376 f.; SIGWART, Log. I[2], 28; H. PAUL, Princ. d. Sprachgesch.[3], S. 100, u. a. Vgl. Subjectivität, Ich, Selbstbewußtsein, Seele, Object, Substanz, Ding an sich, Wille.

Subjection: Subjectsein (SCHELLING, WW. I 10, 134). Vgl. Subalternation (BACHMANN).

Subjectiv (subiectivus): das Subject constituierend, dem Subjecte (s. d.) zukommend, zum Subject und dessen Natur gehörig, im Subject existierend, im Subject begründet, aus dem Subject stammend, entspringend, vom Subject abhängig, (nur) in Beziehung auf das Subject. Je nach der Bedeutung, in der man das Subject nimmt, variiert die Bedeutung von „*subjectiv*". Subjectiv heißt demnach: 1) im scholastischen Sinne: wirklich, gegenständlich (s. Subject); 2) im neueren Sinne: nicht im An-sich-, sondern im Für-ein-Subject-sein; a. subjectiv-allgemein: in Beziehung auf das Bewußtsein (s. d.) schlechthin, immanent, nicht-transcendent (s. d.) (z. B. der objective Raum); b. innerhalb des Bewußtseins subjectiv-individuell, d. h. vom individuellen Ich abhängig (z. B. die Sinnesqualitäten); c. nicht zum Vorstellungsinhalt, sondern zu den Subjectmodis: Gefühl, Willen gehörig, das Ich constituierend; d. nicht objectiv-unbefangen, den Gesetzen des Denkens und der Erfahrungsobjecte gemäß gedacht, sondern vorurteilsvoll, phantasiemäßig, unter dem Einfluß der Leidenschaft, des Interesses u. s. w. beurteilt. Der subjective Charakter des Erkennens und des Erkennenden ist deren Subjectivität. Als Bewußtseinsact, als Ich-Tätigkeit ist alles Erkennen (s. d.) subjectiv; gleichwohl hat es einen objectiven, vom Subjecte und dessen Selbstaffectionen verschiedenen Inhalt und Gegenstand, es ist ein auf Objectives „*gerichtetes*", Objecte (s. d.) vorstellend-denkend setzendes, gesetzlich bestimmtes Subject-Tun. — Das von der Beschaffenheit der Sinneswerkzeuge Abhängige ist das psychophysisch Subjective, Gefühle und Strebungen sind das psychologisch Subjective, Bewußtseinsinhalte als solche überhaupt das erkenntnistheoretisch Subjective.

Über die Subjectivität der Qualitäten, von Raum, Zeit, Kategorien, Cau-

salität, Substanz, Ding, Außenwelt, Materie, Bewegung, Zweck s. diese Termini. Über *„subjectiv“* im allgemeinen vgl. Subject.

Nach KANT ist zwischen der Subjectivität der Sinnesqualitäten und der der Anschauungs- und Denkformen (s. d.) wohl zu unterscheiden. Bloß subjectiv an der Vorstellung eines Objects ist das, was ihre Beziehung auf das Subject ausmacht, die ästhetische Beschaffenheit. Dasjenige Subjective, was nicht Erkenntnisbestandteil werden kann, ist Lust und Unlust (Krit. d. Urt., Einleit. VII). — V. COUSIN betont: *„L'absolu apparaît à ma conscience, mais il lui apparaît indépendant de la conscience et du moi. Un principe ne perd pas son autorité parce qu'il apparaît dans un sujet; de ce qu'il tombe dans la conscience d'un être déterminé, il ne s'ensuit pas qu'il devienne relatif à cet être“* (vgl. Adam, Philos. en France, p. 216). — SCHOPENHAUER versteht unter dem *„Subjectiven“* auch das Selbstsein der Dinge, das Sein der Dinge nicht bloß als Objecte (s. d.) eines Subjects. Das *„subjective Wesen“* eines Dinges ist das Ding an sich, als solches aber kein Gegenstand der Erkenntnis. *„Denn einem solchen ist es wesentlich, immer in einem erkennenden Bewußtsein, als dessen Vorstellung, vorhanden zu sein, und was daselbst sich darstellt, ist eben das objective Wesen des Dinges“* (Parerg. II, § 65).

LOTZE bemerkt: *„Die subjective Natur alles unseres Vorstellens entscheidet ... nichts über Dasein oder Nichtdasein der Welt, die es abzubilden glaubt“* (Mikrok. III², 231). Unser Vorstellen entspringt aus der Wechselwirkung mit einer von uns unabhängigen Welt (ib.). — Nach STEUDEL ist Subjectivität *„lebendige, gegenüber von einem Kreis von Objecten receptive Centralität“* (Philos. I 2, 8). Nach LAZARUS ist sie die (erworbene) *„Fähigkeit, sich als Subject, d. h. so zu verhalten, daß der Geist sich selbst als den Betrachtenden von dem betrachteten Gegenstande absondert und letzteren sich frei, mit Bewußtsein gegenüberstellt“* (Leb. d. Seele I², 349). Nach LIPPS ist rein subjectiv nur Gefühl und Strebung (Gr. d. Seelenleb. S. 26). Ähnlich RIEHL (Philos. Krit. II 1, 63), WUNDT (s. Bewußtseinselemente). Nach H. COHEN ist die Sinnlichkeit ein Teil unserer Subjectivität. *„Wenn nun Raum und Zeit Bedingungen unserer Subjectivität sind, so sind alle Dinge, sofern wir sie in Raum und Zeit befassen, in unsere Subjectivität einbezogen“* (Kants Theor. d. Erf. S. 170). Nach FERRIER ist das Selbst *„an integral and essential part of every object of cognition“* (Inst. of met., prop. II). Der objective Teil ist vom subjectiven nicht trennbar (l. c. prop. III). Es gibt keine *„qualities of matter by themselves“* (l. c. p. V). P. CARUS betont: *„Alle transcendentalen Gesetze sind weder subjectiv noch objectiv, d. h. weder dem Subject an sich noch dem Object an sich zugehörig, sondern gehören der Natur, der objectiven Welt an, welche als eine Relation zwischen Subject und Object erkannt wird.“ „Sie sind insofern subjectiv und objectiv zugleich“* (Met. S. 19). JANET unterscheidet physiologische und psychologische Subjectivität (Princ. de mét. II, 153 ff.). HÖFFDING erklärt: *„In jedem Erkenntnisacte läßt sich zwischen einem subjectiven und einem objectiven Elemente unterscheiden, zwischen dem Erkennenden und dem Erkannten — beide Elemente sind aber nur in gegenseitiger Beziehung gegeben, wenngleich sie sich innerhalb dieser Beziehung in verschiedenem Grade geltend machen können“* (Philos. Probl. S. 58 f.). *„Wenn wir in unserer Erkenntnis zwischen Subject und Object unterscheiden, so stellen wir eigentlich ein objectiv bestimmtes Subject (So) als Gegenteil eines subjectiv bestimmten Objectes (Os) auf. Die Eigenschaften oder ‚Formen‘, die wir dem Subjecte beilegen, lassen sich nicht aus dem Begriffe des Subjectes selbst (des*

reinen S) erklären; sie sind da als Tatsachen ebensowohl als alle anderen Eigenschaften, mit denen unsere Erkenntnis zu tun bekommt. Ebenso gehören die Eigenschaften oder Bestimmungen, die wir dem Objecte beilegen, diesem stets nur in Beziehung auf ein Subject, und zwar, näher betrachtet, auf ein Subject gewisser specieller Beschaffenheit" (l. c. S. 61). Das „*Ding an sich*" drückt die Tatsache aus, „*daß der Unterschied zwischen Subject und Object stets aufs neue in Kraft tritt, wie oft wir auch eine objective Erklärung der Eigentümlichkeiten des Subjects (des S_1 durch O_1) und eine subjective Erklärung der Eigentümlichkeiten des Objectes (des O_1 durch S_2) gefunden haben möchten. Das Irrationale zeigt sich darin, daß eine fortwährende Reihenbildung (des Typus: $S_1 \{ O_1 \{ S_2 \{ O_2 \ldots$) möglich und notwendig ist. Das Denken muß stets wieder von neuem in Gang gesetzt werden, um für die Bestimmung des Daseins Prädicate zu finden, weil die Quelle, die den Gedanken ermöglicht, unerschöpflich ist. Das ‚Ding an sich' ist die dunkle, hinzugedachte Anfangsvorstellung, die immer wieder auf neue Weise auftritt und neue Bestimmungen erheischt*" (l. c. S. 61 f.). Vgl. Subject, Object, Objectiv, Qualitäten, Relativismus, Anschauungsformen, Raum, Zeit, Erscheinung.

Subjective Empfindungen: Empfindungen, die infolge krankhafter Veränderungen der Organe, functioneller Störungen auftreten (vgl. LOTZE, Med. Psychol. S. 437).

Subjective Kategorien sind nach LIPPS Bestimmungen unserer Art, Objecte vorzustellen. Sie zerfallen in Kategorien der Setzung (Einheit, Mehrheit, Ganzheit, Einzigkeit, Menge, Allheit) und der Vergleichung (Identität, numerische Verschiedenheit; Gleichheit, Ungleichheit). Die Kategorien überhaupt sind die möglichen Urteilsprädicate (Philos. Monatshefte XXX, 97 ff.).

Subjectiver Geist s. Geist, Subject (HEGEL).

Subjectiver Schein s. Schein.

Subjectivismus: Subjectstandpunkt, bedeutet: 1) theoretisch: die Ansicht, daß alles Erkennen, Denken subjectiv (s. d.) sei, nicht das Wesen der Dinge, sondern nur die subjective Reactionsweise auf das Einwirken der Dinge oder gar nur die Zustände, Modificationen des Subjects allein ausdrücke, daß es nur subjective Wahrheit (s. d.) gebe. Der Subjectivismus tritt in zwei Formen auf: als individualer Subjectivismus, der im einzelnen Subject das Maß der Dinge erblickt, und als genereller (gattungsmäßiger) Subjectivismus, der im erkennenden Subject überhaupt, etwa im menschlichen Wesen, das Bedingende aller Erkenntnis sieht. Der Kriticismus (s. d.) weiß mit dem generellen Subjectivismus einen wissenschaftlichen Objectivismus zu verbinden, indem er das Erkenntnisobject als Resultat der Denkarbeit des allgemeinen, in der Wissenschaft tätigen Denksubjects, mit Elimination alles bloß Individuell-Subjectiven, betrachtet (vgl. Relativismus); 2) praktisch-ethisch ist Subjectivismus a. die Ansicht, daß es keine objectiven, allgemeingültigen sittlichen Werte und Pflichten gebe, sondern daß das Werturteil des Individuums allein oder in erster Linie für sein Handeln maßgebend sei (ethischer Individualismus); b. jene Richtung, die „*den durch das sittliche Handeln zu erreichenden Zweck als einen concreten subjectiven Zustand im Handelnden selbst oder in anderen Individuen bestimmt*" (KÜLPE, Einl. in d. Philos.[2], S. 248).

Den theoretischen und teilweise auch den ethischen Subjectivismus lehren

die Sophisten (s. d.). *„Der Mensch ist das Maß aller Dinge"*, sagt PROTAGORAS (s. Erkenntnis, Relativismus), wobei nicht sichergestellt ist, ob er den einzelnen oder den Menschen als Gattung (GOMPERZ u. a.) gemeint hat. Subjectivisten sind die Kyrenaiker. Wir kennen nur unsere Empfindungen, nicht die Dinge selbst: *μόνα τὰ πάθη καταληπτά* (Sext. Empir. Pyrrh. hyp. I, 215; Diog. L. II, 92); *τὰ πάθη καὶ τὰς φαντασίας ἐν αὐτοῖς τιθέντες οὐκ ᾤοντο τὴν ἀπὸ τούτων πίστιν εἶναι διαρκῆ πρὸς τὰς ὑπὲρ πραγμάτων καταβεβαιώσεις* (Plut., Adv. Colot. 24). *„Praeter permotiones intimas nihil putant esse iudicii"* (Cicer., Acad. II, 46, 142). — Im Sinne des ethischen Subjectivismus ist der Satz: *„There is nothing either good or bad, but thinking makes it so"* (SHAKESPEARE, Hamlet II, 2). — Nach S. KIERKEGAARD ist die Wahrheit nur subjectiv; die Subjectivität ist die Wahrheit. — Vgl. Subject, Subjectiv, Ethik, Sittlichkeit, Wahrheit, Erkenntnis, Sophisten, Sensualismus, Relativismus.

„Subjectlose Sätze" (Impersonalien, wie z. B. die *„meteorologischen Sätze":* es blitzt, es regnet; ferner: es klopft u. dgl.) sind nach Ansicht einiger Forscher Sätze mit bloß grammatischem, aber ohne logisches Subject, indem sie nur die *„Anerkennung"* (s. d.), Constatierung einer Tatsache, eines Geschehens bedeuten. Die Impersonalien enthalten jedoch in der Tat ein logisches Subject, nur ist dieses kein bestimmter einzelner Gegenstand, sondern ein unbestimmt gelassenes Wesen, das zur wahrgenommenen Tätigkeit hinzugedacht wird.

Schon PRISCIAN bemerkt: *„cum dico ‚curritur', cursus intelligo"* (bei MARTY, Üb. subjectlos. Sätze, Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 19. Bd., S. 49). HERBART lehrt, in den Impersonalien: es regnet u. s. w. sei kein Subject, sondern das Prädicat werde absolut, unbeschränkt aufgestellt, die Tatsache als vorhanden bezeichnet (Lehrb. zur Einl.[5], § 63). Ähnlich TRENDELENBURG, K. W. HEYSE. Nach E. REINHOLD hingegen bezeichnet z. B. in dem Satze *„es regnet"* *„Regen"* nicht das Prädicat, sondern das Subject, *„und das Prädicat liegt allerdings in dem Gedanken des Vorhandenseins"* (Psychol. S. 407). Ähnlich GUTBERLET (Log. u. Erk.[3], S. 34 f.). Nach PULS sind echte subjectlose Sätze nur solche Aussagen, welche eine wirklich jetzt eben gemachte Wahrnehmung ausdrücken. In ihnen wird eine Wirkungsweise schlechthin ausgesagt. Es ist hier nur die Subjectsform, nicht ein Subjectsinhalt gegeben (Progr. d. Gymnas. zu Flensburg 1888, S. 8 ff., 43 f.). Nach MIKLOSICH (von ihm der Ausdruck), BRENTANO (Vom Urspr. sittl. Erk. S. 113 ff.), MARTY (Üb. subjectlos. Sätze, Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 19. Bd., S. 295 f.) u. a. sind die Impersonalien wirklich *„subjectlose Sätze"*, in welchen eigentlich nichts ausgesagt, sondern einfach der ganze Inhalt der Aussage *„anerkannt"* oder *„verworfen"* wird, so daß hier Existentialsätze (s. Sein) vorliegen. So auch LIPPS: *„Das subjectlose Urteil ist der einfache Act der ‚Anerkennung' eines Vorgestellten, des ‚Glaubens' an dasselbe, oder das Bewußtsein seiner objectiven Wirklichkeit: es ist Existentialurteil"* (Gr. d. Log. S. 52). Ähnlich auch O. SICKENBERGER (Üb. d. sogen. Quant. d. Urt. 1896).

Auf das allgemeine Sein beziehen das *„es"* SCHLEIERMACHER, ÜBERWEG, PRANTL (*„unbestimmte Allgemeinheit der Wahrnehmungswelt"*, Reformgedank. zur Log., Münch. Akadem. 1875, S. 187). LOTZE bemerkt: *„Das ‚Es' im Subject ist seinem Inhalt nach entweder nichts als das Prädicat oder es ist, wenn es davon unterschieden werden soll, nur der Gedanke des allgemeinen Seins, das in den verschiedenen Erscheinungen bald so, bald anders bestimmt ist"* (z. B.

„es blitzt" = *„das Sein ist jetzt blitzend"*, Grdz. d. Log. S. 23 f.; Log. S. 70 f. wird der umgebende Raum als das *„Es"* bezeichnet). Nach J. BERGMANN liegt in den Impersonalien *„der Versuch, die Welt als Subject und das existierende Ding als ihre Beschaffenheit zu denken"* (Reine Log. 1879). Nach STEINTHAL bezeichnet das Impersonale *„eine Handlung als solche, deren Subject als geheimnisvoll, oder unbekannt nur angedeutet wird"* (Zeitschr. f. Völkerpsychol. IV, 235 ff.; vgl. Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 8. Bd., S. 81). Nach LAZARUS ist das *„Es"* bald *„eine allgemeine Wirklichkeit"*, bald *„das nur Undeutbare, Unbekannte oder Geheime"* (Leb. d. Seele II², 286). Nach WUNDT fehlt dem *„unbestimmten Urteil"* das Subject nicht, es ist nur *„unbestimmt gelassen"*. *„Wir lassen vorzugsweise das Subject dann unbestimmt, wenn das zugehörige Prädicat ein Verbalbegriff ist, der eine vorübergehende oder wechselnde Erscheinung bezeichnet. Dies ist begreiflich genug: der wechselnde Vorgang zieht die Aufmerksamkeit auf sich, während sich doch das handelnde Subject der Beobachtung gänzlich entziehen kann."* *„Nicht alle unpersönlichen Sätze sind . . . unbestimmte Urteile, sondern häufig versteckt sich hinter dem scheinbar unbestimmten Demonstrativpronomen eine unbestimmte Vorstellung. Nicht in demselben Sinne, in welchem wir urteilen: ‚es blitzt', ‚es regnet', ‚es wurde geschossen', sagen wir: ‚es ist rot', ‚es ist Johann' oder ‚es war eine gute Handlung'. Das ‚Es' steht hier nicht mehr in völlig unbestimmter Bedeutung, sondern es weist auf eine bestimmte Vorstellung hin, welche aber im Prädicat erst näher bezeichnet werden soll"* (Log. I, 155). *„Das eigentliche Impersonale scheint . . . viel eher ein Stück Abbreviatursprache zu sein, das unter der Wirkung häufigen Gebrauchs aus einer einst vollständigen Satzform hervorging, als daß es einer erst im Werden begriffenen Satzbildung entspräche"* (Völkerpsychol. I 2, 220 f.). Nach B. ERDMANN wird in den eigentlichen Impersonalien das Subject unbestimmt vorgestellt, *„als irgend ein Gegenstand, irgend etwas, das die Ursache des Vorgangs oder der Tätigkeit ist"* (Log. I, 307). *„Der ganze bestimmte Inhalt der Aussage ruht in dem, was ausgesagt wird"* (ib.). Es sind *„unbestimmte Causalurteile"* (l. c. S. 310). SCHUPPE betrachtet als Subject der Impersonalien die wahrnehmbare Erscheinung (Zeitschr. f. Völkerpsychol. 1886, S. 285 ff.; vgl. S. 249 ff., die Umgebung als Subject). W. JERUSALEM erklärt: *„Die Auffassung der Impersonalien, speciell der meteorologischen Sätze als Existentialsätze ist . . . eine unrichtige: erstens, weil das Präsens der ersteren ein eigentliches, das der letzteren ein zeitloses ist, und zweitens, weil Existentialsätze, die im wirklichen Denken gefällt werden, niemals Wahrnehmungsurteile sind"* (Urteilsfunct. S. 125). *„Das Präsens der Wahrnehmungsurteile und also auch das Präsens der meteorologischen Sätze enthält die deutliche Beziehung auf die räumliche Umgebung des Sprechenden, und diese räumliche Umgebung ist Subject der Aussage. Das, worin es regnet, ist der Luftraum, das draußen Befindliche, τὸ ἔξω, und von diesem wird gesagt, daß es jetzt regnet, während es ein anderes Mal schneit, blitzt, donnert oder schön ist"* (l. c. S. 126). So auch UPHUES (Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 21. Bd., S. 460; dagegen: WUNDT, Völkerpsychol. I 2, 222 f.). Nach JODL wird in den Impersonalien eine gegebene Wahrnehmung verdeutlicht. Subject ist das ganze Phänomen, das unbestimmt ausgedrückt wird, weil schon andere dieselbe Wahrnehmung machten (Lehrb. d. Psychol. S. 624). Nach ROSINSKY bezeichnet das ganze Impersonale *„eine einzige Anschauung"*. *„Das Subject ist das anschaulich gegebene Quid, das Prädicat der dem Charakter des Subjects accommodierte und hiernach speci-*

ficierte Allgemeinbegriff und die Copula die Identificierung beider" (Das Urt. S. 24 f.).

Subordinatianismus: die Lehre des ARIUS vom Logos (s. d.) als dem ersten Geschöpf Gottes, also einem Gott Untergeordneten. Vgl. ORIGENES, De orat. 15.

Subordination: Unterordnung eines Begriffs unter einen umfangreicheren; dieser ist dem subordinierten Begriff superordiniert. Vgl. SIGWART, Log. I², 343 ff.

Subreption (subreptio): Erschleichung (nämlich der Gültigkeit eines Satzes), ist ein logischer Denkfehler.

Subsistenz (subsistentia): das Substanzsein; subsistieren = substantiell, durch und in sich bestehen. „*Subsistit hoc quod non indiget alio*" (BOËTHIUS). ALBERTUS MAGNUS bestimmt: „*Subsistentia sive οὐσίωσις significat ens ex se nec distinctum, nec distinguibile*" (Sum. th. I, 43, 1). THOMAS: „*secundum enim, quod (substantia) per se exsistit, et non in alio, vocatur subsistentia*" (Sum. th. I, 29, 2c). — Nach RIEHL ist subsistieren „*im Raume existieren*" (Philos. Krit. II 1, 81). Vgl. Substanz.

Substantiale Formen s. Form.

Substantialität: das Substanzsein, der Substanzcharakter. Nach HERBART gibt es „*keine Substantialität ohne Causalität*" (Met. II, 110). Vgl. Substanz.

Substantialitätstheorie s. Seele.

Substantiatum s. Substanz (LEIBNIZ).

Substantiell: von der Art der Substanz, die Substanz constituierend. zur Substanz gehörend. Vgl. Substanz, Form.

Substanz (substantia, *ὑποκείμενον, ὑπόστασις, οὐσία*; „*substantia*" zuerst bei QUINTILIAN, vgl. Prantl, G. d. L. I, 514): das Unterliegende, den wechselnden Eigenschaften und Veränderungen zugrunde Liegende, der beharrende „*Träger*" der dinglichen Merkmale, zugleich das „*Wesen*" (s. d.). Die Substanz ist eine Kategorie (s. d.), ein allgemeines Denkmittel, welches zur (wissenschaftlichen) Verarbeitung der Erfahrungsinhalte dient, nicht ein bloßer Niederschlag von Erfahrungen ist, sondern in seiner bedingenden Function a priori (s. d.), seinem Ursprunge nach ein Product der Wechselwirkung von Denken und Erfahrung ist und zugleich sein Urbild oder Muster in der Permanenz und im Subject-Charakter des Ich (s. d.) hat. Im Substanzbegriff liegt zweierlei: 1) das Selbständige, das In-sich-sein, Für-sich-sein im Verhältnis zu den Accidentien (s. d.), das Trägersein, Subjectsein von Eigenschaften; 2) das Beharrende, Beharrliche, Bleibende, Seiende (s. d.) gegenüber der Veränderung (s. d.) — beides Merkmale, die das Ich unmittelbar sich selbst vindiciert. Die relative (zeitliche) Constanz und (räumliche) Gesondertheit, Abgeschlossenheit, Selbständigkeit von Erfahrungsinhalten ist das empirische „*Fundament*", das unser Denken veranlaßt, nötigt, die Kategorie der Substanz auf Objecte der Außenwelt anzuwenden, aus dem „*Zusammen*" von Eigenschaften in einer Object-Einheit das Verhältnis der „*Inhärenz*" (s. d.) und damit der Substantialität, des „*Habens*" (s. d.) der Eigenschaften durch den beharrenden Träger, zu machen. Der absolute Substanzbegriff ist keine primäre Kategorie, sondern

eine Weiterentwicklung des relativen Substanzbegriffs, der Ding-Kategorie (s. d). In der Anwendung des Substanzbegriffs zeigt sich: 1) ein Schwanken zwischen dem absoluten und relativen Substanzbegriff; 2) ein Wechsel in der Bevorzugung bald des einen, bald des andern Elementes des Substanzbegriffs; 3) eine Verschiedenheit desjenigen, worauf der Substanzbegriff angewandt wird: a. qualitativ (Geist — Materie), b. quantitativ (Vielheits- — Einheitslehre). Die Elimination des Substanzbegriffes führt zur Actualitätstheorie (s. d.), entweder bloß für die Psychologie (s. Seele), oder auch für die Naturwissenschaft (s. unten). Der Substanzbegriff kann also in verschiedener Weise und auf Verschiedenes angewandt werden — je nach den Forderungen der fortgeschrittenen Erfahrung und des kritisch-speculativen Denkens, in letzter Linie der metaphysischen Hypothesen. Die materielle Substanz, Materie (s. d.), ist das Beharrende in der Körperwelt als solcher, die seelische Substanz ist die Seele (s. d.) selbst, d. h. das einheitlich-permanente-identische Ich (s. d.) als Träger, Subject (s. d.) seiner Erlebnisse, ohne die es nicht besteht; das Bewußtsein ist selbst „*substantiell*“, insofern es constantes In- und Für-sich-sein, permanenter Wille (s. d.), „*actual*“, sofern dieser Wille kein starres, ruhendes Sein ist. Wir fassen die Objecte als Substanzen auf, indem wir ihnen ein dem unsrigen analoges Eigensein zuschreiben (s. Subject). — Den Ursprung des Substanzbegriffs betreffend, betrachtet der Rationalismus diesen Begriff als einen denknotwendigen, aus der Vernunft entspringenden, als „*ewige Wahrheit*“, der Empirismus hält ihn für ein Product einer Erfahrung oder der Induction, der Kriticismus sieht teilweise in ihm eine primäre, apriorische Kategorie, teilweise ein Resultat der Verarbeitung der Erfahrung durch das Denken, der Sensualismus ist geneigt, ihm objective Gültigkeit abzusprechen; auch aus der inneren Erfahrung wird der Begriff abgeleitet, wie er auch anderseits als Associations- oder als Imaginationsproduct angesehen wird.

In der älteren Philosophie überwiegt die Bestimmung der Substanz als des selbständig beharrlichen Trägers der Erscheinungen, ohne besondere Reflexion auf den Ursprung dieses Begriffs. Die ionischen Naturphilosophen (s. d.) fragen zugleich nach der Substanz der Dinge, wenn sie deren „*Princip*“ (s. d.) suchen. Den Substanzbegriff prägen zuerst die Eleaten aus, und zwar im Begriffe des Seins, Seienden (s. d.), welches sie als *τωὐτὸ τ' ἐν τὠὐτῷ τε μένον* bezeichnen, als absolut beharrend bestimmen. Die „*Atome*“ (s. d.) des DEMOKRIT sind beharrende, unveränderliche Einzelsubstanzen. PLATOS „*Ideen*“ (s. d.) sind substantieller Natur, als seiende, dem Werden nicht unterworfene, selbständige Wesenheiten. Logisch-metaphysisch bestimmt den Substanzbegriff ARISTOTELES. Substanz (*ὑποκείμενον, οὐσία*) ist allgemein die oberste Kategorie (s. d.), jedes „*Subject*“, von dem etwas ausgesagt wird, das aber selbst nicht Prädicat sein kann, also das absolut Selbständige, In-sich-seiende, der „*Träger*“ von Merkmalen (Met. VII 3, 1029a 8); *οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη ἣ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτ' ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν* (Cat. 5, 2a 11). Wesenheit, Substanz im weiteren Sinne ist daher jedes Selbständige: das Einzelding, dessen Elemente (s. d.), wie dessen beharrende absolute Grundlage, Form (s. d.) und Stoff (s. Materie). *Οὐσία λέγεται τά τε ἁπλᾶ σώματα . . . καὶ ὅλως σώματα καὶ τὰ ἐκ τούτων συνεστῶτα, ζῷά τε καὶ δαιμόνια, καὶ τὰ μόρια τούτων· ἅπαντα δὲ ταῦτα λέγεται οὐσία ὅτι οὐ καθ' ὑποκειμένου λέγεται, ἀλλὰ κατὰ τούτων τἆλλα· ἄλλον δὲ τρόπον ὃ ἂν ᾖ αἴτιον τοῦ εἶναι, ἐνυπάρχον ἐν τοῖς τοιούτοις ὅσα μὴ λέγεται καθ' ὑποκει-*

μένον, οἷον ἡ ψυχὴ τῷ ζώῳ (Seele als Substanz); *συμβαίνει δὴ κατὰ δύο τρόπους τὴν οὐσίαν λέγεσθαι, τὸ θ' ὑποκείμενον ἔσχατον, ὃ μηκέτι κατ' ἄλλον λέγεται, καὶ ὃ ἂν τόδε τι ὂν καὶ χωριστὸν ᾖ· τοιοῦτον δὲ ἑκάστου ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος* (Met. V 8, 1017 b 10 squ.; VII 2, 1028b 8 squ.). *Οὐσία αἰσθητή* ist das *ὑποκείμενον πρῶτον*, die *ὕλη* oder die *μορφή* oder auch *τὸ ἐκ τούτων* (l. c. VII 3, 1029 a 1 squ.; das *τόδε τι*, Cat. 5, 4a 10; 4, 1b 27). Einzelsubstanz (*τόδε τι*) ist das *σύνολον* aus der *ὕλη* und der *εἶδος*, *οὐσία σύνθετος* (Met. VIII 3, 1043a 30). Von den *πρῶται οὐσίαι* sind die Gattungsdinge (*γένη*) als *οὐσίαι δεύτεραι* (substantiae secundae) zu unterscheiden (Cat. 5, 2a 14; 2b 7); *δεύτεραι δὲ οὐσίαι λέγονται, ἐν οἷς εἴδεσιν αἱ πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσιν.* Es gibt *οὐσία ὡς ὕλη* und *κατὰ τὸ εἶδος* (Met. X 3, 1054b 5). Nach dem Peripatetiker BOËTHOS ist Substanz (*οὐσία*) die Form. Auch nach den Stoikern ist die Substanz die oberste Kategorie (s. d.). Substanz ist die qualitätslose Materie (s. d.). Nach PLOTIN ist Substanz, was nicht in einem *ὑποκείμενον* ist (Enn. VI, 3, 5), was sich selbst angehört (l. c. VI, 3, 4). Das beharrliche Substrat der körperlichen Veränderungen ist die Materie (l. c. II, 4, 6). Als *„Potenz der Begriffe“* ist die Seele Substanz (l. c. VI, 2, 5; vgl. VI, 3, 2).

Die Aristotelische Definition bei MARCIANUS CAPELLA: *„Substantia est, quae nec in subiecto est inseparabiliter neque de ullo subiecto praedicatur“* (Prantl, G. d. L. I, 675). JOHANNES DAMASCENUS bestimmt *οὐσία* als *πρᾶγμα αὐθύπαρκτον καὶ μὴ δεόμενον ἑτέρου πρὸς ὕπαρξιν* (Dial. 4; 39). Gott ist *οὐσία ὑπερούσιος* (nach AUGUSTINUS: *„abusive“*, De trin. VII, 10). — Nach SCOTUS ERIUGENA ist die Substanz ganz und ungeteilt in den Arten derselben enthalten: *„Οὐσία tota in singulis suis formis speciebusque est . . ., quamvis sola ratione in genera sua speciesque et numeros dividatur, sua tamen naturali virtute individua permanet tota“* (De div. nat. I, 49). Sie ist unkörperlich (l. c. I, 33). *„Quod semper id ipsum est, vera substantia dicitur“* (l. c. I, 65). Nur eine (göttliche) Substanz in allem gibt es nach DAVID VON DINANT (vgl. Pantheismus, Gott). — Nach den Motakallimûn ist die Substanz nur in dem Complex der von Gott beständig neu erschaffenen Accidenzen, nichts ohne diese. Das Durch- und In-sich-sein (*„per se esse“*, *„esse in se“*), das Selbständigsein (*„nulla alia re indigere“*) wird von den Scholastikern als Charakter der Substanzen bestimmt. AVERROËS bemerkt: *„Videtur universaliter, quod praedicamentum substantiae sit per se stans et quod non indiget ad eius esse aliquo praedicamento accidentis“* (Epit. met. 2, p. 33). Es gibt sinnliche und übersinnliche Substanzen. Jede Substanz besteht aus *„Materie und Form“* (l. c. 2, p. 38). Letzteres lehrt auch ALANUS AB INSULIS (De arte). Nach WILHELM VON CONCHES ist die Substanz *„res per se existens“* (Prantl, G. d. L. II, 128). Nach GILBERTUS PORRETANUS bedeutet Substanz das *„subsistens“* und die *„subsistentia“* (l. c. II, 216 ff.). Nach ALBERTUS MAGNUS wird *„Substanz“* gebraucht *„secundum rationem nominis quod actu substandi imponitur“*, dann *„per se ens, et quod est causa et occasio omnibus subsistendi in ipso“* (Sum. th. I, 27). Substanz (*ὑπόστασις*) *„significat ens ex se distinguibile, sed non distinctum“* (l. c. I, 43, 1). *„Quae maxime substat, est prima substantia“* (l. c. I, 37). THOMAS definiert: *„Substantia est res, cui convenit esse non in subiecto“* (Contr. gent. I, 25). Sie ist *„fundamentum et basis omnium aliorum entium“* (3 sent. 23, 2, 1 ad 1). Es gibt *„substantia prima“* und *„secunda“* (Sum. th. II, 29, 1 ob. 2). Erstere ist das Einzelding. Der Mensch besteht aus spiritueller und materieller Substanz. *„Substantiae separatae“* sind sub-



sistierende Wesenheiten (Contr. gent. II, 93). „*Substantia*“ bedeutet auch Wesen (Sum. th. I, 29, 2 c). Das Substanzsein ist „*substantialitas*“ (Contr. gent. I, 29, 2 c). Die göttliche Wesenheit ist übersubstantiell, „*supersubstantialis*“ (De nom. 1, 1). Nach WILHELM VON OCCAM sind die „*substantiae secundae*“ (Gattungen) nur Namen (Log. I, 42). Der scholastische Satz „*Substantia est prior naturaliter omni accidente*“ z. B. bei DUNS SCOTUS. — SUAREZ bemerkt: „*In nomine substantiae duae rationes indicantur: una est absoluta, scilicet essendi in se ac per se . . ., alia est quasi respectiva sustentandi accidentia*“ (Met. disp. 33, sct. 1). Nach GOCLEN steht „*Substanz*“ „*pro eo quod subsistit*“. Sie ist „*actus seu perfectio subsistentis*“ (Lex. philos. p. 1096). MICRAELIUS bestimmt: „*Substantia est ens per se subsistens*“ (Lex. philos. p. 1037).

CAMPANELLA kennt drei Arten von Substanz. Substanz ist „*ens finitum reale, per se subsistens perfectumque accidentium per se proximumque subiectum*“ (Dial. I, 6, p. 79). Erste Substanz, „*basis omnium quae proprie principaliter et maxime substare dicitur nulloque est in subiecto*“, ist der Raum, „*spatium universitati corporum substans*“ (l. c. p. 72). Zweite Substanz ist die „*materia prima corporea moles*“ (l. c. p. 75). „*Tertia substantia est quae proprie sed non principaliter nec maxime substat, sed certe subsistit, ideoque non in subiecto, sed in basi subiectorum aliqua est, ut lapis et Petrus*“ (l. c. p. 75). Durch ein „*vinculum substantiale*“ ist die Seele mit dem Leibgeist (spiritus) vereinigt (Physiol. C. 13). Die Einheit der Weltsubstanz lehrt G. BRUNO. Sie ist das „*Fundament aller verschiedenen Arten und Formen*“ (De la causa V). „*Wie daher die Wirklichkeit eines ist und ein Sein bewirkt, wo es auch sei, so ist nicht zu glauben, daß es in der Welt eine Mehrheit von Substanzen und von dem, was wahrhaft Wesen ist, gebe*“ (ib.).

Die Selbständigkeit, Selbstgenügsamkeit macht zum Kennzeichen der Substanz DESCARTES. Substanz ist ein Ding, „*quae per se apta est existere*“ (Medit. III). „*Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Et quidem substantia quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus.*“ (Absolute Substanz ist nur Gott.) „*Alias vero omnes, non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus. Atque ideo nomen substantiae non convenit Deo et illis univoce, ut dici solet in Scholis, hoc est, nulla eius nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis*“ (Princ. philos. I, 51). Geschaffene Substanzen sind Geist und Körper. „*Possunt autem substantia corporea et mens sive substantia cogitans creata sub hoc communi conceptu intelligi, quod sint res, quae solo Dei concursu egent ad existendum. Verumtamen non potest substantia primum animadverti ex hoc solo, quod sit res existens; quia hoc solum per se nos non afficit: sed facile ipsam agnoscimus ex quolibet eius attributo, per communem illam notionem, quod nihili nulla sunt attributa nullaeve proprietates aut qualitates.*“ Die Substanz erschließen wir aus ihren Attributen. „*Ex hoc enim, quod aliquod attributum adesse percipiamus, concludimus aliquam rem existentem, sive substantiam, cui illud tribui possit, necessario etiam adesse*“ (l. c. I, 52). „*Ex quolibet attributo substantia cognoscitur*“ (l. c. I, 53). „*Per infinitam substantiam intelligo substantiam perfectiones veras et reales actu infinitas et immensas habentem*“ (Ep. I, 119). Seele und Leib sind „*substantiae incompletae*“, daher constituieren sie zusammen ein „*ens per se*“ (l. c. I, 90; vgl. Resp. ad IV. obiect.). Die Definition Descartes' auch u. a. bei CLAUBERG (De cognit. Dei et nostri 28, 6). Alle Dinge, „*quae*

a se non sunt", sind Schöpfungen des göttlichen Geistes. Daraus folgt, „*quod res illae eodem modo se habent erga mentem divinam, ac se habent operationes mentis nostrae erga mentem nostram*" (l. c. 28, 5).

Den Gedanken, daß die Substanz unendlich, einzig, absolut alles seiend, der Träger aller Dinge, das immanente Princip alles Geschehens sein müsse, macht SPINOZA zur Basis seines pantheistischen (s. d.) Systems. Substanz ist das Absolute, das In-sich-Seiende, Durch-sich-selbst-zu-Begreifende: „*Per substantiam intelligo id quod in se est et per se concipitur; hoc est id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat*" (Eth. I, prop. III). Die aus unendlichen Attributen (s. d.) bestehende Substanz ist Gott (s. d.). — „*Omnia quae sunt vel in se vel in alio sunt.*" „*Id quod per aliud non potest concipi, per se concipi debet*" (l. c. ax. I—II). Die Substanz geht logisch den Attributen voran: „*Substantia prior est natura suis affectionibus,*" letztere sind ohne jene nicht zu denken (l. c. prop. I). Es kann nicht eine Zweiheit von Substanzen geben; gäbe es zwei gleiche Substanzen, so müßte eine die andere beschränken — wegen der Unendlichkeit (s. d.) der Substanz unmöglich. Auch kann nicht eine Substanz die andere hervorbringen, was in scholastischer Weise dargetan wird (De Deo I, 2; vgl. Anh.). „*In rerum natura non possunt dari duae aut plures substantiae eiusdem naturae sive attributi*" (Eth. I, prop. V). „*Si darentur plures distinctae, deberent inter se distingui vel ex diversitate attributorum, vel ex diversitate affectionum. Si tantum ex diversitate attributorum, concedetur ergo, non dari nisi unam eiusdem attributi. At si ex diversitate affectionum, quum substantia sit prior natura suis affectionibus, depositis ergo affectionibus et in se considerata, hoc est vere considerata, non poterit concipi ab alia distingui, hoc est non poterunt dari plures, sed tantum una*" (l. c. dem.). „*Omnis substantia est necessario infinita*" (l. c. prop. VIII). „*Substantia unius attributi non nisi unica existit, et ad ipsius naturam pertinet existere. Erit ergo de ipsius natura vel finita vel infinita existere. At non finita. Nam deberet terminari ab alia eiusdem naturae, quae etiam necessario deberet existere; adeoque darentur duae substantiae eiusdem attributi, quod est absurdum. Existit ergo infinita*" (l. c. dem.). „*Nullum substantiae attributum potest vere concipi, ex quo sequatur, substantiam posse dividi*" (l. c. prop. XII). „*Substantia absolute infinita est indivisibilis*" (l. c. prop. XIII). Außer der göttlichen gibt es keine Substanz: „*Propter Deum nulla dari neque concipi potest substantia*" (l. c. prop. XIV). „*Quum Deus sit ens absolute infinitum, de quo nullum attributum, quod essentiam substantiae exprimit, negari potest, isque necessario existat; si aliqua substantia praeter Deum daretur, ea explicari deberet per aliquod attributum Dei, sicque duae substantiae eiusdem attributi existerent, quod est absurdum: adeoque nulla substantia extra Deum dari potest, et consequenter non etiam concipi. Nam si posset concipi, deberet necessario concipi ut existens; atqui hoc est absurdum*" (l. c. dem.).

Als Einzelwesen bestimmt die Substanz dagegen LEIBNIZ. Es gibt unendlich viele Substanzen einfacher Art, die Monaden (s. d.), welche freilich „*Ausstrahlungen*" *(„fulgurations")* der göttlichen Substanz sind. Das Wesen der Substanz ist die Kraft (s. d.), die Substanz ist ein Kraftwesen, ein „*être capable d'action*" (Gerh. VI, 598). Die Körper (s. d.) sind keine Substanzen, sondern nur ein „*substantiatum*", ein Aggregat von Substanzen und deren Product in der Erscheinung (s. d.). Die Substanzen sind an sich geistiger Art, einfach, unteilbar als Monaden, wahrhaft von allen geschaffenen Dingen unabhängig.

Die Substanzen sind unzerstörbare Realitäten, die überall bestehen (Gerh. VI, 579 ff.). Die Substanzen haben in sich selbst ihren Bestand, können aber nicht durch sich allein (sondern erst durch ihre Beziehungen zum Universum) begriffen werden (Gerh. I, 139 ff.). „*Toute substance exprime l'univers tout entier à sa manière et sous un certain rapport*" (l. c. II, 57). Jede Substanz ist „*une production continuelle du même souverain estre*" (ib.). Jede Substanz ist eine Art Ich, ein Seelenartiges; das Ich ist auch die Quelle des Substanzbegriffs. „*Comme je conçois que d'autres estres ont droit aussi de dire moy ou qu'on peut penser ainsi pour eux, c'est par là que je conçois ce qu'on appelle la substance*" (l. c. VI, 488; Nouv. Ess. II, ch. 23).

Als das den Eigenschaften Subsistierende, als beharrlicher Träger von Veränderungen wird die Substanz verschiedenerseits bestimmt. D'ARGENS erklärt: „*Les substances ou les choses subsistantes par elles-mêmes*" (Philos. du Bon-Sens I, 216). Nach VOLTAIRE ist Substanz „*ce qui est dessous*". Die geistige Substanz ist unbekannt für immer (Philos. ignor. VII, 65). — CHR. WOLF definiert: „*Subiectum perdurabile et modificabile dicitur substantia*" (Ontolog. § 768). Die Substanz ist „*subiectum determinationum intrinsecarum constantium atque variabilium*" (l. c. § 769). „*Quod in se continet principium mutationum, substantia est*" (l. c. § 872). „*Ens infinitum per eminentiam substantia dicitur*" (l. c. § 847). Nach BAUMGARTEN ist die Substanz „*ens per se subsistens*" (Met. § 191). Nach CRUSIUS ist sie „*ein vollständiges Ding, wieferne es als aus Subject und Eigenschaften bestehend betrachtet wird*" (Vernunftwahrh. § 20; vgl. HOLLMANN, Met. § 343 ff.). FEDER erklärt: „*Substanzen heißen die eigentlichen Dinge, im Gegensatze sowohl auf die einzelnen Eigenschaften, die wir in der Vorstellung absondern, als auf den äußerlichen Schein überhaupt*" (Log. u. Met. S. 230 f.). Nach G. F. MEIER ist Substanz „*ein jedwedes vor sich bestehendes Ding*" (Met. I, 254). — Nach PLATNER ist die Substanz „*ein beharrliches, selbständiges Ding, welches stets dasselbige bleibt unter dem Wechsel seiner Tätigkeiten, Wirkungen oder Accidenzen — eine Kraft*" (Philos. Aphor. I, § 864). Sie ist die Kraft selbst, nicht der Träger einer solchen (l. c. § 930), ist „*ein System unzertrennlich verbundener, einer Grundkraft untergeordneter Kräfte*" (l. c. § 932). „*Zu dem metaphysischen Begriffe Substanz gehört nicht ein von der Kraft im engeren Verstande noch unterschiedenes Subject oder sogenanntes Substratum*" (Log. u. Met. S. 134). Nach ROUSSEAU ist Substanz ein mit einer ursprünglichen Eigenschaft ausgestattetes Wesen (Emile IV, S. 141).

Der Ursprung bezw. die Gültigkeit des Substanzbegriffes wird von englischen Philosophen erörtert. HOBBES betont, es gebe keine Vorstellung (idea) von Substanz, sondern diese ist erschlossen: „*substantia enim ut quae est materia subiecta accidentibus et mutationibus, sola ratiocinatione evincitur, nec tamen concipitur aut ideam ullam nobis exhibet*" (Obiect. in Cart. medit. p. 87). LOCKE versteht unter Substanz den (an sich unbekannten) Träger von Qualitäten: „*The complex ideas, that our names of species of substances properly stand for, are collections of such qualities as have been observed to coexist in an unknown substratum, which we call substance*" (Ess. IV, ch. 6, § 7). Von den Substanzen an sich gibt es keine Vorstellung, wenn auch ihre Existenz feststeht (l. c. II, ch. 23, § 16 ff., 29). Die Substanz wird nur zu Qualitätencomplexen hinzugedacht, nicht erfahren. Wir bemerken, daß Vorstellungen stets miteinander verknüpft auftreten, vermuten, daß sie einem Dinge zu-

gehören, und belegen den Complex mit einem Namen. *„Aus Unachtsamkeit spricht man nachher davon und behandelt das wie eine Vorstellung, was in Wahrheit eine Verbindung vieler Vorstellungen ist, und weil, wie gesagt, man sich nicht vorstellen kann (not imagining), wie diese einfachen Vorstellungen für sich bestehen (subsist) können, so gewöhnt man sich daran, ein Unterliegendes anzunehmen (suppose), in dem sie bestehen und von dem sie ausgehen (result). Dieses Unterliegende nennt man deshalb die Substanz“* (l. c. II, ch. 23, § 1). *„So ist die mit dem allgemeinen Namen ‚Substanz‘ bezeichnete Vorstellung nur der angenommene, aber unbekannte Träger jener seienden Eigenschaften, die nach unserer Meinung sine re substante nicht bestehen können, d. h. nicht ohne etwas, was sie trägt“* (l. c. § 2). *„Was daher auch die geheime und tiefere Natur der Substanz im allgemeinen sein mag, so sind doch alle unsere Vorstellungen von den besonderen Arten der Substanzen nur ununterschiedene Verbindungen einfacher Vorstellungen, die in der wenn auch unbekannten Ursache ihrer Einheit zusammenbestehen, welche macht, daß das Ganze von selbst besteht“* (l. c. § 6). Die Kraft gehört wesentlich zum Substanzbegriff (l. c. § 7). Aus den Vorstellungen von unseren geistigen Acten wird die Vorstellung einer geistigen Substanz gebildet (l. c. § 15; vgl. II, ch. 13, § 17 f.). Daß es nur geistige Substanzen gibt, lehrt BERKELEY. Nur in einem Geiste, nicht in einem nichtpercipierenden Dinge kann eine Idee (s. d.) existieren (Princ. VII). Eine materielle Substanz ist unerfindlich, weder Wahrnehmung noch Denken zeigen sie uns (l. c. XVI f., XVIII). Unsere objectiven Vorstellungscomplexe haben wohl eine Ursache, aber diese muß eine unkörperliche, tätige Substanz, ein Geist, Gott sein (l. c. XXVI). Relative *„Substanzen“*, Dinge (s. d.) als Complexe von Eigenschaften gibt es, aber nicht Substanzen als unbekannte *„Träger“* der körperlichen Zustände (l. c. XXXVII). Gänzlich aufgelöst wird der absolute Substanzbegriff bei HUME. Weder die innere noch die äußere Erfahrung sind die Quelle desselben, sondern die Einbildungskraft und Association, ein rein subjectiv-psychologisches Princip. *„So bleibt uns keine Vorstellung der Substanz, die etwas anderes wäre als die Vorstellung eines Zusammen bestimmt gearteter Eigenschaften.“ „Die Vorstellung einer Substanz und ebenso die eines Modus ist nichts als ein Zusammen einfacher Vorstellungen (collection of simple ideas), die durch die Einbildungskraft (imagination) vereinigt (united) worden sind und einen besondern Namen erhalten haben, durch welchen wir dieses Zusammen uns oder anderen ins Gedächtnis zurückrufen können. Der Unterschied zwischen beiden Vorstellungen besteht darin, daß die bestimmten Eigenschaften, die das Wesen einer Substanz ausmachen, gewöhnlich auf ein unbekanntes Etwas bezogen werden, an dem sie, wie man meint, ‚haften‘. Oder, falls man diese Fiction nicht macht, so werden sie wenigstens durch die Beziehungen der Contiguität und der Ursächlichkeit eng und untrennbar verbunden gedacht“* (Treat. I, sct. 6, S. 28). Die Substanz ist eine Fiction der Einbildungskraft, welche in ihr das *„principle of union or cohesion“* erblickt (l. c. IV, sct. 3, S. 290). Die Perceptionen bedürfen aber keiner Substanz hinter ihnen, sie existieren für sich, sind insofern selbst Substanzen (l. c. sct. 5, S. 305). Nach ROB. GREEN ist die Substanz *„foetus imaginationis“* (Princ. philos. de vi contract. et expans. V, 8, § 6). — Die Denknotwendigkeit des Substanzbegriffes, welcher dem *„common sense“* (s. d.) zugehört, betont hingegen REID. Erstes metaphysisches Princip ist, *„that the qualities which we perceive by our senses must have a subject, which we call body, and that the thoughts we are conscious*

of must have a subject, which we call mind" (Ess. on the pow. II, 277 ff.). „*Things which may exist by themselves, and do not necessarily suppose the existence of any thing else, are called* s u b s t a n c e s" (l. c. I, 37). — BONNET erklärt: „*Si l'esprit envisage l'objet comme une chose existante à part et revêtue de certaines qualités qui en sont inséparables, qui ne pourraient exister hors d'elle, et dont elle est comme le support ou le soutient, l'esprit se formera la notion de la* s u b s t a n c e *ou du* s u j e t" (Ess. anal. XV, 234).

Als eine apriorische Kategorie (s. d.) des Denkens, als einen nichtempirischen, aber die Erfahrung bedingenden, constituierenden und nur auf (äußere) Erfahrungsinhalte anwendbaren Begriff von immanent-objectiver Gültigkeit, von subjectiver (s. d.) aber gegenüber dem unbekannten „*Ding an sich*" (s. d.), bestimmt den Substanzbegriff KANT, der in ihm ein für die Verarbeitung der Impressionen zu gesetzmäßig geordnetem, objectiven Erfahrungsinhalten notwendiges (nicht bloß psychologisch-subjectives) Denkmittel sieht. Die „*Substanz*" ist eine Art unseres Denkens, Einheit in die Vorstellungen zu bringen, sie beruht auf einer Einheitsfunction des Erkennens. Der Substanzbegriff bedeutet seinem Inhalte nach „*das letzte Subject der Existenz, d. i. dasjenige, was selbst nicht wiederum bloß als Prädicat zur Existenz eines anderen gehört*". Die Substanz im Raume ist die Materie (Met. Anf. d. Naturwiss. S. 42). Schema (s. d.) der Substanz ist „*die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit*" (Krit. d. rein. Vern. S. 146 f.). „*Alle Erscheinungen enthalten das Beharrliche (* S u b s t a n z *) als den Gegenstand selbst und das Wandelbare, als dessen bloße Bestimmung, d. i. eine Art, wie der Gegenstand existiert*" (l. c. S. 174). Das Beharrliche ist „*das* S u b s t r a t u m *der empirischen Vorstellung der Zeit selbst*" (l. c. S. 176). „*In der Tat ist der Satz, daß die Substanz beharrlich sei, tautologisch. Denn bloß diese Beharrlichkeit ist der Grund, warum wir auf die Erscheinung die Kategorie der Substanz anwenden.*" „*Daher können wir einer Erscheinung nur darum den Namen Substanz geben, weil wir ihr Dasein zu aller Zeit voraussetzen*" (l. c. S. 176). Aber diese Beharrlichkeit ist „*weiter nichts, als die Art, uns das Dasein der Dinge (in der Erscheinung) vorzustellen*" (l. c. S. 178). Sie ist „*eine notwendige Bedingung, unter welcher allein Erscheinungen, als Dinge oder Gegenstände, in einer möglichen Erfahrung bestimmbar sind*" (l. c. S. 180). Tätigkeit beweist in Consequenz des Causalprincips (s. d.) Substantialität. „*Weil nun alle Wirkung in dem besteht, was da geschieht, mithin im Wandelbaren, was die Zeit der Succession nach bezeichnet, so ist das letzte Subject desselben das* B e h a r r l i c h e, *als das Substratum alles Wechselnden, d. i. die Substanz. Denn nach dem Grundsatze der Causalität sind Handlungen immer der erste Grund von allem Wechsel der Erscheinungen und können also nicht in einem Subject liegen, was selbst wechselt, weil sonst andere Handlungen und ein anderes Subject, welches diesen Wechsel bestimmte, erforderlich wären. Kraft dessen beweiset nun Handlung, als ein hinreichendes empirisches Kriterium, die Substantialität, ohne daß ich die Beharrlichkeit desselben durch verglichene Wahrnehmungen allererst zu suchen nötig hätte*" (l. c. S. 192). Die Substanz ist nicht das Ding an sich, sondern unsere Denkweise den Objecten gegenüber, ein Product jener. Die „*Substanz in der Erscheinung*" ist „*nicht absolutes Subject, sondern beharrliches Bild der Sinnlichkeit und nichts als Anschauung, in der überall nichts Unbedingtes angetroffen wird*" (l. c. S. 424; vgl. Prolegomen. § 47 f.). — SAL. MAIMON erklärt: „*Die Begriffe von Subject und Prädicat, auf Gegenstände der Er-*

fahrung angewendet, liefern uns die Begriffe von Substanz und Accidenz (Vers. üb. d. Tr. S. 95).

Idealistisch bestimmt J. G. FICHTE die Substanz der Dinge als bloßen Complex von Eigenschaften; wahre Substanz ist das Ich (s. d.). Nicht als das Dauernde, sondern als das „*Allumfassende*" ist die Substanz zu definieren. „*Das Merkmal des Dauernden kommt der Substanz nur in einer sehr abgeleiteten Bedeutung zu*" (Gr. d. g. Wiss. S. 146). „*An ein dauerndes Substrat, an einen etwaigen Träger der Accidenzen, ist nicht zu denken; das eine Accidens ist jedesmal sein eigner und des entgegengesetzten Accidens Träger, ohne daß es dazu eines besondern Trägers bedürfte*" (l. c. S. 161). „*Es ist ursprünglich nur eine Substanz, das Ich.*" „*Insofern das Ich betrachtet wird als den ganzen schlechthin bestimmten Umkreis aller Realitäten umfassend, ist es Substanz*" (l. c. S. 73). Auch SCHELLING bezeichnet (in seiner früheren Periode) das absolute Ich als Substanz. Das Ich, als Beharrendes im Wechsel, ist die Quelle des Substanzbegriffes (Vom Ich, S. 78 ff., 82). Die Substanz ist Relationskategorie (Syst. d. tr. Ideal. S. 301 ff.); später wird das Absolute als Substanz bezeichnet (vgl. WW. I 4, 244; I 2, 199; I 6, 254 f., I 7, 189, 203; II 3, 218). Nach ESCHENMAYER ist das Ich als „*Substrat des Erkennens während des Wechsels aller Erscheinungen*" Substanz. Das gibt, „*in den logischen Verstand übertragen, die ‚Urteilsform'*" der Substanz (Psychol. S. 305). — Nach HEGEL ist Gott die „*absolute Substanz*", die „*allein wahrhaft wirkende Wirklichkeit*" (WW. XI, 50). Die Substanz ist „*das Absolute, das an für sich seiende Wirkliche*" (Log. III, 7). Die Substanz ist das absolute Subject des Seins, Idee (s. d.), Vernunft. Substanz ist „*das Sein, welches in Wahrheit Subject oder, was dasselbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist*"; die „*reine einfache Negativität*" (Phänomenol. S. 15). Die Substanz als objective Kategorie ist „*die Totalität der Accidenzen, in denen sie sich als deren absolute Negativität, d. i. als absolute Macht und zugleich als den Reichtum alles Inhalts offenbart. Dieser Inhalt ist aber nichts als diese Manifestation selbst, indem die in sich zum Inhalte reflectierte Bestimmtheit selbst nur ein Moment der Form ist, das in die Macht der Substanz übergeht. Die Substantialität ist die absolute Formtätigkeit und die Macht der Notwendigkeit, und aller Inhalt nur Moment, das allein diesem Processe angehört, das absolute Umschlagen der Form und des Inhalts ineinander*" (Encykl. § 150 f.). Nach MICHELET ist das Ich die Substanz, der alle Prädicate inhärieren; so müssen auch die Objecte auf das Substantialitätsverhältnis zurückgeführt werden (Anthrop. S. 370). Nach K. ROSENKRANZ ist „*das Wesen, welches sich selbst der an sich grundlose Grund seiner Existenz ist*", Substantialität (Syst. d. Wissensch. S. 80 f.).

Nach C. H. WEISSE gehört die Substantialität zu den „*Kategorien der Reflexion*" (Met. S. 420). Die Substanz ist die Kraft. „*Nicht der Körper als solcher, dieser so oder anders specifisch bestimmte, ist das Seiende, das Substantielle, sondern in dem Körper das ein für allemal sich selbst gleiche . . . Vermögen, unter verschiedenen Bedingungen sowohl diesen, als auch einen andern, zum voraus specifisch bestimmten Körper oder auch eine Mehrheit solchergestalt bestimmter Körper zu bilden.*" Die Substantialität ist das Verhältnis der Kraft zur Kraft, der Totalität der Kräfte zu sich selbst (l. c. S. 420). „*Substanz ist nur, wo Körper ist.*" Substanz ist „*der Körper mit seinen Kräften; der Körper ist Substanz als Actus seiner selbst und als Potenz anderer Körper*". Dieser Substanzbegriff entspricht im wesentlichen dem Aristotelischen Begriff der

Entelechie (s. d.) (l. c. S. 432). Auf die Kraft (s. d.) führt die Substanz HEINROTH zurück (Psychol. S. 273). Nach HILLEBRAND besteht die Substanz in einer *„einfachen, in sich concret bestimmten (hypostasierten) Selbstkraft“* (Philos. d. Geist. I, 12). Die Substanzen sind einfache Wesen mit Machtverschiedenheiten (l. c. S. 19). Die wahrhafte Substanz ist ewig, unveränderlich (l. c. S. 13 ff.). Ein System von Substanzen besteht von Anfang an (l. c. S. 21), alle beherrscht von der höchsten Substanz (l. c. S. 22). Kraftwesen ist die Substanz nach WIRTH, sie ist nichts Einfaches (Zeitschr. f. Philos. Bd. 44, S. 278). Kraft ist sie nach ULRICI (Glaube u. Wissen, S. 121, 143). Sie ist die Kraft, *„durch welche das Ding entsteht und besteht, indem sie seine mannigfaltigen Momente nicht nur zur Einheit verbindet, sondern auch in Einheit zusammenhält“* (Log. S. 340 ff.). Nach M. CARRIERE ist Substanz *„die ursprüngliche Tätigkeit, durch welche etwas ein Ganzes ist, sein Inneres äußert, in der Mannigfaltigkeit seiner Beziehungen sich selbst erhält, in welcher also sein Wesen und durch welche alles an ihm Erscheinende besteht“* (Sittl. Weltordn. S. 136 f.), *„die wesentliche Grundkraft, durch welche etwas in seiner Eigentümlichkeit bestimmt wird“* (l. c. S. 137). F. ERHARDT lehrt die Substantialität der Kraft (s. d.) selbst (Met. I, 580 f.).

Als das *„bleibende Subject der Erscheinungen“* bestimmt die Substanz H. RITTER (Syst. d. Log. u. Met. II, 5). Nach BIUNDE ist sie *„ein Etwas, was als das Selbständige dem Unselbständigen Bestand und Haltung gibt, dem Inhärierenden subsistiert“*. *„Alles, was in die Anschauung fällt, ist als die Substanz nicht denkbar, kann sie nicht selbst sein“* (Empir. Psychol. II 1, 25 f.). Die Substanz ist eine aus dem Denkacte abstrahierte Kategorie, sie wird zur Anschauung hinzugedacht (l. c. S. 24). ROSMINI definiert: *„Sostanza è quella energia per la quale gli esseri attualmente esistono“* (Nuovo saggio II, p. 157, § 587 ff.). Nach W. ROSENKRANTZ verfolgen wir überall im Wechsel der Erscheinungen das Sich-gleich-bleibende. Dieses *„betrachten wir als das wahrhaft Seiende und Wesenhafte der Dinge und nennen es Substanz“* (Wissensch. d. Wiss. II, 114 f.). Sie ist *„das im Wechsel seiner eigenen Accidenzen Sich-gleich-bleibende“* (l. c. S. 115). Die Verbindung zwischen Substanz und Accidens ist *„aus der Erfahrung schlechterdings nicht zu entnehmen“* (l. c. S. 116 ff.). Aus der *„constructiven Bewegung“* des Denkens leitet die Kategorie der Substanz TRENDELENBURG ab; durch diese setzt sie sich als ein *„relativ selbständiges Ganzes“* ab (Gesch. d. Kategor. S. 336; Log. Unters.). Nach J. H. FICHTE ist die Substanz der Träger der Eigenschaften des Dinges (Ontolog. S. 364, 368 ff.). — Nach GÜNTHER gibt es eine Vielheit geistiger, aber nur eine Natursubstanz. Nach PLANCK gibt es nur eine (ausgedehnte) Substanz (Weltalt. I, 101). Nach A. SPIR gibt es nur eine, unveränderliche, vollkommene Substanz. Nach A. STEUDEL ist Substanz, was den Erscheinungen subsistiert, eine Voraussetzung des Denkens. Die endlichen Wesen sind nicht Substanzen. Substanz ist das eine *„sich in der Welt diesseitig auswirkende und differenzierende, absolute, sich mit Selbstbewußtsein besitzende, geistige Princip, Gott“* (Philos. I 2, 313 ff.). Nach H. BENDER ist die Substanz ein Absolutes, Ding an sich (Zur Lös. d. met. Probl. 1886).

Nach HERBART ist Substanz *„der von allen Merkmalen verschiedene Träger derselben“*. Sie ist ein transcendenter Begriff. Er ist aus dem Dingbegriff entstanden. Er ist in der definierten Form *„widersprechend, er muß umgebildet werden in den Begriff eines Wesens, das vermöge der Störungen und Selbst-*

erhaltungen uns die Erscheinung einer Complexion von Merkmalen darbietet, die ihm der Wahrheit nach gar nicht zukommen" (Lehrb. zur Psychol.[3], S. 66). Was ist, erträgt nicht die Vielheit von Merkmalen. Die „*Methode der Beziehungen*" (s. d.) hebt den im Inhärenzverhältnis (s. d.) steckenden Widerspruch auf. „*Ein Zusammen mehrerer Seienden muß dasjenige Sein darbieten, welches durch irgend ein einzelnes bestimmtes Accidens angedeutet wird*" (Hauptp. d. Met. S. 31 ff.). Es besteht eine Vielheit von „*Realen*" (s. d.). Ursprüngliche „*Substanz*" ist das Subject, das nicht wiederum Prädicat sein kann (Lehrb. zur Einl.[5], § 160; vgl. HARTENSTEIN, Probl. u. Grundlehr. d. allg. Met. S. 204 ff.; VOLKMANN, Lehrb. d. Psychol. II[4], 278 f.). — SCHOPENHAUER identificiert Substanz und Materie (W. a. W. u. V. I. Bd., § 4). Vom Begriffe der Materie ist ersterer nur eine Abstraction, ein höheres Genus, die Fixierung des Prädicats der Beharrlichkeit. „*So wurde also der Begriff der Substanz bloß gebildet, um das Vehikel zur Erschleichung der immateriellen Substanz zu sein. Er ist folglich sehr weit davon entfernt, für eine Kategorie oder notwendige Function des Verstandes gelten zu können.*" Das Gesetz der Beharrlichkeit der Substanz ist ein Corollar des Causalgesetzes. Es folgt daraus, daß das Gesetz der Causalität sich nur auf die Zustände der Körper, keineswegs aber auf das Dasein des Trägers dieser Zustände bezieht. „*Die Substanz beharrt: d. h. sie kann nicht entstehen, noch vergehen, mithin das in der Welt vorhandene Quantum derselben nie vermehrt, noch vermindert werden.*" Wir sind davon a priori überzeugt (Vierf. Wurzel C. 4, § 20).

HAGEMANN bestimmt: „*Das Wesen des Dinges, sofern es den Eigenschaften zugrunde liegt, beharrlicher Träger oder Subject derselben ist, nennen wir Substanz und die Eigenschaften Accidentien . . . Aber das Wesen kann nur deshalb Träger von Eigenschaften sein, weil es selbst nicht als Eigenschaft von einem andern getragen wird, sondern ein selbständiges, für sich bestehendes Wesen ist.*" „*Substanz ist also dasjenige Sein, was für sich existiert und keines andern bedarf, dem es inhäriere*" (Met.[2], S. 26 ff.). „*Substantielle Form*" ist „*dasjenige, wodurch ein Ding sein eigentümliches Wesen und Wirken hat*" (l. c. S. 124). Nach GUTBERLET bezeichnet Substanz „*ein Sein, das in sich Bestand hat, nicht eines andern Subjectes bedarf, wie das Accidens*". Die Beharrlichkeit ist nur ein Nebenmoment (Kampf um d. Seele S. 84 ff., 95; vgl. BRANISS, Syst. d. Met. S. 278 ff.). Die Substanz ist ein notwendiges Denkpostulat (l. c. S. 90). „*In-sich-sein*" ist „*einer der klarsten und primitivsten Begriffe des menschlichen Geistes*" (l. c. S. 89). Die Substanz ist ein „*Kräftiges, Tätiges*", verharrt in ihrer Substantialität (l. c. S. 95; vgl. Met.[3], 1890). — Nach HELMHOLTZ ist Substanz, „*was ohne Abhängigkeit von anderem gleich bleibt in allem Wechsel der Zeit*" (Vortr. u. Red. II, 240). Sie hat immer problematischen Charakter (ib.). Nach VACHEROT ist Substanz „*le sujet toujours identique*" der Veränderungen (Mét. II, 33). RENOUVIER bestimmt: „*Une substance est un être considéré dans sa complexité logique, comme le sujet de ses qualités*" (Nouv. Monadol. p. 1). Nach RABIER ist Substanz: 1) „*le sujet ou support . . . des modes et des qualités*", 2) „*le sujet invariable du changement*" (Psychol. p. 283). Sie ist nur durch Erfassung einer Beziehung bekannt (l. c. p. 286).

Nach LOTZE kann Substanz nur das sein, was der Veränderung fähig ist, sie erträgt (Mikrok. III[2], 508). „*Im Selbstbewußtsein wird unmittelbar das Ich als Träger des innern Lebens so erlebt, daß eben auch dies miterlebt wird, was es heiße, ein solcher Träger zu sein*" (l. c. III[3], 539). Absolute Substanz ist

Gott (s. d.), das Band aller Wesen (l. c. I, 413 ff.; II, 45 ff.; Grdz. d. Log. S. 121). Die Substanz ist nicht ein verborgener starrer Klotz, sondern *„nichts als ein Titel, der allem demjenigen zukommt, was auf anderes zu wirken, von anderem zu leiden, verschiedene Zustände zu erfahren und in dem Wechsel derselben sich als bleibende Einheit zu betätigen vermag.“ „Die Dinge sind nicht Dinge dadurch, daß in ihnen eine Substanz verborgen ist; sondern weil sie so sind, wie sie sind, und sich so verhalten, bringen sie für unsere Phantasie den falschen Schein hervor, als läge in ihnen eine solche Substanz als Grund ihres Verhaltens“* (Grdz. d. Psychol. S. 71). J. BERGMANN betont: *„Die unveränderliche Wesenheit und die Substanz eines Dinges sind nichts anderes als das Ding selbst, inwiefern dasselbe in allen seinen Daseinsphasen dasselbe Ding ist“* (Sein u. Erk. S. 34). Substanz ist *„dasjenige im Dinge, von welchem unter Zeitbestimmungen die Merkmale ausgesagt werden; dieses aber ist das, womit die Merkmale unter Zeitbestimmungen als notwendig verknüpft gedacht werden“* (ib., Met. S. 93 ff.). — Nach FECHNER ist Substanz kein Wesen für sich, sondern der *„solidarisch gesetzliche Zusammenhang“* der Erscheinungen einer bestimmten Gruppe (Üb. d. physikal. u. philos. Atom.[2], S. 115). LIPPS bestimmt: *„Die Substanz ist der Complex von Eigenschaften oder vorgestellten Inhalten, in dem die Inhalte sich gegenseitig tragen“* (Gr. d. Seelenl. S. 436). Wir kennen nur relative Substanzen, die Körper und die Seele (Gr. d. Log. S. 92). Schließlich ist *„nur die Einheit dessen, was allen Wirkungen zugrunde liegt, als Ganzes, eigentliche oder absolute Substanz“* (l. c. S. 93).

Als Leistung einer *„unbewußten Intellectualfunction“*, als Kategorie (s. d.) bestimmt den Substanzbegriff E. v. HARTMANN. *„Das Ding ist . . . unbewußterweise mehr als die Summe seiner Eigenschaften, das Bewußtsein mehr als die Summe seiner Affectionen . . . Dieses Plus deutet auf eine besondere Anwendung der Kategorie der Substanz auf die empirisch gegebenen Gruppen hin, d. h. auf eine subjectiv-ideale Zutat zum Wahrgenommenen, die aus einer unbewußten Intellectualfunction stammt“* (Kategorienlehre, S. 497). Die Substantialität ist eine apriorische Zutat (l. c. S. 500 f.). In der *„subjectiv-idealen Sphäre“* kommt die Substanzkategorie *„nur als Abbild der transcendenten Substanz zu den Accidentien vor“* (l. c. S. 505). *„Das objectiv-reale Correlat des subjectiv-idealen Stoffes ist die Materie, das des Ich die Individualseele“* (l. c. S. 509). Die Materie ist *„stofflos, aber durch und durch Kraft, sie ist nichts als eine Constellation von Kräften oder ein Dynamidensystem“* (l. c. S. 510). In der objectiv-realen und in der subjectiv-idealen Sphäre gibt es nur *„Pseudosubstanzen“*, Producte von Functionen des Absoluten (l. c. S. 517). In der metaphysischen Sphäre ist die Substanz *„reines Subject der Tätigkeit“*, immaterielles, ewiges, unbewußtes, unpersönliches Subject (l. c. S. 523 ff.). Die Dinge sind *„functionelle Einschränkungen der Substanz“* (l. c. S. 534 f.; vgl. Gesch. d. Met. II. 413). Nach DREWS sind die psychischen Vorgänge an die absolute Substanz geknüpft (Das Ich, S. 268 ff.). Nach A. DORNER bedingt die Denknotwendigkeit der Substantialität deren Objectivität (Gr. d. Religionsphilos. S. 19 f.; vgl. Das menschl. Erk. 1887). — Nach RIEHL ist Substanz *„das Wirkliche rücksichtlich der Unveränderlichkeit seines Quantums“* (Philos. Krit. II 1, 271). *„Wir können eine Veränderung oder überhaupt eine Folge von Bestimmungen des Bewußtseins nicht vorstellen, ohne zugleich etwas mit vorzustellen, was im Vergleich mit dem Veränderlichen beharrt“* (l, c. S. 272 f.). *Das Beharrliche in der Erscheinung, als das Subject der Erfahrungsurteile gedacht, ist die Substanz*

in der Erscheinung" (l. c. II, 66). Nach H. COHEN bedeutet die Kategorie der Substanz „*Immanenz der Erhaltung in der Bewegung*" (Log. S. 200 ff.). Substanz ist nicht das Substrat oder Subject, sondern die „*subiectio*", die „*Hypothesis*" (s. d.) (l. c. S. 211 ff., 215). E. KÜHNEMANN entwickelt den Gedanken der unveränderlichen Substanz „*aus der Notwendigkeit der Erkenntnis, daß sie in einem Gedanken die Natur darstellt*" (Grundlehr. d. Philos. S. 69). Nach SIGWART verlangt unser Bedürfnis fester Begriffe strenge Einheit (Log. II², 130). Das Motiv zum Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz „*liegt in der Schlüpfrigkeit, mit welcher die Veränderung in jeder Form dem festen Griffe sich entwindet, durch welchen unser Denken sie fassen will*". Die Continuität des Denkens drängt, den Wechsel aus dem Begriffe des Dinges zu entfernen (l. c. S. 129; vgl. I², 405 f.; II², 113 ff., 391 f.). Nach DILTHEY ist Substanz „*das, was Subject für alle prädicativischen Bestimmungen, Unterlage für alle Zustände und Tätigkeiten ist*" (Einl. in d. Geisteswiss. I, 189). „*Der Begriff der Substanz und der von ihm ausgehende constructive Begriff des Atoms sind aus den Anforderungen des Erkennens an das, was in der Veränderlichkeit des Dinges als ein zugrunde liegendes Festes zu setzen sei, entstanden; sie sind geschichtliche Erzeugnisse des mit den Gegenständen ringenden logischen Geistes; sie sind also nicht Wesenheiten von einer höheren Dignität als das einzelne Ding, sondern Geschöpfe der Logik, welche das Ding denkbar machen sollen*" (l. c. I, 466). Substanz und Causalität können, weil aus dem Psychischen geschöpft, nicht auf dieses angewandt werden (l. c. S. 489); sie sind nicht apriorische Denkformen, sondern der „*Ausdruck unauflöslicher Tatsachen des Bewußtseins*" (l. c. S. 512). — Nach WUNDT ist Substanz allgemein „*dasjenige, was wir als die Grundlage wechselnder Zustände voraussetzen. Das beharrende Selbstbewußtsein mit seinen wechselnden Inhalten . . . ist hierzu die ursprüngliche Vorbedingung*". „*Die Substanz ist, bildlich ausgedrückt, die Projection dieses eigenen Seins auf die Welt der Objecte.*" Der Substanzbegriff beruht auf apperceptiver Synthese, die schon im Dingbegriff vorgebildet ist. Der Substanzbegriff ist nicht apriorisch, setzt schon eine logische Bearbeitung der Erfahrung voraus. Schon im Dingbegriff „*überträgt das Selbstbewußtsein die aus der eigenen apperceptiven Tätigkeit hervorgegangene Idee eines Substrates der Vorstellungen auf die Gegenstände des Vorstellens*". „*Die Selbständigkeit unseres Ich und der stetige Zusammenhang unserer Vorstellungen werfen ihren Reflex auf die Dinge außer uns.*" Die Einfachheit, Tätigkeit, Beharrlichkeit des appercipierenden Ich, die in den Substanzbegriff hinüberwandern, werden hier zu absoluten Bestimmungen gemacht (Syst. d. Philos.², S. 163, 255 ff.; Log. I², 462 ff., 470 ff.; Philos. Stud. II, 171 f.; XII—XIII). Der Substanzbegriff der Philosophie entspringt der Abstraction von aller Veränderung. Einen brauchbaren Substanzbegriff entwickeln nur die Naturwissenschaften. Hier ist er notwendig, denn den Naturerscheinungen selbst kann eine unmittelbare Realität nicht zugeschrieben werden. Die Aufgabe, die Natur als ein System beharrender Substanzelemente zu begreifen, ist in den Bedingungen der Naturerkenntnis eingeschlossen (Syst. d. Philos.², S. 260 ff., 275 f.; Philos. Stud. II, 182, 187 f.). Da verschiedene Voraussetzungen über die Eigenschaften der materiellen Substanz denkbar sind, so hat dieser Begriff insofern einen hypothetischen Charakter (l. c. Syst. d. Philos. S. 438; Log. I², 548; Philos. Stud. II, 187). Ein Substrat, das tauglich ist, als Grundlage sowohl physischer wie psychischer Vorgänge zu dienen, erfordern die psychophysischen Vorgänge (Log. I², 541, 549; II² 2, 249). Aber

auf den Geist, auf das denkende Subject kann der Substanzbegriff nicht angewandt werden (s. Seele). *„Die innere Causalität unseres geistigen Lebens ist mit dem unveränderlichen Beharren einer Substanz nicht vereinbar."* Die Substanz ist die Form, unter der unser Denken unter dem Antrieb von Erfahrungsmotiven die ihm gegebenen Objecte, nicht aber sich selbst, die Quelle des Substanzbegriffes, appercipiert (Syst. d. Philos.², S. 277 ff.; Log. I², S. 537 ff., 549 f., 626 f.; Gr. d. Psychol.⁵, S. 386). Die Substanz ist weder das Ding an sich, noch Schein. Sie hat *„objective Realität"*, ist das Ding, wie es für uns im Raume ist, wie es von uns gedacht wird (Log. I², S. 546 ff., 551 f.). Der Substanzbegriff ist kein endgültiger Seinsbegriff, sondern ein *„Hülfsbegriff"* zur Erledigung naturwissenschaftlicher Aufgaben (Syst. d. Philos.², S. 549 f.; s. Materie).

Aus dem Selbstbewußtsein, innerer Erfahrung, Introjection (s. d.) der Ichheit in die Objecte wird der Substanzbegriff mehrfach abgeleitet (s. auch SCHELLING, LOTZE, WUNDT). Nach M. DE BIRAN stammt der Substanzbegriff aus der Erfahrung des Kraftwiderstandes. *„En séparant du sentiment d'un continu résistant . . . la résistance nue et non sentie, nous formons la notion d'une résistance absolue ou possible qui est celle de substance abstraite"* (Ouvr. inéd. I, 252). Aus dem permanenten Ich leitet den Substanzbegriff ROYER-COLLARD ab (Oeuvres de Reid, trad. par Jouffroy III, 401; IV, 30, 434 ff.), auch JOUFFROY, WADDINGTON (Seele d. Mensch. S. 250, 516) u. a. Nach FOUILLÉE ist Typus der Substanz *„notre moi"*, das uns als identisch und eins erscheint (Psychol. d. id.-forc. II, 178). Wir projicieren diese Eigenschaften auf die Objecte, leihen allen eine Art Ich, ein *„vouloir constant"* (ib.; vgl. E. BOIRAC, L'idée du phénom.; DAURIAC, Croy. et réal., u. a.). — Aus dem Ichbewußtsein leitet den Substanzbegriff MANSEL (Met.) ab. Ähnlich BALDWIN (Handb. of Psychol. I, ch. 15, p. 320) u. a. — Nach TEICHMÜLLER ist das Ich das *„Prototyp"* des Substanzbegriffs (Neue Grundleg. S. 171 ff.). *„Es ist das unmittelbar gegebene Ichbewußtsein, welches allmählich zur Selbsterkenntnis kommt, sich selbst dann von dem ideellen Inhalt der Vorstellungen unterscheidet und dadurch sich als Subject dem Object projiciert und also dem Objecte nach Analogie mit sich Substantialität zuschreibt"* (l. c. S. 174). Das Ich als Substanz *„hat"* als Accidenz seine Tätigkeiten; es leiht das *„Haben"* an die Sinnendinge (l. c. S. 175 f.). Nach WITTE bezeugt das ursprüngliche Selbstbewußtsein, das dem reinen Denken zugrunde liegt, seine eigene Realität als constantes Subject; es hat daran den Maßstab, um etwas vom Subject Unabhängiges zu denken (Wes. d. Seele S. 70 f.; vgl. S. 124 f., 156). Nach G. GLOGAU entspringt der Substanzbegriff aus dem Selbstbewußtsein. Dieses erweist sich als substantielles Sein; der Geist ist beharrend (Abr. d. philos. Grundwiss. II, 96 ff.). Nach TH. ZIEGLER stammt der Substanzbegriff aus der innern Erfahrung; die Objecte werden nach Analogie des Ich gedacht (Das Gef.², S. 72 ff.; ähnlich J. WOLFF; s. Kategorien).

Nach NIETZSCHE ist der Glaube an Substanzen ein Product der Imagination. Unsere Organe sind nicht fein genug, überall die Bewegung wahrzunehmen, spiegeln uns etwas Beharrendes vor, während es im Grunde kein Beharrendes, nur Werden (s. d.) gibt (WW. III, 1, S. 38 f.; XI, 2, 31; XII, 1, 15). Die *„Elimination"* des (absoluten) Substanzbegriffs wird auch sonst gefordert. Nach R. AVENARIUS ist die Substanz nichts als der *„absolut ruhende ideale Punkt, auf den die Veränderungen bezogen werden, und der gedacht werden muß, um die Veränderungen absolut denken zu können"*. Sie ist eine *„Hülfsfunction"*

(Philos. als Denk. d. Welt S. 55 f.). Nach E. MACH gibt es keine bedingungslose Beständigkeit (Anal. d. Empfind. S. 212). Der rohe Substanzbegriff ist für die Wissenschaft unzulänglich (Populärwiss. Vorles. S. 220; s. Ding, Materie). Nach OSTWALD spricht der Substanzbegriff die Aufgabe aus, „*ausfindig zu machen, was die Eigenschaft der Erhaltung oder des dauernden Bestandes besitzt*“ (Vorles. üb. Naturphilos.², S. 151). Die Energie (s. d.) ist Substanz.

Nicht als unzugängliches Sein faßt R. EUCKEN die Substanz auf, sondern als den „*Kern des Lebensprocesses selbst*“ (Wahrheitsgeh. in d. Relig. S. 148). „*Was an Substanz im Leben steckt, ist immerfort in freischwebende Tätigkeit umzusetzen, durch freischwebende Tätigkeit zu explicieren; die freischwebende Tätigkeit aber bedarf einer Zurückbeziehung auf die Substanz, um nicht in vage Unbestimmtheit zu verfallen*“ (l. c. S. 149). — SCHUPPE erklärt: „*Was Substanz sein soll und sein kann, muß die Logik erst lehren. Wenn man wirklich nicht heimlich noch anderes darunter versteht als das Inhärenzverhältnis, so kann man das Ich Substanz nennen, insofern jedes Ich es unaufhörlich erlebt, daß und wie ihm als dem Substrat oder Träger Eigenschaften und Zustände anhaften. Es ist anschaulich klar . . . Ist dies Substanz, so gibt es keine andere Substanz*“ (Log. S. 33). SCHUBERT-SOLDERN bemerkt: „*Die Einheit und der stetige Zusammenhang des causalen Processes, welcher ein räumliches und zeitliches Zusammen von Qualitäten oder Daten überhaupt zum Ding macht, hat dazu geführt, diese abstracte Einheit zu verdinglichen oder zu personificieren, und die Verdinglichung dieser Einheit nannte man die Substanz des Dinges*“ (Gr. ein. Erk. S. 141). In Wahrheit ist Substanz nur die Einheit der Beziehungen von Eigenschaften zueinander, die das Ding ausmachen (l. c. S. 143). — Nach R. WAHLE ist der Substanzbegriff ein „*Postulat unserer Erkenntnis*“, insofern er „*sagen will, daß es irgend ein Seiendes und Arbeitendes geben muß*“. Er ist „*das Symbol eines Wunsches, etwas zu begreifen*“ (Das Ganze d. Philos. S. 90 ff.). — Vgl. CHALYBAEUS, Wissenschaftslehre S. 133 f.; E. HÄCKEL, Die Welträtsel S. 254 ff.; O. FLÜGEL, Zeitschr. f. Philos. u. Pädag. III, 1896 (Substantialität der Seele). Vgl. Ding, Actualitätstheorie, Seele, Materie, Sein, Werden, Kategorien, Introjection, Wesen, Attribut, Accidens, Inhärenz, Ich, Energie.

Substitution: Stellvertretung, Vertauschung. Die „*Substitution of Similars*“ (Substitution von Ähnlichkeiten) ist nach W. S. JEVONS das Princip des Schließens (The Subst. of Sim. 1869; s. Quantification, Schluß). — „*Empiriokritische Substitution*“ nennt R. AVENARIUS die Stellvertretung des Individuums durch das „*System C*“ (s. d.) als Centralglied der Principialcoordination (s. d.) (Menschl. Weltbegr. S. 87 ff.).

Substitutionsschlüsse nennt HERBART die Schlüsse der dritten Figur. HAGEMANN bemerkt: „*Wenn . . . Subject und Prädicat eines Urteils attributive oder objective Bestimmungen bei sich haben, so kann man auch hier stets an die Stelle des Allgemeinen das in ihm enthaltene Besondere setzen . . . Diese Schlußfolgerung, welche dem Verfahren in der Algebra ähnlich ist, wo in einer (allgemeinen) algebraischen Formel besondere Zahlenwerte substituiert werden, nennt man den Substitutionsschluß*“ (Log. u. Noët. S. 67). Vgl. SIGWART, Log. I², 432, 446, 464.

Substrat: Unterlage, Grundlage, Substanz (s. d.).

Subsumtion: Unterordnung (logische), des Art- unter den Gattungs-

begriff, des Subjects unter das Prädicat. Subsumtionsschlüsse sind Schlüsse aus der Unterordnung des Besondern unter das Allgemeine. Vgl. SIGWART, Log. I[2], 19, 69, 71, 397, 471, 476. Vgl. Schluß. Subsumtionsurteil s. Urteil (WUNDT).

Succession s. Zeit, Association.

Sucht ist eine auf ein bestimmtes Gebiet gerichtete Leidenschaft, ein dauernder secundärer Trieb.

Sûfismus (von *„sûf"*, dem groben Rock der asketischen Sûfi) heißt eine Richtung der arabischen Mystik (s. d.), die neuplatonische (s. d.) Elemente enthält und Emanationslehre (s. d.) ist.

Suggestion (Eingebung): 1) Eingebung des Verstandes, innere Überzeugung, die sich an die Empfindungen knüpft, bei REID eine Quelle einfacher Begriffe (Inqu. II, 6), auch bei DUGALD STEWART. Bei TH. BROWN ist sie das Princip der Vorstellungsverknüpfung; *„simple suggestion"* ist die Association (s. d.), *„relative suggestions"* sind die Denkacte (Lect.; vgl. ER. DARWIN, Zoonom. II, 2, 10; Temp. of Nat. p. 97). W. HAMILTON erklärt: *„Those thoughts suggest each other, which had previously constituted parts of the same entire or total act of cognition"* (Lect. II, 238; vgl. SULLY, Handb. d. Psychol. S. 165, u. a.). 2) Suggestion im neueren Sinne, d. h. geistige Beeinflussung, *„Eingebung"* von Vorstellungen und daran sich knüpfende Handlungen durch den Einfluß der suggerierenden Persönlichkeit, in der Hypnose (s. d.) oder als *„Wachsuggestion"*, durch einen andern *(„Fremdsuggestion")* oder durch sich selbst *(„Autosuggestion")*, unmittelbar oder in der Nachwirkung *(„suggestion à echéance", „Terminsuggestion")*.

Die Macht der Persönlichkeit auf andere, z. B. des Arztes, die Heilkraft des festen Glaubens ist AGRIPPA (Occ. Philos. I, 66 ff.), PARACELSUS (De caus. morb. I) u. a. bekannt. — Nach BERNHEIM ist Suggestion *„das Eindringen der Vorstellung des betreffenden Phänomens in das hypnotisierte Gehirn auf dem Wege des Wortes, der Gebärde, des Gefühls oder der Nachahmung"* (Die Suggest.[2], 1889). Nach H. SCHMIDKUNZ ist Suggestion *„die Hervorrufung eines Ereignisses durch die Erweckung seines psychischen Bildes"* (Psychol. d. Suggest. 1892, S. 55). *„Suggestionismus"* ist, objectiv, der *„Inbegriff aller zur Suggestion gehörigen Erscheinungen"* (l. c. S. 58), *„Suggestibilität"* die Disposition zum Suggerierterhalten (l. c. S. 62 ff.). Nach LIPPS ist die Suggestion *„die Hervorrufung einer über das bloße Dasein einer Vorstellung hinausgehenden psychischen Wirkung in einem Individuum, durch Weckung einer Vorstellung seitens einer Person oder eines von dem Individuum verschiedenen Objectes, sofern diese psychische Wirkung durch eine in außerordentlichem Maße stattfindende Hemmung oder Lähmung der über die nächste reproducierende Wirkung der Suggestion hinausgehenden Vorstellungsbewegung bedingt ist"* (Zur Psychol. d. Suggest. 1897, S. 10). SCHRENCK-NOTZING definiert: *„Suggestion ist Einschränkung der Associationstätigkeit auf bestimmte Bewußtseinsinhalte, lediglich durch Inanspruchnahme der Erinnerung und Phantasie in der Weise, daß der Einfluß entgegenwirkender Vorstellungsverbindungen abgeschwächt oder aufgehoben wird, woraus sich eine Intensitätssteigerung des suggerierten Bewußtseinsinhaltes über die Norm ergibt"* (bei Lipps l. c. S. 33 f.). Auf abnorm einseitige Bewußtseinsconcentration führt die meisten hypnotischen Erscheinungen G. H. SCHNEIDER zurück

(Menschl. Wille S. 349). — Nach P. SOURIAU erregt die Betrachtung des Schönen einen der hypnotischen Suggestion ähnlichen Zustand (Traumzustand, Ekstase) (La Suggest. dans l'art, 1893, p. 1 ff.). Vgl. WUNDT, Hypnot. u. Suggest., 1892; LIÉBAULT, Le sommeil. provoqué, 1890; DELBOEUF, De la nature psychol. de l'hypnot., Revue des sciences et des arts, 1890; PREYER, Der Hypnotism., 1890; A. LEHMANN, Die Hypnose, 1890; A. FOREL, Der Hypnotism., 1891; A MOLL, Der Hypnotism.[2], 1890; S. OTTOLENGHI, La suggestione, 1900. — Vgl. Hypnotismus.

Summa: Summe; *„summa notarum": Inhalt* (s. d.) des Begriffs. *„Summa"* (summula) ist der Titel scholastischer Compendien der Theologie und Philosophie, Zusammenstellungen der Lehrsätze bedeutenderer Kirchenlehrer; deren Verfasser heißen *„Summisten"* (HUGO VON ST. VICTOR, ALBERTUS MAGNUS, THOMAS u. a.). Vgl. PRANTL, G. d. L. III, 25.

Summationstöne und Differenztöne sind die beiden Arten der Combinationstöne. *„Jene werden dargestellt durch die Differenz der Schwingungszahlen der primären Töne, diese durch die Summe derselben"* (KÜLPE, Gr. d. Psychol. S. 301).

Supernaturalismus s. Supranaturalismus.

Superposition ist, nach P. VOLKMANN, eine Denkform, welche der Induction und Deduction die Richtung gibt (Erk. Gr. d. Naturwiss. S 70 ff.).

Superstition: Aberglaube, Glaube, der mit dem wissenschaftlichen Standpunkt der Zeit sowie mit den Denk- und Erfahrungsgesetzen, mit der fortgeschrittenen Weltanschauung in Widerspruch steht.

Supposition (suppositio, ὑπόϑεσις): Voraussetzung, Annahme. In der scholastischen Philosophie bedeutet *„suppositio"* auch allgemein das Stehen eines Wortes für Verschiedenes, ohne seine Bedeutung zu verlieren, für einen Einzel- oder für einen Gattungsbegriff, für Begriffe oder Worte überhaupt. Man unterscheidet materiale, formale (logische, reale: persönliche, absolute) Supposition. *„Suppositio est acceptio alicuius nominis pro se vel pro re, quam significat. Estque suppositio materialis nempe acceptio nominis pro se, ut homo est bisyllabum, formalis est acceptio nominis pro re, quam significat, ut homo est species; simplex suppositio, ut homo est animal; personalis, cum nomen accipitur pro suis singularibus seu individuis. Suppositio alia absoluta, ut homo est animal . . ., alia propria, ut homo est risibilis, alia impropria, ut prata rident, alia essentialis, ut animal est sensitivum, alia accidentalis, ut omne animal est in loco"* (MICRAELIUS, Lex. philos. p. 1042). Bei der materialen Supposition steht also ein Wort für sich, seinen Laut, selbst, bei der formalen steht das Wort für das Bezeichnete. *„Die formale Supposition zerfällt wieder in die logische und reale, je nachdem das Wort für den Begriff oder für den Gegenstand, der durch den Begriff vorgestellt wird, steht." „Die reale Supposition zerfällt wieder in die persönliche und in die absolute, je nachdem man etwas von den Dingen in Anbetracht des Umfangs oder des Inhaltes ihres Begriffes aussagt"* (GUTBERLET, Log. u. Erk.[2], S. 23 ff.). Vgl. WILH. VON OCCAM (Log. I, 64); PRANTL (G. d. L. II, 280; III, 31).

Suppositum (das Vorausgesetzte, Angenommene, Zugrundegelegte) ist bei den Scholastikern die Einzelsubstanz, das Individuum, *„ens in se substantialiter completum"* (AVICENNA; vgl. Alb. Magn., Sum. th. I, 44, 1), *„sub-*

stantia prima singularis“ (MICRAELIUS, Lex. philos. p. 1043). — CRUSIUS bemerkt: „*Wenn das Individuum eine Substanz ist, so heißt dasselbe, wieferne wir es als einige Substanz betrachten, ein suppositum*“ (Vernunftwahrh. § 24). HAGEMANN erklärt: „*Die Substanz als für sich bestehendes Einzelwesen und als solches allen anderen Dingen gegenüber bestimmtes, in sich abgeschlossenes Sein sowie adäquates Princip aller ihrer Tätigkeiten nennen wir Suppositum oder Hypostase*“ (Met.[3], S. 27). Vgl. Person.

Supranaturalismus (Supernaturalismus) heißt die auf das Übernatürliche, „*Übersinnliche*“ gerichtete, ein die Natur (s. d.) überragendes Princip und Seinsgebiet setzende, anerkennende Denk- und Glaubensrichtung. Gegensatz in der Philosophie: Naturalismus (s. d.); in der Theologie: „*Rationalismus*“ (s. d.). Im weiteren Sinne ist Supranaturalist jeder, der ein nicht in der „*Natur*“ restlos aufgehendes Seinsprincip annimmt, im engeren nur die theologisch gefärbte Speculation, z. B. von DE BONALD, J. DE MAISTRE, LAMMENAIS, GIOBERTI (Teorica del sovranaturale, 1838).

Survival of the fittest: Erhaltung des Passendsten im Kampfe ums Dasein (H. SPENCER u. a.).

Syllogismus s. Schluß.

Syllogistik: Lehre von den Syllogismen, Schlüssen. Syllogistisch: durch Schließen, deductiv (s. d.).

Symbol (*σύμβολον*): Zeichen (s. d.), Sinnbild, sinnvolles Bild, alles, was stellvertretend für einen Inhalt steht, der es nicht ist, sondern den es (im Bilde) repräsentiert, bedeutet. Symbolisch: durch ein Symbol, z. B. symbolische Erkenntnis (s. d.). Symbolik: Gebrauch, Kunst der Symbole. Symbolismus: hohe Wertung des Symbolischen, besonders als Richtung des künstlerischen Stiles. Zu unterscheiden sind sprachliche (Wörter), mathematische, logische (Begriffe), ästhetische, religiöse, sociale Symbole.

KANT versteht unter „*Symbolisierung des (übersinnlichen) Begriffs*“ die indirecte Beziehung eines Begriffes (in seinen Folgen) auf die ihm correspondierende Anschauung. „*Das Symbol einer Idee (oder eines Vernunftbegriffes) ist eine Vorstellung des Gegenstandes nach der Analogie*“ (Üb. d. Fortschr. d. Met. S. 120 f.; vgl. Krit. d. Urt. § 59). — Nach HEGEL ist Symbol „*eine für die Anschauung unmittelbar vorhandene oder gegebene äußerliche Existenz, welche jedoch nicht so, wie sie unmittelbar vorliegt, ihrer selbst wegen genommen, sondern in einem weitern und allgemeineren Sinne verstanden werden soll*“ (Ästhet. I, 392). Die psychische Symbolik, symbolische Selbsttätigkeit der Seele erörtert HILLEBRAND (Philos. d. Geist. I, 235 ff.). SCHLEIERMACHER bestimmt: „*Symbol ist jedes Ineinander von Vernunft und Natur, sofern darin ein Gehandelthaben auf die Natur . . . gesetzt ist.*“ Im Erkennen findet eine symbolisierende Tätigkeit der Vernunft statt. Die Natur ist Symbol als ruhend mit und in der Vernunft (Philos. Sittenl. § 129). Nach BACHMANN ist ein Symbol oder Zeichen „*etwas Sinnliches, wodurch etwas von demselben Verschiedenes so angedeutet wird, daß der Gedanke auf dieses selbst dadurch geleitet werden kann*“ (Syst. d. Log. S. 378). — Nach H. SPENCER u. a. sind unsere Begriffe Symbole der Wirklichkeit (First Princ. S. 69; vgl. PAULHAN, Physiol. de l'espr. p. 67 f.). Nach HELMHOLTZ u. a. sind die Empfindungsqualitäten Symbole der objectiven Processe (s. Empfindung). H. HERTZ bemerkt über das Verfahren zur Ab-

leitung des Zukünftigen aus dem Vergangenen: „*Wir machen uns inner Scheinbilder oder Symbole der äußeren Gegenstände, und zwar machen wir sie von solcher Art, daß die denknotwendigen Folgen der Bilder stets wieder die Bilder seien von den naturnotwendigen Folgen der abgebildeten Gegenstände*: „*Die Bilder . . . sind unsere Vorstellungen von den Dingen; sie haben mit den Dingen die eine wesentliche Übereinstimmung, welche in der Erfüllung der genannten Forderung liegt, aber es ist für ihren Zweck nicht nötig, daß sie irgend eine weitere Übereinstimmung mit den Dingen haben*" (Die Princip. d. Mechan. 1894, Vorw.; Vorred. u. Einleit. S. 123 ff.). Nach H. CORNELIUS ist Symbol „*ein Inhalt, welcher als Zeichen für einen andern Inhalt dient, so daß wir den letzteren durch den erstern für irgend einen Zweck zu ersetzen imstande sind*" (Psychol. S. 57; „*angezeigte Vorstellungen*"). Associations- und Relationssymbolik ist zu unterscheiden (l. c. S. 58 ff.). Den symbolischen Charakter unserer Erkenntnis betont H. HÖFFDING; einen „*erschöpfenden Wirklichkeitsbegriff*" vermögen wir nicht zu bilden (Philos. Probl. S. 62 f.). Nach SABATIER ist alle religiöse Erkenntnis symbolisch (Religionsphilos. S. 307 ff.; vgl. A. DORNER, Gr. d. Rel. S. 318 f.). Vgl. VISCHER, Das Symbol, 1887; VOLKELT. Der Symbolbegriff in d. neuesten Ästhet., 1876; H. v. STEIN, Vorles. S. 45; G. FERRERO, Les lois psychol. du symbolisme, 1895; RIBOT, Id. génér. DUGAS, Le Psittacisme. Vgl. Ästhetik, Zeichen, Erkenntnis.

Symbolisch s. Symbolik. Symbolische Logik: die auf Sprach- und „*algorithmische*" (s. d.) Symbole Wert legende, den „*logischen Calcul*" verwendende Logik (vgl. J. VENN, Symbolic Logic, 1881). M. PALÁGYI unterscheidet von der „*impressionistischen*" die „*symbolische*" Logik, welche die Symbole berücksichtigt, in denen wir „*das, was wir zu wissen vermeinen, sinnfällig darlegen*". „*Es ist ein Hauptproblem der symbolischen Logik, wie sich Symbole zur Erkenntnis selbst verhalten*" (Die Log. auf d. Scheidew. S. 74 ff. 83). Vgl. Logik.

Symmetrie: Gleichmaß, Ebenmaß im Räumlichen, besonders wichtig als biologischer und als ästhetischer Factor. Die Symmetrie ist nach H. v. STEIN die „*Eurhythmie in Beziehung auf eine Linie*" (Vorles. S. 10).

Sympathie (*συμπάθεια*): Mit-Leiden, Miterleben von Gefühlen und Affecten anderer durch unwillkürliche Nachahmung (s. d.) und durch „*Einfühlen*" in den Gemütszustand anderer, was um so leichter möglich, je verwandter wir mit jenen sind. Der Anblick oder Gedanke fremden Leidens erweckt unmittelbar analoge Gefühle, wie die des Leidenden; dazu kommt noch unter Umständen die Trauer über das Leiden des andern, bezw. die Freude über das Glück des andern (s. Mitfreude, Mitleid). Sympathie ist auch die allgemeine, oft nicht klar motivierte Zuneigung zu jemand (Gegenteil: Antipathie). Die Sympathie als Mitgefühl mit verwandten Wesen ist ein Grundfactor in der Entwicklung der Sittlichkeit (s. d.).

Das Mitgefühl erörtert (besonders in der Theorie des Tragischen, s. Katharsis, Mitleid) ARISTOTELES (Rhetor. II, 8; Eth. Nic. IX, 4 squ.). Auf einen physikalischen Zusammenhang bezieht sich die *συμπάθεια* bei THEOPHRAST und anderen Peripatetikern. Einen inneren Zusammenhang der Dinge, *συμπάθεια τῶν ὅλων*, bedingt durch die Einheit derselben im göttlichen Pneuma (s. d.), lehren die Stoiker (Marc Aurel, In se ips. IX, 9). Ähnlich auch PLOTIN. Die aus der Weltseele (s. d.) emanierenden Seelen sind sympathisch

miteinander verbunden (Ennead. IV, 3, 8). Das All ist ein sich selbst „*sympathischer*" Organismus (l. c. IV, 5, 3). — Die allgemeine Sympathie, innere Wechselbeziehung der Dinge lehren PICO (De hom. dignit.), PATRITIUS, CARDANUS, CAMPANELLA (De sens. rer. I, 8), PARACELSUS, AGRIPPA, J. B. VAN HELMONT (De magnet. 136 ff., 160 ff., 774 ff.), F. M. VAN HELMONT (Opuscul. philos. I, 6). R. FLUDD, F. BACON (WW. V, p. 42), LEIBNIZ (s. Harmonie), SHAFTESBURY.

Nach HUTCHESON ist Sympathie der Sinn, „*cuius vi super aliorum conditione commoventur homines, idque innato quodam impetu*" (Philos. moral. I, 1). Nach HUME ist Sympathie die Fähigkeit, sich in die Gemütslage anderer hineinzuversetzen (s. Mitleid). „*Sympathy is the chief source of moral distinct.*" AD. SMITH leitet aus Sympathiegefühlen (fellow-feeling) die Sittlichkeit ab (Theor. of moral sentim. I, sct. 1, ch. 1 ff.). „*As we have no immediate experience of what other men feel, we can form no idea of the manner in which they are affected, but by conceiving what we ourselves should feel in the like situation*" (l. c. p. 2 ff.). Nach ER. DARWIN erregt die Nachahmung unsere Sympathie, die Quelle des Sittlichen (Zoonom. sct. XXXV; Templ. of nat.). J. BENTHAM versteht unter Sympathie die Neigung, Vergnügen aus der Glückseligkeit und Schmerz aus dem Unglücke anderer zu empfinden (Princ. of Moral. and Legislat. ch. 6; vgl. Deontol. I, 169 f.). Auf Association zwischen der Äußerung des Gefühls und diesem selbst führt die Sympathie TH. BROWN zurück (Lect. III, p. 241; vgl. PAYNE, Elem. of Ment. and Mor. Sc. 1856, p. 269). CH. DARWIN erblickt in der Sympathie einen Instinct von bestimmter Richtung (Abst. d. Mensch. I). Nach A. BAIN liegt der Sympathie unwillkürliche Nachahmung zugrunde (Sens. and Int. p. 344; Emot. and Will p. 111). „*Sympathy is to enter into the feelings of another, and to act them out, as if they were our own*" (Ment. and Mor. Sc. III, ch. 11, p. 276). „*Sympathy supposes one's own remembered experience of pleasure and pain, and a connexion in the mind between the outward signs or expression of the various feelings and the feelings themselves*" (l. c. p. 277). Auf die Abhängigkeit des Grades und Umfanges der Sympathie von der Klarheit und dem Bereiche der Vorstellungen macht H. SPENCER aufmerksam (Psychol. II, § 507; vgl. SULLY, Handb. d. Psychol. S. 354 ff.; L. F. WARD, Pure Sociol. p. 140, 263, 346, 422 f., 438, 452, u. a.).

Nach PLATNER ist Sympathie „*die Anlage der menschlichen Natur zu einer gewissen Übereinstimmung unserer Empfindungen mit den Empfindungen anderer, deren Zustand wir wahrnehmen oder denken*" (Philos. Aphor. II, § 219). Nach G. E. SCHULZE sind die „*Mitgefühle*" „*Nachbildungen der in andern sich äußernden Gefühle*" (Psych. Anthrop. S. 347 f.). Nach BIUNDE setzen die „*sympathetischen Gefühle*" eine Anlage voraus, die Zustände und Gefühle anderer zu teilen, sie mitzufühlen (Empir. Psychol. S. 149; vgl. LICHTENFELS, Gr. d. Psychol. S. 40). Nach HILLEBRAND ist Sympathie das „*natürliche Selbstbestimmt-werden durch die Naturbestimmtheit des andern in und wegen der Einheit des Naturverhältnisses*" (Philos. d. Geist. II, 106). Nach J. H. FICHTE hat die Sympathie des Geistes ihren Grund in der „*vorempirischen Uranlage*" desselben (Psychol. II, 16). — NAHLOWSKY versteht unter Sympathie „*ein dunkles Gefühl des Angemutetseins von und Hingezogenwerdens zu einer fremden Persönlichkeit, vermöge des ersten flüchtigen Totaleindrucks, den deren gesamte Erscheinung auf uns macht*" (Das Gefühlsleb. S. 215 f.). Die „*sympathetischen*

Gefühle" sind „*die unwillkürliche Nachbildung der Gemütszustände anderer und eine derartige Aneignung derselben, daß wir annäherungsweise dieselbe Lust (Freude) oder dasselbe Wehe (Leid) fühlen, das sich in jenen ausspricht*" (l. c. S. 218 ff.). Nach LIPPS ist die Sympathie „*Erleben unser selbst in einem andern*". Sie beruht auf der Einseitigkeit unseres Wesens, die durch den andern ergänzt wird (Gesetz des Contrastes) (Eth. Grundfr. S. 207). „*Reflexive Sympathie*" ist „*die Spiegelung meiner in einem andern*" (l. c. S. 139). Nach A. DÖRING beruht die Sympathie auf einer Art Analogieschluß. Daran schließt sich eine Phantasietätigkeit an, durch die wir uns in die Gefühlslage anderer hineinversetzen und wodurch ein analoger Gefühlszustand erregt wird (Philos. Güterlehre, S. 152 ff.). Nach WUNDT ist das Mitgefühl so ursprünglich wie das Selbstgefühl (Eth.², S. 512). Es besteht „*in dem Gefühl unmittelbarer Einheit des Individualwillens mit einem Gesamtwillen*", ist ein „*Gefühl unmittelbarer Einheit des eigenen Ich mit dem andern*" (l. c. S. 519). Die Ursprünglichkeit der Sympathiegefühle lehrt auch H. HÖFFDING (Psychol. S. 336, 339 ff.; vgl. die Lehren von TRESCHOW, F. C. SIBBERN, DOMRICH, Die psychol. Zustände, 1849, S. 218; A. LEHMANN, Gefühlsleb. S. 350 ff.). — Nach RIBOT ist die Sympathie „*la base des émotions tendres*", eine Grundlage des socialen und sittlichen Lebens (Psychol. d. sent. p. 227). Sie besteht in der Existenz von gleichen Dispositionen bei mehreren Individuen derselben oder anderer Art (ib.). Drei Stadien zeigt ihre Entwicklung: 1) „*synergie*" (physiologisch, reflexiv, unbewußt), 2) „*synesthésie*", 3) intellectuelle Sympathie, „*résulte d'une communité de représentations ou d'idées, liées à des sentiments et à des mouvements*" (l. c. p. 228 ff.). Der „*instinct altruiste*" ist angeboren (l. c. p. 235; vgl. BOUILLIER, Du plaisir p. 77; RABIER, Psychol. p. 493 ff. u. a.). Vgl. L. VIVES, De an. III, 191 ff.; H. B. WEBER, Vom Selbstgefühle und Mitgefühle, 1807; E. SCHMIDT, Üb. d. Mitgefühl, 1837; VOLKMANN, Lehrb. d. Psychol. II⁴, 379 f. Vgl. Altruismus, Mitleid, Sittlichkeit, Liebe.

Sympathischer Nerv (Sympathicus) ist „*mit der Leitung aller nicht dem Willen unterworfenen Bewegungen, die in unserem Organismus sich abspielen, betraut: die Erweiterungen und Verengungen der Blutgefäße, das Größerwerden der Pupillen, die Darmbewegungen, verschiedene Tätigkeiten im Geschlechtsapparat unterstehen ihm. Seine Hauptmasse liegt als ein grauer dünner Strang zu beiden Seiten der Wirbelsäule, durchsetzt mit peripherischen Ganglien; von diesem Grenzstrang . . . gehen reichliche Nervenverzweigungen — sympathische Geflechte — zu den mit unwillkürlichen Muskeln ausgestatteten Organen*" (HELLPACH, Grenzwiss. d. Psychol. S. 77).

Synaden nennt O. CASPARI die empfindenden kleinsten Teilchen der Materie; „*Synaden*", weil sie „*überall nur in Verbindung und in Gruppen vorkommen, sich somit niemals isolieren können und sich stets gegenseitig ergänzend fordern*" (Kosmos I, 277 ff., 459 ff.; Zusammenh. d. Dinge, S. 36). Der metaphysische „*Constitutionalismus*" lehrt: „*An der Spitze eines synadologen Systems steht keine absolute Monas (Centralmonade) . . . das synadologe System erscheint der Form nach derart, daß diejenigen central gelagerten Factoren, welche für die Erhaltung des Ganzen eintreten, ein durch Arbeitsteilung gegliedertes Consilium bilden, unter denen der reale Schwerpunkt wechselt*" (l. c. S. 453 ff.).

Synästhesie: Mitempfindung, secundäre Empfindung (durch Irradiation).

Syncategorema s. Synkategorema.

Synderesis s. Synteresis.

Synechologie: Lehre vom Stetigen (συνεχές), von Raum und Zeit. Bei HERBART ein Teil der Metaphysik (s. d.; vgl. HARTENSTEIN, Probl. u. Gr. d. allg. Met. S. 274 ff.). — Nach der *„synechologischen Ansicht"* FECHNERS ist die Einheit des Bewußtseins an einen Zusammenhang der Weltelemente geknüpft (Tagesans. S. 246).

Synergie: Mitwirkung, Zusammenwirken. Nach L. F. WARD ist *„synergy"* ein Weltprincip. Resultat der Synergie ist *„construction"*, Structur. Die *„social synergy"* bedingt die *„social structures"* (Pure Sociol. p. 171 ff.).

Synergismus: Lehre, daß der Mensch an dem Guten, Sittlichen, an seiner Erlösung (mit Gott) mitwirkt (PELAGIUS, MELANCHTHON u. a.). Vgl. Monergismus.

Synkatathesis (συγκατάθεσις, adsensio) bedeutet bei den Stoikern: logischer Beifall, Zustimmung, Anerkennung, Überzeugung, Fürwahrhalten; knüpft sich an die φαντασία καταληπτική (s. Kataleptisch) (Sext. Empir. adv. Math. VIII, 10, 397; Stob. Ecl. I 41, 834). Die Synkatathesis hängt vom Urteilswillen ab, ist nichts Passives, wenn sie uns auch durch die Evidenz der Vorstellung abgenötigt werden kann. *„Adsensio non sic visum sequitur, quasi naturali necessitate connexa sint, sed pendet illa ab uniuscuiusque animo atque ingenio, quibus et voluntas et ipsae actiones terminantur"* (Plut., De Stoic. rep. 47). *„Quid sit adsensio, dicam: oportet me ambulare; tunc demum ambulo, cum hoc mihi dixi et approbavi hanc opinionem meam"* (SENECA, Ep. 113, 18). Die Synkatathesis ist von uns abhängig, freiwillig (*„in nobis positam et voluntariam"*) (Cicer., Academ. I, 11, 40). Die Skeptiker (s. d.) enthalten sich des *„Beifalls"* (*„nulli rei adsentitur"*, l. c. II, 67; Sext. Empir. adv. Math. VII, 156). Vgl. Maimonid., Doct. perplex. I, 51, 73; GEULINCX, Eth. I, sct. 2, § 4; L. STEIN, Psychol. d. Stoa II, 191 ff.

Synkategorema (consignificans, Mitbezeichnendes) nennt (seit PRISCIAN, vgl. Prantl, G. d. L. II, 148 f.) man ein unselbständiges, nur in Verbindung mit anderen Wörtern bedeutungsvolles Wort (z. B. Partikeln, Flexionsformen; vgl. THOMAS, 1 perih. 6a 1; MICRAELIUS, Lex. phil. p. 210). Synkategoremata sind nach J. ST. MILL Wörter, welche nicht als Namen, nur als Teile von Namen gebraucht werden können, von denen nichts bejaht oder verneint werden kann (Log. I, ch. 21; vgl. A. BAIN, Log. II, 431). Nach GUTBERLET sind kategorematische Ausdrücke Aussagen für sich; synkategorematische *„haben als Nebentermini nur einen Sinn in Verbindung mit einem Haupttermimus"* (z. B. jeder, unendlich, ist) (Log. u. Erk. S. 23). Vgl. A. MARTY, Üb. d. Verh. von Grammat. u. Log., Symbolae Pragens. 1893, S. 121; HUSSERL, Log. Unt. II, 295.

Synkretismus (συγκρητισμός) PLUTARCH: Coalition, Vereinigung streitender Parteien. In der Renaissancezeit bedeutet der Ausdruck die Vereinigung von verschiedenen, gegensätzlichen Ansichten (Plato — Aristoteles); Synkretisten werden z. B. PICO, BESSARION genannt (Willmann, Gesch. d. Ideal. III, 19). Später bedeutet der Terminus in tadelnder Weise die schwächliche Vereinigung gegensätzlicher Ansichten, ohne Behebung der Widersprüche in einer höheren

Einheit. Nach BRUCKER ist Synkretismus „*male sana dogmatum et sententiarum philosophicarum, toto coelo inter se dissidentium, conciliatio*" (Histor. crit. philos. IV, p. 750). Synkretist ist z. B. CICERO. Vgl. F. BUDDEUS, De syncretismo philosophico, 1701. Vgl. Eklekticismus.

Synolon (*σύνολον*) nennt ARISTOTELES das Einzelding als Ganzes von Form und Stoff, als *οὐσία σύνθετος* (Met. VIII 3, 1043a 30). Vgl. Substanz.

Synopsis (Übersicht) kommt nach KANT dem Sinn als Function zu, „*weil er in seiner Anschauung Mannigfaltigkeit enthält*" (Krit. d. rein. Vern. S. 114).

Syntagma s. Lebenssystem (EUCKEN).

Synteresis (*συντήρησις, συνδήρησις*) nennen die Scholastiker den Kern des Gewissens (s. d.), das dem Menschen (als „*scintilla conscientiae*", „*Fünklein*") erhaltene ursprüngliche, primäre Bewußtsein des Sittengesetzes, welches im Falle des Sündigens leise reagiert („*remurmurat*"). Der Ausdruck „*συντήρησις*" ist zuerst bei HIERONYMUS bekannt: „*Plerique iuxta Platonem rationalis animae et irascitivum et cognoscitivum, quod ille λογικόν et ἐπιθυμητικόν vocat, ad hominem et leonem et vitulum referunt —; quartamque ponunt, quae super haec et extra haec tria est, quam Graeci vocant συντήρησιν, quae scintilla conscientiae in Adam quoque pectore, postquam eiectus est de paradiso, non exstinguitur et qua victi voluptatibus vel furore ipsaque interdum rationis decepti similitudine, nos peccare sentimus*" (Comm. in Ezech. Opp. 1736, V, 16). Nach BASILIUS ist die Synteresis „*naturale iudicatorium, in quo scripta est lex naturalis*" (bei Alb. Magn., Sum. th. II, 25, 2). Nach GREGOR dem Großen ist sie „*scintilla conscientiae, quae remurmurat malum, quod factum est*" (ib.). Nach TERTULLIAN ist in allen Menschen noch ein Same des Guten. „*Quod enim a Deo est, non tam exstinguitur, quam obumbratur*" (De an. 41). Ähnlich MAXIMUS CONFESSOR: *τὸ μὴ τῆς φύσεως ἀναιρεθῆναι τελείως διὰ παράβασιν τὸ σπέρμα καὶ τὰς δυνάμεις τῆς ἀγαθότητος* (Quaest. in script. 26; vgl. AUGUSTINUS, De lib. arb. II, 10). Der Begriff der Synteresis wird auch von den Victorinern (s. Mystik) gebraucht. Nach ALBERTUS MAGNUS ist die „*Synderesis*" „*rationis practicae scintilla, semper inclinans ad bonum et remurmurans malo, in nullo nec viatore nec damnato exstinguitur in toto*" (Sum. th. II, 16, 99), „*potentia habitualis, habitus intellective regens in his quae secundum ordinem naturalem et rectum apprehendenda vel fugienda sunt*" (l. c. II, 25, 2). „*Synderesis semper instigat ad bonum*" (l. c. II, 99, 2), ist „*lumen inclinans semper in bonum*"; „*in nullo exstinguitur*" (l. c. II, 99, 3). Nach THOMAS ist sie „*lex intellectus nostri, inquantum est habitus continens praecepta legis naturalis, quae sunt prima operum humanorum*" (Sum. th. II, 94, 1 ad 2), „*habitus quidam principiorum operabilium*" (l. c. I, 79, 12; De verit. 16, 1 c). Sie ist ein „*instigare ad bonum et murmurare de malo*" (Sum. th. I, 79, 12); „*sicut scintilla est id, quod purius est de igne et quod supervolat toti igni, ita synteresis est id, quod supremum in conscientiae iudicio reperitur*" (De verit. 17, 2 ad 3). Nach BONAVENTURA ist die Synteresis ein der affectiven Potenz eigener Trieb, der den Affect auf das Gute lenkt (Sent. II, 39). Nach DUNS SCOTUS ist sie der Habitus des Intellects, welcher die „*principia recte agendi*" einschließt (2 dist. 39, qu. 2, 4). Ähnlich AEGYDIUS (Quodlib. III). JOH. GERSON bestimmt: „*Synderesis est vis animae appetitiva, suscipiens immediate a Deo*

naturalem quandam inclinationem ad bonum, per quam trahitur insequi motionem boni ex apprehensione simplicis intelligentiae praesentati" (De myst. theol. cons. 14). Sie ist der „*Himmel*" der Seele, nach ECKHART das „*Fünklein*" des Gewissens, der Seele, das Licht der Seele (Deutsche Myst. II).

MELANCHTHON erklärt: „*Synteresis significat conservationem notitiae legis, quae nobiscum nascitur.*" „*Conscientia significat notitiam accusantem aut approbantem nos*" (De an. p. 216a). Nach GOCLEN ist praktisch der Intellect, welcher „*ex principiis practicis colligit πρακτικά, id est, quae sunt agenda. Quorum principiorum in mente conservatio dicitur συντήρησις: unde oritur conscientia*" (Lex. philos. p. 248). MICRAELIUS bemerkt: „*Synteresis est, cum primis principiis moralibus cognitis progredimur ad mediorum electionem. Synesis autem bene iudicat de actis et agendis secundum legem communem*" (Lex. philos. p. 1052). DESCARTES erklärt: „*Ubi . . . quis se determinarerit ad quampiam actionem, nondum animi fluctuatione sine haesitatione deposita, id producit synteresin sive conscientiae morsum, qui non respicit futurum ut affectus praecedentes, sed praesens aut praeteritum*" (Pass. an. II, 60). Im scholastischen Sinne bestimmt die Synteresis BAYLE (Pens. div.). — Die „*Synteresis*" erläutert NITZSCH dahin, es sei damit gemeint „*die allen Menschen innewohnende, durch den Sündenfall nicht aufgehobene, ja unvergängliche und an und für sich einer Verirrung nicht ausgesetzte, im Geiste wirkende Macht, welche dem Bösen widerstreitet und zum Guten hintreibt*" (Jahrb. f. prot. Theol. V, 1879, S. 493). H. SIEBECK erklärt, die scholastische Synteresis sei das Gewissen im Moment der „*conservatio*", in zweiter Linie als „*remurmurare contra peccatum*", das, „*was dem ursprünglichen Lichte noch (als Funke) conserviert geblieben ist*" (Arch. f. Gesch. d. Philos. 10. Bd., 1896, S. 521; vgl. 2. Bd., S. 191 f.). Nach E. v. HARTMANN hat sich dieser Begriff aus dem Plotinischen Seelencentrum entwickelt (Gesch. d. Met. I, 252). Vgl. Gewissen.

Synthese (*σύνθεσις*, Zusammenstellung): Verbindung, Verknüpfung, Vereinigung einer Vielheit zur Einheit, zu einer organischen, übergeordneten Einheit, in welcher die Mannigfaltigkeit der Teile zu einem selbständigen Ganzen geeint ist. Die (geistige) Synthese ist das Resultat der (synthetischen) Tätigkeit des Bewußtseins, des Ich, welches kraft seiner Natur sich selbst und die objectiven Inhalte seines Erlebens immer wieder zu zusammenhängenden Einheiten, zur Einheit des Selbst- und Objectbewußtseins verbindet. Psychologisch ist die Synthese eine Leistung der Apperception (s. d.). Die associative Synthese geht von der „*passiven*", die apperceptive Synthese von der „*activen*" Apperception aus. „*Schöpferisch*" ist die Synthese insofern, als sie aus psychischen Elementen neue, in der bloßen Summe der Bestandteile noch nicht gegebene geistige Gebilde (z. B. die höheren ästhetischen Gefühle) erzeugt. Die logische Synthese ist die Betätigung des Denkens (s. d.) in der Verknüpfung von Vorstellungen, Begriffen, Urteilen, Schlüssen; sie führt zum „*System*" (s. d.) der Wissenschaft, wie die ästhetische zum Kunstwerk, die speculative, philosophische zur „*Weltanschauung*". Im engeren Sinne ist logische Synthese die synthetische Methode (s. d.), im Gegensatz zur analytischen (s. d.). Erkenntnistheoretisch ist die Synthese von hoher Bedeutung: sie liegt den Kategorien (s. d.) und Anschauungsformen (s. d.) zugrunde. Vgl. Synthesis, Methode.

Von der Synthese der Gedanken (*σύνθεσίς τις ἤδη νοημάτων ὥστε ἓν ὄντων*,

De an. III b, 430 a 28), sowie von der logischen Verknüpfung im Urteil (De interpret. 1, 16 a 12) spricht schon ARISTOTELES. Zusammensetzung von Merkmalen zum Begriff ist *σύνθεσις* bei EPIKTET (Diss. I, 6, 10). — Nach AUGUSTINUS nötigt die Natur des Geistes ihn, „*unum quaerere*" (De ord. I, 3). — Über synthetische und analytische Methode vgl. LEIBNIZ, De synthesi et analysi universali, Gerh. VII, 292 ff.

Von fundamentaler Bedeutung wird der Begriff der Synthese bei KANT. Die Synthese ist bedingt durch die Spontaneität (s. d.) des Denkens, welche es erfordert, das Mannigfaltige der (reinen) Anschauung durchzugehen, aufzunehmen und zu verbinden, um daraus Erkenntnis zu machen. Synthesis ist „*die Handlung, verschiedene Vorstellungen zueinander hinzuzutun und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntnis zu begreifen*". Die Synthesis „*bringt zuerst eine Erkenntnis hervor, die zwar anfänglich noch roh und verworren sein kann und also der Analysis bedarf; allein die Synthesis ist doch dasjenige, was eigentlich die Elemente zu Erkenntnissen sammelt und zu einem gewissen Inhalte vereinigt: sie ist also das erste, worauf wir achtzugeben haben, wenn wir über den ersten Ursprung unserer Erkenntnis urteilen wollen*" (Krit. d. rein. Vern. S. 94 f.). An sich, psychologisch, ist die Synthesis „*die bloße Wirkung der Einbildungskraft, einer blinden, obgleich unentbehrlichen Function der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntnis haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewußt sind.*" Aber „*die Synthesis auf Begriffe zu bringen*", das ist „*eine Function, die dem Verstande zukommt, und wodurch er uns allererst die Erkenntnis in eigentlicher Bedeutung verschaffet.*" „*Rein*" (s. d.) ist eine Synthesis, wenn das Mannigfaltige a priori (s. d.) gegeben ist. „*Die reine Synthesis, allgemein vorgestellt, gibt nun den reinen Verstandesbegriff. Ich verstehe aber unter dieser Synthesis diejenige, welche auf einem Grunde der synthetischen Einheit a priori beruht*" (l. c. S. 94 f.). Höchste Einheit des Bewußtseins als solchen ist die des Ich (s. d.), die transcendentale synthetische Einheit der Apperception (s. d.). Im Erkenntnisproceß tritt eine dreifache Synthesis auf: die Synthesis der Apprehension (s. d.), der Reproduction (s. d.), der Recognition (s. d.). — FRIES bemerkt: „*Die erste unmittelbare Verbindung oder Synthesis ist . . . in unserer Erkenntnis früher als alles Denken des Verstandes, aus ihr werden die Begriffe erst durch Trennung herausgehoben; aber eine Synthesis von Begriffen, eine logische Zusammensetzung ist immer erst eine Wiedervereinigung des früher Getrennten und kann also erst auf die Analyse folgen. Wir müssen hier also die unmittelbare Synthesis der Vernunft wohl von der mittelbaren Synthesis des Verstandes unterscheiden*" (Syst. d. Log. S. 116). Nach KRUG setzt die empirische Synthese, die Verknüpfung eines bestimmten Seins mit einem bestimmten Wissen im Ich als Bewußtseinstatsache, eine transcendentale (apriorische) Synthese voraus, d. h. „*eine ursprüngliche Verknüpfung des Seins und des Wissens im Ich, wodurch das Bewußtsein selbst erst constituiert wird*". Sie ist „*die Urtatsache*" des Bewußtseins (Handb. d. Psychol. I, 43 f.), ist „*schlechthin unerklärbar und unbegreiflich*", der absolute Grenzpunkt des Philosophierens (l. c. S. 44; vgl. Fundamentalphilos.).

Nach F. A. LANGE liegt aller Erkenntnis, Metaphysik, Religion u. s. w. der synthetische Einheitstrieb des Bewußtseins zugrunde. Nach H. LORM ist der synthetische Trieb dem Menschen angeboren als „*Trieb nach Verknüpfung alles Gedachten und alles Angeschauten*" (Gr. Optim. S. 72). Eine apriorische Function der Vernunft, eine Bedingung der Möglichkeit der Anschauung ist die Synthese

naturalem quandam inclinationem ad bonum, per quam trahitur insequi motionem boni ex apprehensione simplicis intelligentiae praesentati" (De myst. theol. cons. 14). Sie ist der „*Himmel*" der Seele, nach ECKHART das „*Fünklein*" des Gewissens, der Seele, das Licht der Seele (Deutsche Myst. II).

MELANCHTHON erklärt: „*Synteresis significat conservationem notitiae legis, quae nobiscum nascitur.*" „*Conscientia significat notitiam accusantem aut approbantem nos*" (De an. p. 216a). Nach GOCLEN ist praktisch der Intellect, welcher „*ex principiis practicis colligit πρακτικά, id est, quae sunt agenda. Quorum principiorum in mente conservatio dicitur συντήρησις: unde oritur conscientia*" (Lex. philos. p. 248). MICRAELIUS bemerkt: „*Synteresis est, cum primis principiis moralibus cognitis progredimur ad mediorum electionem. Synesis autem bene iudicat de actis et agendis secundum legem communem*" (Lex. philos. p. 1052). DESCARTES erklärt: „*Ubi . . . quis se determinaverit ad quampiam actionem, nondum animi fluctuatione sine haesitatione deposita, id producit synteresin sive conscientiae morsum, qui non respicit futurum ut affectus praecedentes, sed praesens aut praeteritum*" (Pass. an. II, 60). Im scholastischen Sinne bestimmt die Synteresis BAYLE (Pens. div.). — Die „*Synteresis*" erläutert NITZSCH dahin, es sei damit gemeint „*die allen Menschen innewohnende, durch den Sündenfall nicht aufgehobene, ja unvergängliche und an und für sich einer Verirrung nicht ausgesetzte, im Geiste wirkende Macht, welche dem Bösen widerstreitet und zum Guten hintreibt*" (Jahrb. f. prot. Theol. V, 1879, S. 493). H. SIEBECK erklärt, die scholastische Synteresis sei das Gewissen im Moment der „*conservatio*", in zweiter Linie als „*remurmurare contra peccatum*", das, „*was dem ursprünglichen Lichte noch (als Funke) conserviert geblieben ist*" (Arch. f. Gesch. d. Philos. 10. Bd., 1896, S. 521; vgl. 2. Bd., S. 191 f.). Nach E. v. HARTMANN hat sich dieser Begriff aus dem Plotinischen Seelencentrum entwickelt (Gesch. d. Met. I, 252). Vgl. Gewissen.

Synthese (*σύνθεσις*, Zusammenstellung): Verbindung, Verknüpfung, Vereinigung einer Vielheit zur Einheit, zu einer organischen, übergeordneten Einheit, in welcher die Mannigfaltigkeit der Teile zu einem selbständigen Ganzen geeint ist. Die (geistige) Synthese ist das Resultat der (synthetischen) Tätigkeit des Bewußtseins, des Ich, welches kraft seiner Natur sich selbst und die objectiven Inhalte seines Erlebens immer wieder zu zusammenhängenden Einheiten, zur Einheit des Selbst- und Objectbewußtseins verbindet. Psychologisch ist die Synthese eine Leistung der Apperception (s. d.). Die associative Synthese geht von der „*passiven*", die apperceptive Synthese von der „*activen*" Apperception aus. „*Schöpferisch*" ist die Synthese insofern, als sie aus psychischen Elementen neue, in der bloßen Summe der Bestandteile noch nicht gegebene geistige Gebilde (z. B. die höheren ästhetischen Gefühle) erzeugt. Die logische Synthese ist die Betätigung des Denkens (s. d.) in der Verknüpfung von Vorstellungen, Begriffen, Urteilen, Schlüssen; sie führt zum „*System*" (s. d.) der Wissenschaft, wie die ästhetische zum Kunstwerk, die speculative, philosophische zur „*Weltanschauung*". Im engeren Sinne ist logische Synthese die synthetische Methode (s. d.), im Gegensatz zur analytischen (s. d.). Erkenntnistheoretisch ist die Synthese von hoher Bedeutung: sie liegt den Kategorien (s. d.) und Anschauungsformen (s. d.) zugrunde. Vgl. Synthesis, Methode.

Von der Synthese der Gedanken (*σύνθεσίς τις ἤδη νοημάτων ὥστε ἓν ὄντων*.

sammenhang und durch die Beziehung der verschiedenen Zustände oder der Teile desselben Zustandes zueinander." *„Selbst wenn wir uns das Bewußtseinsleben als eine Reihe von Empfindungen denken, ist die Synthese als . . . eine notwendige Voraussetzung*" (l. c. S. 149, 153; Philos. Probl. S. 11). — Unter *„noetic synthesis*" versteht STOUT die durch Beziehung auf ein einziges Object hergestellte Einheit von Bewußtseinsinhalten zu Wahrnehmungen, Vorstellungen, Begriffen (Anal. Psychol. II, ch. 1). — Nach VACHEROT ist das Denken *„l'acte pur de l'esprit, la synthèse dans laquelle viennent se résumer les objets de la sensibilité, de l'entendement et de la raison*" (Mét. III, 209). Die synthetische Function des Denkens betont RAVAISSON (Franz. Philos. S. 256 f.). FOUILLÉE lehrt die *„fonction synthétique du vouloir*" (Psychol. d. id.-forc. II, 148). — Nach PLANCK ist die Grundform der Wirklichkeit *„die innere Beherrschung der Teile durch eine zusammenfassende Einheit des Ganzen oder ihre innere Concentrierung zu hervorbringender Gesamttätigkeit*" (Test. ein. Deutsch. S. 9). — Vgl. A. BAIN, Log. II, 397 ff., u. andere logische Compendien; vgl. J. WARD, Encycl. Brit. XX, 78 f. Vgl. Synthesis, Analyse, Verbindung.

Synthesis s. Synthese. Im engeren Sinne ist Synthesis die Verbindung gegensätzlicher Bestimmtheiten, Begriffe in einem höheren Begriffe, in welchem die Widersprüche von Thesis — Antithesis *„aufgehoben*" erscheinen. Als philosophische Methode führt das *„synthetische Verfahren*" J. G. FICHTE ein (Gr. d. g. Wissensch. S. 31 ff.). Es sucht im Entgegengesetzten dasjenige Merkmal auf, in welchem die Gegensätze gleich sind (l. c. S. 31). Setzen (s. d.), Gegensetzen, Synthesis sind die Momente des speculativen Denkens, welches schon auf primärer Stufe (als Ich-Tätigkeit, s. Ich) wirksam ist. Die *„Dialektik*" (s. d.) HEGELS bildet diese Methode weiter. Bei CHR. KRAUSE: *„Satzheit*", *„Gegenheit*", *„Vereinsatzheit*" (Vorles. S. 266).

Synthetisch: durch Synthese (s. d.). Vgl. Definition, Methode, Apperception.

Synthetische Urteile s. Urteil.

Synthetisches Verfahren s. Synthesis.

Synthetismus, transcendentaler, ist nach KRUG dasjenige System, welches Ideales und Reales, Wissen und Sein *„als ursprünglich gesetzt und verknüpft*" betrachtet (Fundamentalphilos. S. 117; Handb. d. Philos. I, 49 f.).

System (*σύστημα*, Zusammenstellung): einheitliche, nach einem Princip durchgeführte Anordnung einer Mannigfaltigkeit von Erkenntnissen zu einem Wissensganzen, zu einem in sich gegliederten, innerlich-logisch verbundenen Lehrgebäude, als möglichst getreues Correlat zum realen System der Dinge, d. h. zu dem Ganzen von Beziehungen der Dinge untereinander, das wir annähernd im wissenschaftlichen Fortgange zu reconstruieren suchen (*„natürliches System*" im Unterschiede vom *„künstlichen*"). Die auf ein System hin arbeitende Methode ist systematisch, Methodenlehre (s. d.): Systematik. Ein philosophisches System ist die Vereinigung allgemeiner Erkenntnisse zur Einheit einer Weltanschauung.

System (*σύστημα*) im objectiv-realen Sinne, als Weltordnung, findet sich bei den Stoikern u. a. So ist nach M. CARRIERE die Natur selbst *„ein System, ein in sich zusammenhängendes Ganzes*" (Sittl. Weltordn. S. 113). —

Ein System ist nach KANT *„ein nach Principien geordnetes Ganzes der Erkenntnis“* (Met. Anf. d. Naturwiss., Vorr. IV). Systematisch = methodisch (Log. S. 229). Nach KIESEWETTER ist ein System *„eine Sammlung von Erkenntnissen, die nach der Idee eines Ganzen geordnet sind, in denen also Einheit herrscht“* (Gr. d. Log. S. 242). Ähnlich definieren FRIES (Syst. d. Log. S. 268) u. a. Logiker. HEGEL erklärt: *„Der freie und wahrhafte Gedanke ist in sich concret, und so ist er Idee und in seiner ganzen Allgemeinheit die Idee oder das Absolute. Die Wissenschaft desselben ist wesentlich System, weil das Wahre als concret nur als sich in sich entfaltend und in Einheit zusammennehmend und handelnd, d. i. als Totalität ist, und nur durch Unterscheidung und Bestimmung seiner Unterschiede die Notwendigkeit derselben und die Freiheit des Ganzen sein kann.“* Princip wahrhafter Philosophie ist es, *„alle besonderen Principien in sich zu enthalten“* (Encykl. § 14). Das Absolute ist die allgemeine Idee (s. d.), *„welche als urteilend sich zum System der bestimmten Ideen besondert“* (l. c. § 213). K. ROSENKRANZ bestimmt: *„Die Totalität der methodischen Ausführung des Princips als eines sich selbst erzeugenden, gliedernden und sich genügenden Ganzen ist der Begriff des Systems“* (Syst. d. Wissensch. S. 138). *„Die Idee ist selbst System. Dies ist der Grund, welcher die Wissenschaft zur Systematik verpflichtet“* (l. c. S. 139 ff.). TRENDELENBURG erklärt: *„Der Zusammenhang der Begriffe und Urteile bildet das System, wie der Zusammenhang der Substanzen und Tätigkeiten die Welt bildet“* (Log. Unt. II[2], 411; ähnlich schon SCHLEIERMACHER, H. RITTER). E. DÜHRING bemerkt: *„Das System ist in subjectiver Beziehung die vollendetste Form des Wissens, in objectiver aber die einzig mögliche Universalgestalt des mannigfach verzweigten Seins“* (Curs. S. 39). GUTBERLET definiert: *„Unter System im allgemeinen versteht man die Zusammenstellung (σύστημα) mehrerer ineinander eingreifender Mittel zur Erreichung eines Zwecks.“* Im engeren Sinne ist System eine Verbindung von Wahrheiten, *„welche, in entsprechende gegenseitige Unterordnung und Beiordnung gebracht, die vollkommene Erkenntnis eines Gegenstandes enthalten“* (Log. u. Erk.[2], S. 90 f.). Nach DEUSSEN ist ein System ein *„Zusammenhang von Gedanken, welche sämtlich auf einen Einheitspunkt bezogen und von diesem abhängig gemacht werden“* (Allg. Gesch. d. Philos. I 2, 48). Nach SIGWART hat die Systematik die Aufgabe, *„die Totalität der in irgend einem Zeitpunkt erreichten Erkenntnisse als ein Ganzes darzustellen, dessen Teile durchgängig in logischen Verhältnissen verknüpft sind“* (Log. II[2], 695). HUSSERL betont, daß nicht wir die Systematik erfinden, sondern daß sie in den Dingen liegt und hier entdeckt wird (Log. Unt. I, 15). Vgl. J. J. WAGNER, Organ. d. menschl. Erk. S. 130 ff. Vgl. Wissenschaft.

System C s. C.

System R s. R.

Systematisch: methodisch, nach Principien, in der Form des Systems (s. d.).

Systematisieren: in ein System (s. d.) bringen; *„in natürliche Gruppen einteilen“* (A. LEHMANN, Gefühlsleb. S. 1).

Systemschwankung s. Schwankung.

T.

T: Symbol für den Terminus (s. d.) eines Schlusses.

Tabula rasa (leere, unbeschriebene Tafel) ist nach der Ansicht des Sensualismus (s. d.) die Seele vor aller Erfahrung, durch die sie gleichsam erst beschrieben wird. Das will (im extremsten Falle) sagen, die Seele, der Geist habe keinerlei angeborene (s. d.) Erkenntnisse oder Begriffe, keine präempirischen (s. d.) Anlagen und Potenzen, keine Spontaneität (s. d.), sondern verhalte sich den Eindrücken der Außenwelt gegenüber rein receptiv, passiv, bringe nichts zur Erfahrung hinzu, trage nichts aus Eigenem zum Zustandekommen der Erkenntnis schöpferisch bei, sondern sammle und ordne nur das von außen Empfangene. Vgl. dagegen: A priori, Erkenntnis, Spontaneität, Rationalismus.

Der Vergleich der Seele mit einer Wachstafel findet sich schon bei PLATO (*κήρινον ἐκμαγεῖον, ἀποτυποῦσθαι*: Theaet. 191 C). Eine Stelle des ARISTOTELES ist zuweilen irrtümlich im sensualistischen Sinne verstanden worden: *ὅτι δυνάμει πώς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχείᾳ οὐδέν, πρὶν ἂν νοῇ· δεῖ δ' οὕτως ὥσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μηδὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον* (De an. III 4, 429 b 30 squ.). Mit einem unbeschriebenen Blatte vergleichen die Stoiker die Seele bei der Geburt: *Οἱ δὲ Στωικοί φασιν· ὅταν ἄνθρωπος γέννηται, ἔχει τὸ ἡγεμονικὸν μέρος τῆς ψυχῆς αὐτοῦ ὥσπερ χάρτην εὔεργον (ἔνεργον) εἰς ἀπογραφήν· εἰς τοῦτο οὖν μία ἑκάστη τῶν διανοιῶν αἰσθήσεις ἐναπογράφει τῆς αὐτοῦ φαντασίας* (Plut., Plac. IV, 11; Gal., Hist. philos. 92, Dox. 635); *τὴν τύπωσιν κατὰ εἰσοχήν τε καὶ ἐξοχήν, ὥσπερ καὶ διὰ τῶν δακτυλίων γινομένην τοῦ κηροῦ τύπωσιν* (Sext. Empir. adv. Math. VII, 228; Cicer., Acad. I, 11; vgl. PHILO, Leg. alleg. I. 32; BOËTHIUS, De consol. V, 4; AUGUSTINUS, De civ. Dei VII, 7; STEIN, Psychol. d. Stoa II, 113 f.). — Bei AEGYDIUS ROMANUS findet sich für das *γραμματεῖον* . . . des Aristoteles (s. oben) zuerst *„tabula rasa“* (Prantl, G. d. L. III, 261). — Bei ERASMUS: *„tabula complanata“* (De instit. matrim. Christ. 602, 3), *„anima vacua“* (De pueris 426, 34). Mit einer leeren Tafel, bezw. mit einem unbeschriebenen Papier vergleichen die Seele F. M. VAN HELMONT, HOBBES, GASSENDI; *„tabula rasa“* bei DESCARTES (Lum. natur. p. 76). LOCKE vergleicht den Geist vor der Erfahrung mit einem *„white paper“* (Ess. II, ch. I, § 2). Dagegen betont LEIBNIZ, der Geist gleiche mehr einem geaderten Marmor (Nouv. Ess., préf.). — ROSMINI bemerkt: *„La tavola rasa è l'idea indeterminata dell' ente, che è in noi dalla nascita“* (Nuovo saggio II, 118). Vgl. Sensualismus, Empirismus.

Tact (tactus, Berührung) bedeutet: 1) die Aufeinanderfolge gehobener und nicht gehobener (von der Aufmerksamkeit länger oder kürzer festgehaltener) Eindrücke (vgl. WUNDT, Gr. d. Psychol.[5], S. 176 ff.); 2) das Feingefühl für das Schickliche, Seinsollende (sittlicher Tact, logischer Tact). Nach IHERING ist der Tact die Bewährung des Schicklichkeitsgefühls im Handeln, der *„sichere Treffer des Gefühls“* (Zweck im Recht II, 44). Nach TH. ZIEGLER ist er *„die Treffsicherheit des Gefühls überhaupt, namentlich auch in den äußeren Fragen des Anstandes und der Schicklichkeit“* (Das Gef.[2], S. 177). Nach UNOLD ist der Tact sittliches Formgefühl, das uns das Gute als das Schöne, Geziemende schätzen und üben läßt (Gr. S. 203). Vgl. LAZARUS, Leb. d. Seele II, 261 f.

Talent (talentum, *τάλαντον*; vgl. Matth. 25, 15 ff.), ist ein bestimmtes geistiges „*Vermögen*", welches das Individuum als Anlage ererbt und welches durch Übung (s. d.) zu einer besonders leichten, sicheren, geschickten, erfolgreichen Function gestaltet werden kann. Angeboren ist im Talente eine mehr oder weniger umgrenzte psychophysische Dispositionssphäre für die leichtere und bessere Ausführung von Coordinationen, resultierend aus Dispositionen der Sinnes-, Bewegungsorgane, der Phantasie, des abstracten Denkens u. s. w. (technisches, künstlerisches, wissenschaftliches Talent u. dgl.). Das Talent ist als solches einseitig, es hat (im engeren Sinne) nicht die schöpferische Originalität des Genies (s. d.).

Nach KANT ist Talent „*diejenige Vorzüglichkeit des Erkenntnisvermögens, welche nicht von der Unterweisung, sondern der natürlichen Anlage des Subjects abhängt*" (Anthropol. I, § 52). G. E. SCHULZE erklärt Talent für „*eine von der Natur verliehene Anlage oder Befähigung zu vorzüglichen Äußerungen der Selbsttätigkeit des Geistes*" (Psych. Anthrop. S. 225). Nach FRIES sind Talente „*vorzügliche natürliche Anlagen des erkennenden Geistes*" (Syst. d. Log. S. 345). Nach C. G. CARUS ist das Talent „*eine in der Sphäre und innerhalb einer gewissen Richtung des Weltbewußtseins besondere Befähigung der Seele*", Genie hingegen „*eine besondere Erleuchtung und höhere Energie der Seele in der Sphäre des Selbstbewußtseins*" (Vorles. S. 421; vgl. STEFFENS, Anthropol. S. 198 ff.; MICHELET, Anthropol. S. 135 ff.; BIUNDE, Empir. Psychol. I 2, 115). Nach HILLEBRAND ist Talent „*die Selbsttätigkeit der Seele in ihrer abstracten Productivität*" (Philos. d. Geist. I, 340). SCHOPENHAUER bemerkt: „*Das Talent vermag zu leisten, was die Leistungsfähigkeit, jedoch nicht die Apprehensionsfähigkeit der übrigen überschreitet . . . Hingegen geht die Leistung des Genies nicht nur über die Leistungs-, sondern auch über die Apprehensionsfähigkeit der andern hinaus*" (Welt als Wille u. Vorstell. II. Bd., C. 31). Nach SIGWART ist Talent „*die angeborene Geschicklichkeit für bestimmte Kreise der Tätigkeit, vermöge deren wir imstande sind, unsere Vorstellungen unter sich und mit Handlungen zweckmäßig zu combinieren, um das Gelernte zu neuer Erfindung zu verwerten*" (Kl. Schr. II², 233). Nach G. SIMMEL ist die angeborene specielle Begabung ein besonders günstiger Fall des Instincts, nämlich derjenige, „*in dem die Summierung solcher physisch verdichteten Erfahrungen ganz besonders entschieden nach einer Richtung hin und in einer solchen Lagerung der Elemente erfolgt ist, daß schon der leisesten Anregung ein fruchtbares Spiel bedeutsamer und zweckmäßiger Functionen antwortet*" (Philos. d. Geld. S. 438). Eine „*reich und leicht ansprechende Coordination vererbter Energien*", das „*condensierte Resultat der Arbeit von Generationen*" liegt hier vor (ib.). Nach WUNDT besteht ein angeborenes Talent „*mindestens in gleichem Maße in der Anlage zur Ausbildung gewisser Associationsbeziehungen wie in der Begünstigung von zusammengesetzten Bewegungsformen. In allen diesen Fällen ist aber daran festzuhalten, daß nur die Anlage, nie aber die fertige Leistung angeboren sein kann*". Das Talent bedarf der Einübung, durch die es erst die Fertigkeit sich wirklich aneignet, die durch seine angeborene Beschaffenheit begünstigt wird (Vorles.², S. 441 f.). Talent eines Menschen ist „*die Gesamtanlage, die ihm infolge der besonderen Richtungen sowohl seiner Phantasie — wie seiner Verstandesbegabung eigen ist*" (Gr. d. Psychol.⁵, S. 324). Vier Hauptformen des Talentes gibt es: beobachtendes, erfinderisches, zergliederndes, speculatives Talent (Grdz. d. phys. Psychol. II⁴, 496). Nach HELLPACH besteht das Talent in dem Gleich-

gewichtsverhältnis, das Verstand und Phantasie gegeneinander bilden (Grenzwiss. d. Psychol. S. 16). *„Das Talent äußert sich lediglich in ausgezeichneter Betätigung auf irgend einem Gebiete des Schaffens. Das Genie dagegen ist ein Markstein in der Entwicklung, ist die Vollziehung einer lange vorbereiteten und ersehnten schöpferischen Tat“* (l. c. S. 498; vgl. S. 505). Vgl. NORDAU, Paradoxe. Vgl. Genie, Anlage.

Tao heißt nach der Lehre des chinesischen Philosophen LAO-TSZE das qualitätslose, immaterielle, vollkommene, absolute Ursein, aus dem alles emaniert (vgl. M. v. Brandt, Die chines. Philos. S. 53).

Tapferkeit s. Cardinaltugenden.

Tastempfindung s. Tastsinn. Doppelte Tastempfindung s. Selbstbewußtsein.

Tastsinn ist die in der (äußeren und Schleim-) Haut localisierte Fähigkeit, Tastempfindungen, d. h. Empfindungen des Glatten, Rauhen u. s. w., zu haben, im weiteren Sinne auch die durch Muskelspannungen, Gelenke und Sehnen entstehende Druckempfindlichkeit. Der Tastsinn bildet einen Teil des *„Hautsinns“* oder *„allgemeinen Sinnes“*. Hautstellen, die für Druckempfindungen besonders empfindlich sind, heißen *„Druckpunkte“*. Die Tastempfindungen werden durch Tastorgane (Endapparate: Tastzellen, Endkolben, Tastkörperchen, Vater-Pacinische Körperchen; Hautnerven) vermittelt. Der Tastsinn ist ein mechanischer, ein Nah-Sinn, er ist von hoher biologischer und erkenntnistheoretischer Bedeutung, ist an der Ausbildung unserer Raum- und Körpervorstellung (s. d. u. Object, Widerstand) beteiligt. Vgl. u. a. TELESIUS (De nat. rer. VII, 283), CAMPANELLA, nach welchem alle Dinge *„tangendo“* empfinden (Univ. philos. II, 12; vgl. Physiol. XII, 2); BERKELEY (s. Raum); CONDILLAC (Trait. d. sens. III, ch. 3; III, ch. 4); M. DE BIRAN (Oeuvr. inéd. II, 121); E. H. WEBER (Tastsinn u. Gemeingef. 1849); LOTZE (Med. Psychol. S. 395 ff.); VOLKMANN (Lehrb. d. Psychol. I[4], 281 ff.); ZIEHEN (Leitfad. d. phys. Psychol.[2], S. 51); EBBINGHAUS (Gr. d. Psychol. I, 330 ff.); H. SPENCER (Psychol. I, § 139); OSTWALD (Vorles. üb. Naturphilos.[2], S. 169). Nach WUNDT geht der *„allgemeine Sinn“* allen andern voraus, kommt allen beseelten Wesen zu. Er umfaßt die äußere Haut mit den an sie angrenzenden Schleimhautteilen der Körperhöhlen, ferner die Gelenke, Muskeln, Sehnen, Knochen u. s. w., in denen sich sensible Nerven ausbreiten. Er umfaßt Druck-, Kälte-, Wärme-, Schmerzempfindungen. Tastempfindungen sind *„die durch die äußere Haut vermittelten sowie die durch die Spannungen und Bewegungen der Muskeln, der Gelenke und Sehnen entstehenden Druckempfindungen“*. Sie gliedern sich in äußere und innere Tastempfindungen (Gr. d. Psychol.[5], S. 56 ff.; Grdz. d. physiol. Psych. II[5], C. 10; Vorles. 5)). — Nach M. PALÁGYI ist das Tasten ein *„Doppelempfinden“*, das *„aus einer directen Empfindung und einer Gegenempfindung besteht“*. *„Wir finden durch das Tasten nicht nur den fremden Körper, sondern auch den eigenen Leib, und dieses Doppelempfinden ist es, was den Charakter des Tastens ausmacht.“* *„Vermittelst des directen Empfindens im Tasten nehmen wir zwei Dimensionen des Raumes, vermittelst des inneren Empfindens hingegen nehmen wir einen Widerstand und mithin die dritte Raumdimension wahr“* (Log. auf d. Scheidewege, S. 329 ff.). Die Mechanik ist eigentlich nichts als *„eine auf die Außenwelt übertragene exacte Lehre von den Tastempfindungen“* (l. c. S. 328). Vgl. Druck, Körper, Object, Raum.

Tat s. Handlung, Tätigkeit. Tat ist sowohl das Tun als das Product desselben, das Getane. Die Tat ist die Wirkung eines activ handelnden, Zwecke setzenden, wollenden Subjects, Product von Willensenergie. Nach KANT ist Tat *„eine Handlung, sofern sie unter Gesetzen der Verbindlichkeit steht, folglich auch sofern das Subject in derselben nach der Freiheit seiner Willkür betrachtet wird“* (WW. VII, 20). Nach HILLEBRAND ist sie *„die realobjective Affirmation der subjectiven Willensbestimmtheit“* (Philos. d. Geist. I, 320). Nach W. ROSENKRANTZ ist die Tat *„die der Absicht entsprechende Tätigkeit zur Verwirklichung der Zweckvorstellung“* (Wissensch. d. Wiss. II, 239). J. REINKE versteht unter Tat die geistige Lenkung der Energien (Die Welt als Tat).

Tat tvam asi (das, nämlich das All, bist du): ein Satz der Veda-Philosophie, der die Identität von Ich und Außenwelt ausspricht. SCHOPENHAUER citiert ihn oft im Sinne des Phänomenalismus (s. d.) und Illusionismus (s. d.).

Tatenleib: die Sphäre von Taten eines Individuums, in welcher es nach dem Tode weiterlebt, gleichsam die Projection seines Ich (FECHNER, Br. WILLE).

Tathandlung nennt J. G. FICHTE eine Tätigkeit, welche als Grundlage des Bewußtseins notwendig gedacht werden muß, die schlechthinnige Setzung (s. d.) des Ich (Gr. d. g. Wiss. S. 1 ff.).

Tätigkeit (Action, s. d.) ist Willenshandlung, Willenswirkung, im weiteren Sinne alles Geschehen, das als spontane Äußerung eines relativ selbständigen Wirkungscentrums zu denken ist. Der Begriff der Tätigkeit, des Tuns hat seine Quelle in der Willensfunction, welche in Gefühlen der Activität, des Tätigseins sich bekundet; in solcher Tätigkeit kommt die Natur des Ich in verschiedenem Maße und Grade zum Ausdruck. Das Ich (s. d.) ist das Subject (s. d.) der geistigen, der Willenstätigkeit, und so fordert es auch für jede objective Tätigkeit ein Subject (s. Substanz). In der Außenwelt ist, rein empirisch, nur *„Geschehen“*, Tätigkeit introjicieren (s. d.) wir erst in die Objecte, durch die Erfahrung selbst motiviert.

Die Scholastiker bezeichnen die Tätigkeit als *„actus secundus“*, *„operatio“* (s. Action, Handlung). Nach THOMAS ist die Tätigkeit *„ultimus actus operantis“* (Sum. th. I. II, 3, 2c). Es gibt *„operatio transiens“* und *„immanens“* (l. c. I, 14), *„exterior“*, *„intrinseca“*, *„intellectualis“* (l. c. I, 14, 5 ad 3). *„Actio cuiuslibet rei sequitur naturam ipsius“* (Contr. gent. IV, 7). *„Actio est illatio eius quod est actus in id quod agitur, secundum quod est in agente et non secundum quod est in acto“* (Sum. th. I, 53).

Nach CAMPANELLA ist *„actio“* *„potentiae actus effusivus similitudinis causae agentis in patientem“* (Dial. I, 6). *„Operatio est perennis actus habitualis internae virtutis conservans essentiam in sua existentia propter se editus et non in aliud, ut motus ignis et quies terrae“* (ib.). — Nach GOCLEN ist *„actio“* *„applicatio agentis ad patiens, qua fit mutatio aliqua in patiente“* (Lex. philos. p. 37). MICRAELIUS erklärt: *„Actio est, per quod actuatur aliqua potentia activa. Est enim ultimus actus potentiae activae ab ipsa dimanans“* (Lex. philos. p. 25 squ.). *„Actio materialis seu realis est, qua quid agit producendo rem aliquam.“* *„Actio spiritualis seu intentionalis est, qua quid producit sibi imaginem vel speciem, tanquam signum rei“* (l. c. p. 27). LEIBNIZ setzt das Wesen der Substanz (s. d.) in Kraft und Tätigkeit. Action ist *„exercise de la perfection“*. Tätigkeit ist in der Spontaneität des Handelns; eigent-

liche Tätigkeit im klar bewußten Vorstellen. *„On peut dire que le corps agit, quand il y a de la spontanéité dans son changement“* (Nouv. Ess. II, ch. 21). *„Il n'y a de l'action dans les véritables substances, que lorsque leur perception ... se développe et devient plus distincte, comme il n'y a de passion que lorsqu'elle devient plus confuse“* (Nouv. Ess. II, ch. 21, § 72). Absolut untätig ist nichts in der Natur, es gibt keine *„masses vaines, inutiles“* (Gerh. IV, 495). Nach CHR. WOLF ist *„actio“ „mutatio status, cuius ratio continetur in subiecto quod eundem mutat“* (Ontolog. § 713). *„Eine Veränderung, davon der Grund in der Sache anzutreffen, die verändert wird, heißet man eine Tat oder ein Tun“* (Vern. Ged. I, § 104). Nach PLATNER ist Tätigkeit *„die Bestrebung des Willens zu der Belebung oder Vernichtung einer Idee, geäußert durch willkürliche Bewegungen“* (Philos. Aphor. II, § 484). Nach VOLTAIRE gibt es ein *„principe d'action“*: *„Tout est en mouvement, tout agit et tout réagit dans la nature“* (Princ. d'act. I, 119).

Nach BOUTERWEK ist Tätigkeit das *„Resultat der Bestrebungen, sofern sie ihren Gegenstand wirklich überwinden und verändern“* (Apod. II, 33). Nach J. G. FICHTE ist das Ich (s. d.) *„absolute Tätigkeit und nichts als Tätigkeit“* (Syst. d. Sittenl. S. 131; vgl. Actualitätstheorie). Nach LICHTENFELS zerfällt die psychische Tätigkeit formal in ein ursprünglich unbestimmtes Streben und in dessen bestimmte Wirksamkeiten (Gr. d. Psychol. S. 14). Nach CHR. KRAUSE ist Tun *„sich auf irgend eine Weise zeitlich als Grund verhalten“* (Vorles. S. 128). Der Geist ist reine Tätigkeit (Urb. d. Menschh.[2], S. 10). Nach TH. RITTER u. a. ist *„Tätigkeit“* aus dem Ich auf die Dinge übertragen (Syst. d. Log. u. Met. I, 273; Abr. d. philos. Log.[2], S. 36). Nach BENEKE übt die Seele bei allem, was in ihr vorgeht, eine gewisse Tätigkeit aus (Neue Psychol. S. 207 ff.; vgl. LOTZE, Mikrok. II[2], 151, 239).

Nach L. KNAPP geht alle menschliche Tätigkeit auf die *„Einheit des Denkens und der Wirklichkeit“* (Syst. d. Rechtsphilos. S. 131). HAGEMANN erklärt (in scholastischer Weise): *„Die Tätigkeiten sind . . . entweder intransitive oder transitive. Jene gehen über das tätige Subject nicht hinaus; es sind verschiedene Zuständlichkeiten, in welche sich das Subject selbst versetzt. Diese gehen über das tätige Subject hinaus und sind auf ein Object gerichtet“* (Met.[2], S. 44). — REHMKE versteht unter psychischer Tätigkeit das *„Bedingungsein“* der Seele (Allg. Psychol. S. 353 ff., 482). Bedingung jedes Seelenaugenblickes ist ein concretes, ewiges, schöpferisches Bewußtsein. *„Kein Seelenaugenblick ohne Subjectsmoment“* (l. c. S. 464). Die verschiedenen Bedeutungen von *„Tätigkeiten“* hält SCHUPPE auseinander: *„In einem ersten Sinne fällt Tätigkeit mit dem . . Sinne der Verbalprädication zusammen, geht also in jener auf dem Causalitätsprincip beruhenden engsten und innigsten Verknüpfung oder Zusammengehörigkeit einer Erscheinung mit dem Subjecte auf. In diesem Sinne bezeichnet jede Verbalform eine Tätigkeit, auch das Leiden, das Verharren und Ruhen und das bloße Sein.“ „Unter Voraussetzung dieses Sinnes gewinnt Tätigkeit, zweitens, eine speciellere Bedeutung als wahrnehmbare Veränderung, sei es des Ortes, sei es der Qualitäten, gegenüber dem Verharren und der Ruhe.“ „Wenn, drittens, die Tätigkeit dem Leiden gegenübersteht, so ist der Gegensatz dieser Begriffe nicht Sache der Sinneswahrnehmung . . . Im übrigen ist es die das Ding selbst ausmachende Gesetzlichkeit, welche seine Veränderungen als seine Tätigkeit erscheinen läßt, während es alles dasjenige erleidet, was den seiner eigenen Natur entspringenden Verlauf seiner Entwicklung und Lebensäußerungen*

stört, ihm also von außen durch zufälliges Zusammentreffen widerfährt" (Log. S. 141). „*Wiederum unter Voraussetzung der ersten Bedeutung finden wir eine vierte in der bloßen Causalbeziehung, indem eine Erscheinung einem Subjecte als seine Wirkung zugeschrieben oder von ihm bewirkt behauptet wird.*" „*Wenn, fünftens, Denken, Fühlen und Wollen als eigenartige Tätigkeiten gedacht werden, so ist zunächst nur offenbar, daß das Auftreten dieser Regungen im Bewußtsein in dem Sinne der Verbalprädication mit dem Subjecte verbunden ist, freilich aber um so viel enger und inniger, als das Subject, von welchem sie ausgesagt werden, eben das Ichding ist und als die Einheit dieses Dinges sich von der Einheit jedes andern, eines Steines, eines Tieres oder Gerätes, unterscheidet. Von einer Tätigkeit im engeren Sinne . . ., durch welche diese Inhalte im Bewußtsein erst hervorgebracht würden und welche erkennen ließen, wie es eigentlich die Seele mache, solches wie einen Gedanken, ein Gefühl, einen Willensact in sich entstehen zu lassen, kann keine Rede sein*" (l. c. S. 142). Nach SCHUBERT-SOLDERN ist Tätigkeit κατ' ἐξοχήν „*nur jene causale Beziehung, die zwischen Bewegungen unseres Leibes und Veränderungen der Dinge als ihrer Folge besteht*" (Gr. ein. Erk. S. 143). Unter dem „*individuellen Actionscomplex*" versteht R. AVENARIUS den Complex von E-Werten (s. d.), als dessen Complementärbedingung die „*Erfolgsbewegung*" anzunehmen ist (Krit. d. rein. Erfahr. II, 156). — Nach WUNDT wird im Moment des Eintritts der Willenshandlung (s. d.) ein „*Gefühl der Tätigkeit*" rege, das bei den äußeren Willenshandlungen in den die Bewegung begleitenden Spannungsempfindungen sein Substrat hat. „*Dieses Gefühl der Tätigkeit ist von ausgeprägt erregender Beschaffenheit, und es kann nach den besonderen Willensmotiven in wechselnder Weise von Lust- oder Unlustelementen begleitet sein, die im Verlauf der Handlung sich verändern und einander ablösen können. Als Totalgefühl ist das Tätigkeitsgefühl ein auf- und absteigender zeitlicher Vorgang, der sich über den ganzen Verlauf der Handlung erstreckt*" (Gr. d. Psychol.[5], S. 226; vgl. Apperception). Die Wirklichkeitseinheiten sind nicht Substanzen (s. d.), sondern „*substanzerzeugende Tätigkeiten*" (s. Object, Actualitätstheorie). Vgl. SIGWART, Log. I[2], 30 ff., 70 ff. — Vgl. Activität, Leiden, Passio, Spontaneität, Handlung, Wille, Actualitätstheorie, Werden.

Tätigkeitstrieb: der den tierischen Wesen und dem Menschen ureigene Trieb nach functioneller Betätigung. Vgl. Spiel, Ästhetik.

Tatsache (res facti, factum, fait, matter of fact: „*Tatsache*" zuerst bei HERDER) ist das, was durch das Denken sicher als Erfahrungsinhalt, als Bestandteil der gesetzlichen Ordnung der Dinge und Ereignisse feststeht. Die „*Tatsachen*" als solche sind nicht einfach „*gegeben*", sondern müssen erst auf Grund der Erfahrung methodisch-denkend gesetzt, constatiert werden; daher der häufige Streit, was als Tatsache zu betrachten sei, was nicht. Der (sensualistische) Empirismus (s. d.) hält die „*Tatsachen der Erfahrung*" für schlechthin gegeben, der Kriticismus hingegen betont, daß erst das Denken (Urteilen) es ist, welches (auf Grund von Erlebnissen) bestimmte Tatsachen als solche statuiert.

Nach KANT sind Tatsachen „*Gegenstände für Begriffe, deren objective Realität (es sei durch reine Vernunft oder durch Erfahrung und, im ersteren Falle, aus theoretischen oder praktischen Datis derselben, in allen Fällen aber vermittelst einer ihnen correspondierenden Anschauung) bewiesen werden kann*" (Krit. d. Urt. II, § 91). Nach SCHELLING ist die wahre Tatsache „*jederzeit*

die von unserem Bewußtsein unabhängige Existenz absolut-unteilbarer Einheiten, „*Atome*" (s. d.), Kraftpunkte dargetan, wohl aber die Möglichkeit, der Teilung auf dynamischem Gebiet eine Grenze zu setzen, die objectiv-reale (s. d.) Gültigkeit besitzt.

„*Letzte Teile*" gibt es (absolut oder relativ) nach der Ansicht der Atomistik (s. d.). Nach ARISTOTELES ist das Stetige (s. d.) nur potentiell (*δυνάμει*) ins unendliche teilbar (Phys. III 7, 207 b). — Nach DESCARTES folgt aus der Unfähigkeit des Intellects, sich eine unendliche Teilbarkeit vorzustellen, noch nicht, daß sie nicht existiert (Resp. ad I. obiect. p. 55). Nach SPINOZA ist die Substanz unteilbar; Teilung findet nur in den Modis (s. d.) statt (De Deo I, 2). „*Nullum substantiae attributum potest vere concipi, ex quo sequatur, substantiam posse dividi*" (Eth. I, prop. XII). „*Substantia absolute infinita est indivisibilis*" (l. c. prop. XIII). Die Modi sind für sich als teilbar zu denken, aber es ist sinnlos, zu sagen, die ausgedehnte Substanz sei aus real unterschiedenen Teilen zusammengesetzt. Sinnlich vorgestellt, ist die Quantität teilbar, intellectuell erfaßt aber unteilbar, unendlich (Ep. 29). — Gegen die unendliche Teilbarkeit der Ausdehnung ist H. MORE (Enchir. met.). Nach HOBBES sind Raum und Zeit nicht ins unendliche geteilt, aber es gibt kein „*minimum divisibile*" (De corp. C. 7, 13). Nach LOCKE kann man bei einem Stoffe von irgend welcher Größe im Denken zu keinem Ende seiner Teilbarkeit gelangen; man kann nicht die positive Vorstellung eines unendlich kleinen Körpers gewinnen, das Denken befindet sich in einem endlosen Fortgange, kann niemals anhalten (Ess. II, ch. 17, § 12). LEIBNIZ betrachtet das Stetige als ins unendliche teilbar (Theod. I B, § 195; s. Atom, Monade). — BERKELEY schließt daraus, daß wir nicht unendlich viele Teile in einem Ganzen percipieren, es gebe keine solchen. „*Jede einzelne begrenzte Ausdehnung, welche ein Object unseres Denkens werden kann, ist eine Idee, die nur in dem Geiste existieren kann, und demgemäß muß jeder Teil derselben percipiert werden. Wenn ich also nicht unzählig viele Teile in irgend einer begrenzten Ausdehnung, die ich betrachte, percipieren kann, so ist gewiß, daß sie nicht darin enthalten sind; es ist aber offenbar, daß ich nicht unzählig viele Teile in irgend einer einzelnen Linie, Fläche oder einem Körper unterscheiden kann, mag ich diese Gebilde sinnlich wahrnehmen oder sie mir in meinem Geiste vorstellen; hieraus schließe ich, daß dieselben darin nicht enthalten sind. Nichts kann mir klarer sein, als daß die Anschauungen, die ich betrachte, nichts anderes als meine eigenen Ideen sind, und es ist nicht weniger klar, daß ich die Ideen, die ich habe, nicht in eine unendliche Zahl anderer Ideen auflösen kann, d. h. daß sie nicht ins unendliche teilbar sind.*" Es ist ein „*offenbarer Widerspruch, zu sagen, eine endliche Größe oder Ausdehnung bestehe aus unendlich vielen Teilen*" (Princ. CXXIV). „*Da keine Zahl von Teilen so groß ist, daß es nicht eine Linie geben könnte, die deren noch mehrere enthielte, so wird gesagt, die Linie von einem Zoll enthalte so viele Teile, daß deren Zahl jede angebbare Zahl überschreite; dies ist wahr, nicht von jener Linie an sich, sondern nur von dem durch sie Bezeichneten. Hält man aber in seinem Denken diese Unterscheidung nicht fest, so kommt man unvermerkt zu dem Glauben, daß die kleine einzelne auf Papier gezeichnete Linie in sich selbst unzählig viele Teile habe. Es gibt nichts derartiges, wie den zehntausendsten Teil eines Zolles, wohl aber einer Meile oder des Erddurchmessers, welche durch jenen Zoll bezeichnet werden können*" (l. c. CXXVII). Wenn wir sagen, eine Linie sei ins unendliche teilbar, meinen wir eigentlich eine unendlich große Linie (l. c. CXXVIII).

Nach HUME leuchtet es ein, *„daß alles, was ins endlose geteilt werden kann, aus einer unendlichen Anzahl von Teilen bestehen muß: daß es unmöglich ist, der Zahl der Teile eine Grenze zu setzen, ohne zu gleicher Zeit die Teilung selbst begrenzt zu denken. Wir bedürfen kaum eines eigentlichen Schlusses, um von hier aus zu der Einsicht zu gelangen, daß die Vorstellung, die wir uns von einer endlichen Qualität machen, nicht unendlich teilbar sein kann, daß wir vielmehr diese Vorstellung durch geeignete Unterscheidungen und Trennungen auf Elemente müssen zurückführen können, die vollkommen einfach und unteilbar sind“* (Treat. II, sct. 1, S. 41 f.). Ebenso ist es gewiß, *„daß die Einbildungskraft ein Minimum erreicht, d. h. sich eine Vorstellung zu machen vermag, innerhalb welcher, für die Vorstellung, jede weitere Teilung ausgeschlossen ist, die also ohne vollständige Vernichtung nicht mehr verkleinert werden kann“* (l. c. S. 42). *„Nichts kann kleiner sein als gewisse Objecte, die wir uns in der Phantasie vorstellen, und gewisse Bilder, welche den Sinnen sich darstellen, da es ja Vorstellungen und Bilder gibt, die vollkommen einfach und unteilbar sind“* (l. c. S. 43). *„Überall, wo Vorstellungen adäquate Nachbildungen von Gegenständen sind, haben auch alle Beziehungen, Widersprüche und Übereinstimmung in den Vorstellungen zugleich für die Gegenstände Geltung . . . Nun gibt es in uns Vorstellungen, die adäquate Nachbildungen der kleinsten Teile der Ausdehnung sind; durch welche Teilung und nochmalige Teilung auch wir uns solche Teile erreicht denken, sie können niemals kleiner werden als gewisse Vorstellungen, die wir uns machen“* (l. c. sct. 2, S. 44). *„Alles, was unendlich oft geteilt werden kann, enthält eine unendliche Anzahl von Teilen in sich; sonst würde dem Teilen Einhalt geboten durch die unteilbaren Teile, die wir alsbald erreichen würden. Wenn also eine beliebige endliche Ausdehnung unendlich teilbar ist, so kann es kein Widerspruch sein, wenn wir annehmen, daß eine endliche Ausdehnung eine unendliche Anzahl von Teilen in sich enthält; und umgekehrt, wenn es ein Widerspruch ist, anzunehmen, daß eine endliche Ausdehnung eine unendliche Zahl von Teilen in sich enthält, so kann keine endliche Ausdehnung unendlich teilbar sein“* (l. c. S. 45). Auch die Zeit besteht aus unteilbaren Elementen, Momenten (l. c. S. 47).

Die zwischen der Annahme endlicher und der der unendlichen Teilbarkeit bestehende *„Antinomie“* (s. d.) behebt KANT durch den Hinweis auf den Regress (s. d.) des Bewußtseins, der dem Unendlichen (s. d.) zugrundeliegt und der nicht mit fertig gegebenen unendlichen Teilen zu verwechseln ist. *„Die Reihe der Bedingungen ist nur in der regressiven Synthesis selbst, nicht aber an sich in der Erscheinung, als einem eigenen, vor allem Regressus gegebenen Dinge anzutreffen. Daher werde ich auch sagen müssen: die Menge der Teile in einer gegebenen Erscheinung ist an sich weder endlich noch unendlich, weil Erscheinung nichts an sich selbst Existierendes ist und die Teile allererst durch den Regressus der decomponierenden Synthesis und in demselben gegeben werden, welcher Regressus niemals schlechthin g a n z weder als endlich, noch als unendlich gegeben ist“* (Krit. d. rein. Vern. S. 411). Die Teilbarkeit des Körpers gründet sich auf die Teilbarkeit des Raumes, und dieser ist *„ins unendliche teilbar, ohne doch darum aus unendlich vielen Teilen zu bestehen“* (l. c. S. 423). *„Die unendliche Teilung bezeichnet nur die Erscheinung als quantum continuum und ist von der Erfüllung des Raumes unzertrennlich . . . Sobald aber etwas als quantum discretum angenommen wird: so ist die Menge der Einheiten darin bestimmt, daher auch jederzeit einer Zahl gleich“* (l. c. S. 425). Die Materie ist *„ins unendliche teilbar, und zwar in Teile, deren jeder wiederum Materie ist“*

(Met. Anf. d. Naturwiss. S. 43). Dies ist durch die Vernunft zu denken, aber nicht anschaulich zu machen. „*Denn, was nur dadurch wirklich ist, daß es in der Vorstellung gegeben ist, davon ist auch nicht mehr gegeben, als soviel in der Vorstellung angetroffen wird, d. i. soweit der Progressus der Vorstellungen reicht. Also von Erscheinungen, deren Teilung ins unendliche geht, kann man nur sagen, daß der Teile der Erscheinung so viel sind, als wir deren nur geben, d. i. soweit wir nur immer teilen mögen. Denn die Teile, als zur Existenz einer Erscheinung gehörig, existieren nur in Gedanken, nämlich in der Teilung selbst. Nun geht zwar die Teilung ins Unendliche, aber sie ist doch niemals als unendlich gegeben: also folgt daraus nicht, daß das Teilbare eine unendliche Menge Teile an sich selbst und außer unserer Vorstellung in sich enthalte, darum weil seine Teilung ins unendliche geht. Denn es ist nicht das Ding, sondern nur diese Vorstellung desselben, deren Teilung, ob sie zwar ins unendliche fortgesetzt werden kann und im Objecte, das an sich unbekannt ist, dazu auch ein Grund ist, dennoch niemals vollendet, folglich ganz gegeben werden kann und also auch keine wirkliche unendliche Menge im Objecte (als die ein ausdrücklicher Widerspruch sein würde) beweiset*“ (l. c. S. 49 f.). „*Nun muß freilich das Zusammengesetzte der Dinge an sich selbst aus dem Einfachen bestehen; denn die Teile müssen hier vor aller Zusammensetzung gegeben sein. Aber das Zusammengesetzte in der Erscheinung besteht nicht aus dem Einfachen, weil in der Erscheinung, die niemals anders als zusammengesetzt (ausgedehnt) gegeben werden kann, die Teile nur durch Teilung und also nicht vor dem Zusammengesetzten, sondern nur in demselben gegeben werden können*“ (l. c. S. 52).

Nach AD. WEISHAUPT gibt es keine ins unendliche teilbare Materie. „*Wäre die Materie in das unendliche teilbar, so würde der kleinste Weltteil so viele Teile enthalten, als der größte, als das Universum selbst, oder es gäbe, was ebenso unmöglich ist, ein Unendliches, das kleiner oder größer wäre. Es gibt sodann ein Ganzes ohne Teile, oder ich muß auf letzte Teile kommen*“ (Üb. Material. u. Ideal. S. 26). Jeder Teil der Materie besteht aus Teilen, die nicht weiter zusammengesetzt sind (l. c. S. 27). — SCHELLING erklärt: „*Da die Materie nichts anderes ist als das Product einer ursprünglichen Synthesis (entgegengesetzter Kräfte) in der Anschauung, so geht man damit den Sophismen, die unendliche Teilbarkeit der Materie betreffend, aus dem Wege, indem man ebensowenig nötig hat, mit einer sich selbst mißverstehenden Metaphysik zu behaupten, die Materie bestehe aus unendlich vielen Teilen (was widersinnig ist) als mit dem Atomistiker der Freiheit der Einbildungskraft im Teilen Grenzen zu setzen. Denn wenn die Materie ursprünglich nichts anderes ist als ein Product meiner Synthesis, so kann ich diese Synthesis auch ins unendliche fortsetzen — meiner Teilung der Materie ins unendliche fort ein Substrat geben.*“ „*Daß die Materie aus Teilen bestehe, ist ein bloßes Urteil des Verstandes. Sie besteht aus Teilen, wenn und solange ich sie teilen will. Aber daß sie urspünglich, an sich, aus Teilen bestehe, ist falsch, denn ursprünglich — in der productiven Anschauung — entsteht sie als ein Ganzes aus entgegengesetzten Kräften, und erst durch dieses Ganze in der Anschauung werden Teile für den Verstand möglich*“ (Naturphilos. S. 356 f.). Nach HEGEL ist die Materie ins unendliche teilbar, d. h. „*dies ist ihre Natur, daß, was als Ganzes gesetzt wird, als eins schlechthin sich selbst äußerlich, ein Vieles sei. Aber sie ist nicht in der Tat ein Geteiltes, so daß sie aus Atomen bestünde; sondern dies ist eine Möglichkeit,*

die nur Möglichkeit ist, d. h. dieses Teilen ins unendliche ist nicht etwas Positives, Wirkliches, sondern nur ein subjectives Vorstellen" (Naturphilos. S. 26 f.). Nach HERBART ist die „*unendlich vielfache Möglichkeit, zwischen je zwei Reihen . . . noch unzählige andere zu bestimmen, die ebenfalls ihre Verschmelzungen eingegangen sein könnten, der Grund der unendlichen Teilbarkeit des sinnlichen Raumes*" (Psychol. als Wissensch. II, 96). Nach WAITZ ist Teilbarkeit nur ein Ausdruck „*für den Vorbehalt, daß die Grenze denkbarer Teilung niemals überschritten werden könne durch eine wirklich vorkommende Teilung*" (Lehrb. S. 612 f.). Nach J. H. FICHTE bedeutet die unendliche Teilbarkeit nur „*die Möglichkeit, jedes kleinste Raum- oder Körpercontinuum auch noch als ein Discretes, unendlich mögliche Unterschiede in sich Zulassendes zu denken; darum aber ist es nicht wirklich zusammengesetzt aus unendlich kleinsten Raumteilen und kleinsten Körperchen*" (Anthropol. S. 203). Nach ULRICI ist es „*kein Widerspruch, Dinge anzunehmen, die zwar als bloße Quanta ins unendliche teilbar sein würden, deren Qualität aber diese bloß mögliche Teilbarkeit unmöglich macht oder dergestalt beschränkt, daß sie auf einem gewissen Punkte zur wirklichen Unteilbarkeit wird*" (Gott u. d. Nat. S. 442; vgl. S. 426 f.). Nach MAMIANI sind die Körper weder actuell noch potentiell ins unendliche teilbar. Die Körperelemente sind einfach, unausgedehnt (Conf. II, 46 ff.). Nach M. MÜLLER sind unsere Sinne nie klein genug, um die kleinsten Dinge zu erfassen; die Minima erreichen wir nie. Unsere Sinne kennen kein wirklich Unteilbares, sie fühlen die Wirklichkeit einer unendlich kleinen Ausdehnung (Relig. S. 42 f.). Nach KROMAN ist es ziemlich sicher, daß es für die factische Teilbarkeit gewisse Grenzen gibt, die durch das Mittel der Natur nicht zu überschreiten sind. Atome als Kraftpunkte sind anzunehmen (Unsere Naturerk. S. 405, 426 ff.). Nach SCHOLKMANN ist das Ausgedehnte als solches ins unendliche teilbar zu denken. „*Trotzdem muß ein Zusammengesetztes doch eine Grundeinheit haben, und um diese zu finden, gibt es nur eine Möglichkeit, nämlich die Annahme, daß das, was von der Teilung betroffen wird, in letzter Form selber kein Ausgedehntes, sondern seinem innern Wesen nach Unteilbares sei, welches das Ausgedehntsein als seine Wirkung aus sich herausstelle*" (Grdl. ein. Philos. d. Christent. S. 16). Nach WUNDT ist es denkbar, „*daß das Gegebene seiner anschaulichen Form nach stetig, also ins unendliche teilbar vorgestellt werde, seinem begrifflichen Wesen nach aber aus einfachen Elementen bestehe*" (Syst. d. Philos.², S. 345 ff.). Nach H. CORNELIUS ist jeder endliche Teil des Raumes nicht als ein von vornherein aus positiv unendlich vielen Teilen zusammengesetztes Ganzes aufzufassen, sondern „*es ist nur für den Fortschritt der immer weiter gehenden Teilung jedes solchen Raumes in unserem Denken keine Grenze gesetzt*" (Einl. in d. Philos. S. 332). Nach SOCOLIU bestehen die Körper aus Atomen. „*Da das Atom nicht in der Anschauung gegeben ist, so kann auch seine Weiterteilung nicht einmal vorgestellt werden; weshalb auch die berühmte ‚unendliche Teilbarkeit' in Wirklichkeit nichts weiter ist als das Wiederholen in unbestimmter Anzahl eines und desselben willkürlichen Vorstellungsactes im Kopfe eines unklaren Denkers*" (Grundprobl. d. Philos. S. VIII). Nach L. DILLES ist die Materie (s. d.) als solche nur ein „*aufgehobenes Moment*" im Ich; als solches ist sie der Möglichkeit nach in infinitum teilbar, ohne aus geschiedenen Teilen zu bestehen. Das, woraus sie besteht, ist das Ichwesen, welches in sie idealiter geteilt ist (Weg zur Met. S. 139). Vgl. Unendlich.

Teilhabe (μέθεξις) s. Idee (PLATO).

Teilungsschluß (syllogismus dividens, divisus): *„In ihm ist das Bestimmende, die allgemeine Regel ein divisives Urteil“* (BACHMANN, Log. S. 244).

Teilvorstellung ist jede einzelne Vorstellung, durch welche ein Begriff gedacht wird (vgl. CALKER, Denklehre S. 279; SIGWART, Log. I², 328 ff.).

Teleologie (τέλειος, λόγος): Zweckmäßigkeitslehre. Teleologisch: vom Standpunkte dieser Lehre, auf Zweckmäßigkeit, Zwecke bezüglich. Nach der teleologischen Weltanschauung gibt es in der Welt Zweckursachen (s. d.), Finalität (s. d.), Wirken nach Zwecken, durch Zwecke, Zielstrebigkeit (s. d.). In mehreren Grundformen tritt diese Lehre auf: 1) Die Zweckbetrachtung ist nur *„regulativ“* (s. d.), *„heuristisch“*. 2) Sie ist *„constitutiv“* (s. d.), bezieht sich auf die absolute Wirklichkeit: a. transcendente Teleologie (Zwecke von außen, durch Gott gesetzt); b. immanente Teleologie (Zwecke als Ziele des Strebens, Wollens der Dinge selbst). Während die dualistische Teleologie Zweck- und Causalgeschehen als zwei selbständige Vorgänge auffaßt, betont die monistische Teleologie, daß Causalität und Finalität nur zwei Seiten, Auffassungsweisen eines Geschehens sind; daher stehen teleologische und rein causale (bezw. mechanistisch-energetische) Weltanschauung nicht in Gegensatz sondern, ergänzen einander, werden philosophisch in einer höheren Synthese vereinigt. Teleologen sind in verschiedener Weise ANAXAGORAS, SOKRATES, PLATO, ARISTOTELES, die Stoiker (teilweise), PLOTIN, die christlichen, scholastischen Philosophen, ferner H. MORE, CUDWORTH, LEIBNIZ, CHR. WOLF, SHAFTESBURY, KANT, SCHELLING, DE BONALD, SCHOPENHAUER, J. H. FICHTE, ULRICI, LOTZE, TRENDELENBURG, HARMS, G. SPICKER, CARRIERE, FECHNER, E. v. HARTMANN, WUNDT, SIGWART, F. ERHARDT, L. BUSSE, KIRCHNER, RAVAISSON, LACHELIER, FOUILLÉE, J. FISKE, J. WARD u. a. Antiteleologisch sind besonders: LUCREZ, BACON, HOBBES, DESCARTES, SPINOZA, die streng mechanistische (s. d.) Weltanschauung. Dysteleologie: Lehre vom Unzweckmäßigen (E. HAECKEL, Gener. Morphol. 1866, II, 266 ff.). — Näheres vgl. Zweck.

Teleologisch s. Teleologie.

Teleologische Urteilskraft s. Urteilskraft.

Teleologischer Energismus ist ein ethischer Standpunkt, den besonders PAULSEN (von ihm der Ausdruck) einnimmt: *„Persönliche Wesensvollendung und vollendete Lebensbetätigung des einzelnen und der Gesamtheit, das ist das letzte Ziel und das höchste Gut“* (Syst. d. Eth.², I⁵, 210). Nicht ein Gefühlsinhalt, sondern eine Lebensbetätigung ist Ziel des Willens (l. c. S. 211).

Teleologischer (physikotheologischer) Gottesbeweis: Schluß von der Zweckmäßigkeit, Ordnung der Welt auf das Sein eines ordnenden, Zwecke setzenden oder Zweckmäßigkeit ermöglichenden, vernünftig-sittlich tätigen göttlichen Welturhebers oder *„Weltbaumeisters“*.

Das teleologische Princip wendet schon in seiner Lehre vom *„Geist“* (s. d.) ANAXAGORAS an. Auch SOKRATES (Xenoph. Memor. I, 4; IV, 3), ARISTOTELES, die Stoiker (Plut., Plac. I, 6, Dox. 293), CICERO (De nat. deor. II, 5, 13 squ.), PHILO, MINUC. FELIX (Octav. 17 f.), TERTULLIAN (Adv. Marc. I, 13, 14), LACTANTIUS, AUGUSTINUS (Confess. X, 6; De civ. Dei VIII, 6), GREGOR VON

NAZIANZ, JOH. DAMASCENUS (De fide orth. I, 3), bei Scholastikern, bei LEIBNIZ, CHR. WOLF (Theol.), W. DERHAM (Physiotheologie 1713; Astrotheol. 1714/15), HUTCHESON (Synops. metaphys.) u. a. — Nach KANT hat das teleologische Argument zwar nicht die Kraft eines Beweises, verdient aber *„mit Achtung genannt zu werden“* (Krit. d. rein. Vern. S. 489). *„Objectiv können wir also nicht den Satz dartun: es ist ein verständiges Urwesen, sondern nur subjectiv für den Gebrauch unserer Urteilskraft in ihrer Reflexion über die Zwecke in der Natur, die nach keinem andern Princip als dem einer absichtlichen Causalität einer höchsten Ursache gedacht werden können“* (Krit. d. Urt. II, § 75). *„Die Physikotheologie kann uns doch nichts von einem Endzwecke der Schöpfung eröffnen; denn sie reicht nicht einmal bis zur Frage nach demselben. Sie kann also zwar den Begriff einer verständigen Weltursache, als einen subjectiv für die Beschaffenheit unseres Erkenntnisvermögens allein tauglichen Begriff von der Möglichkeit der Dinge, die wir uns nach Zwecken verständlich machen können, rechtfertigen, aber diesen Begriff weder in theoretischer noch praktischer Absicht weiter bestimmen“* (l. c. § 35). *„Wir können also . . . wohl sagen: daß wir, nach der Beschaffenheit und den Principien unseres Erkenntnisvermögens, die Natur in ihren uns bekannt gewordenen zweckmäßigen Anordnungen nicht anders als das Product eines Verstandes, dem diese unterworfen ist, denken können: ob aber dieser Verstand mit dem Ganzen derselben und dessen Hervorbringung noch eine Endabsicht gehabt haben möge (die alsdann nicht in der Natur der Sinnenwelt liegen würde), das kann uns die theoretische Naturforschung nie eröffnen“* (ib.; vgl. Vorles. üb. d. philos. Religionslehre S. 23 ff). Früher bemerkt Kant: *„Es ist ein Gott eben deswegen, weil die Natur auch selbst im Chaos nicht anders als regelmäßig und ordentlich verfahren kann“* (WW. I, 217; vgl. I, 212, 313). Wertvoll ist die *„Ethikotheologie“* (s. d.). Ähnlich KRUG (Handb. d. Philos. I, 320 f.) u. a. — Das teleologische Argument verwerten HERBART (Met. I, § 39; II, § 130), DROBISCH (Grundl. d. Religionsphilos. S. 120 ff.), ALLIHN (Gr. d. allgem. Eth. S. 232), J. ST. MILL (Theism. S. 201), ULRICI, HAGEMANN (Met.[2], S. 153 f.) u. a. Vgl. Moralbeweis, Zweck.

Teleologischer Idealismus s. Idealismus (LOTZE): das Sein durch das Sollen, das Gute bestimmt (schon bei PLATO u. a.).

Teleophobie: Scheu vor Teleologie (s. d.), Abneigung gegen diese bei manchem Anhänger der streng mechanistischen Weltanschauung.

Telepathie (*τῆλε, πάθος*, Fernfühlen) heißt die von mancher (besonders der *„occultistischen“*, s. d.) Seite behauptete directe, geistige Gedanken-, Vorstellungsübertragung durch Entfernungen hin, so daß jemand Entferntes (mit-) vorstellen (durch eine Art *„Fernsinn“*) oder Gedanken anderer miterleben kann. Telepathistische Lehren finden sich bei AGRIPPA (Occ. Philos. I, 6; III, 43), PARACELSUS (Philos. sagax I, 4), SWEDENBORG u. a., bei RICHET u. a. Vgl. dagegen E. PARISH (Zur Kritik des telepath. Beweismaterials, 1897).

Telos (*τέλος*): Ziel, Zweck (s. d.).

Temperament (tempero, mische; *κρᾶσις*) bedeutet eine typische Gemütsdisposition in bezug auf Qualität, Intensität, Beweglichkeit des Gemütslebens, der Affecte und Handlungsbereitschaft.

Schon EMPEDOKLES lehrt die Abhängigkeit der Erkenntnisschärfe von der Mischungsweise des Blutes (Theophr., De sens. 11, Dox. 502). Begründer der

Temperamentenlehre ist HIPPOKRATES (De nat. hom. 4). Nach ihm bestehen die Temperamente in Mischungsweisen der vier *„Säfte"* (humores) bezw. Qualitäten; je nach dem Überwiegen eines dieser Säfte oder einer Säftecombination ist die Gemütsart verschieden (s. unten bei Galen). Mischungsverhältnisse der Elemente (s. d.) zieht PLATO zur Erklärung von geistigen Eigenschaften heran (Tim. 86 A; Sympos. 188 A; Polit. 306 squ.; Republ. III, 411). Auf die Temperamentenlehre beziehen sich mehrfach ARISTOTELES (De part. an. I, 1 squ.; Problem. 30, 1), ferner die Stoiker (SENECA, De ira II, 18 squ.), LUCREZ (De rer. nat. III, 288 squ.), PLUTARCH (Quaest. nat. 26), THEMISTIUS u. a. — Die Lehre des Hippokrates bildet GALEN aus. Gelbe Galle (*χολή*, *„calidum siccum"*), schwarze Galle (*μέλαινα χολή*, *„frigidum siccum"*), Schleim (*φλέγμα*, *„frigidum humidum"*), Blut (*„sanguis"*, *„calidum humidum"*) und binäre Combinationen bedingen acht bis zwölf Temperamente (Intemperamente, *δυσκρασίαι*; dazu die *εὐκρασία*), von denen besonders einseitig sind das cholerische, melancholische, phlegmatische, sanguinische Temperament (vgl. De temp. I, 5; 8; II, 609; IX, 331; vgl. SIEBECK, G. d. Psychol. I 2, 284; VOLKMANN, Lehrb. d. Psychol. I 4, 208). — Diese Lehre findet sich auch im Mittelalter, so bei dem Byzantiner JOHANNES (De spir. I, 14; 17), bei den *„lauteren Brüdern"*, AVICENNA, AVERROËS u. a. Später auch bei MELANCHTHON, nach welchem das Temperament *„congenita qualitatum primarum inter se convenientia vel excessus"* ist (vgl. De an. f. 116 ff.; vgl. MICRAELIUS, Lex. philos. p. 1057 f.; WALCH, Philos. Lex.; BUDDEUS, Histor. doctr. de temp.). Anstatt der *„Säfte"* zieht PARACELSUS die Principien Salz, Schwefel, Mercur heran (vgl. CHR. THOMASIUS, Ausüb. d. Sittenlehre C. 7). Vier Temperamente unterscheidet J. BÖHME. Nach STAHL beruhen die Temperamente auf dem Verhältnis der festen zu den flüssigen Teilen des Leibes (sanguinisches, cholerisches, phlegmatisches, melancholisches Temperament; De temper.); so auch FR. HOFMANN, RÜDIGER (Phys. div. I, 3, sct. 6 f.) u. a. Nach ROHR ist Temperament *„eine Vermischung des Geblütes und der übrigen flüssigen Teile in dem menschlichen Körper, vermöge dessen nicht allein unterschiedene natürliche Wirkungen in unserem Leibe, sondern auch moralische in der Seele gezeugt werden"* (Unterr. von d. Kunst, das menschl. Gemüt zu erforschen, 1714; Dessoir, G. d. n. Ps. I², 479). HALLER leitet die vier Temperamente aus der Stärke und Reizbarkeit der Nervenfibern ab (Elem. physiol. II, 5, sct. 2). Nach HOLBACH ist das Temperament des Menschen, *„l'état habituel où se trouvent les fluides et les solides dont son corps est composé"* (Syst. de la nat. I, ch. 9, p. 121). Nach FEDER gibt es sechs Temperamente (Üb. d. menschl. Will. II). Eine neue Temperamentenlehre stellt PLATNER auf. Problem der *„psychologischen Temperamentenlehre"* ist: *„Wie entstehen aus den materiellen Verschiedenheiten des ersten Seelenorgans und aus seinen verschiedenen Verhältnissen mit dem andern die verschiedenen Richtungen und Grade des Erkenntnis- und Willensvermögens"* (Philos. Aphor. II, § 579). Vom Willensvermögen sind die Verschiedenheiten des Erkenntnisvermögens größtenteils abhängig (l. c. § 580). Im Menschen mischt sich Geistiges und Körperliches (Tierisches) in verschiedenen Verhältnissen: *„Viel geistige Kraft, wenig tierische; wenig geistige, viel tierische; viel geistige und viel tierische zugleich; wenig geistige und wenig tierische Kraft."* Daraus entstehen vierlei Haupt-Temperamente, *„Hauptbestimmungen der menschlichen Natur"* (l. c. § 586 f.). Diese sind: Das attische (geistige), lydische (tierische), römische (heroische), phrygische (kraftlose). Außer Stärke und

Schwäche sind Lebhaftigkeit, Leichtigkeit, Geschwindigkeit wichtig, und so entstehen Unterarten von Temperamenten (l. c. § 590 ff.).

KANT unterscheidet Temperamente des Gefühls und der Tätigkeit, deren jedes mit Erregbarkeit (intensio) oder Abspannung (remissio) der Lebenskraft verbunden ist, so daß daraus die vier bekannten Temperamente resultieren (Anthropol. II, § 87; vgl. WW. IV, 415 ff.). *„Physiologisch betrachtet versteht man, wenn vom Temperament die Rede ist, die körperliche Constitution (den schwachen oder starken Bau) und Complexion.“ „Psychologisch aber erwogen, d. i. als Temperament der Seele (Gefühls- und Begehrungsvermögens), werden jene von der Blutbeschaffenheit entlehnten Ausdrücke nur als nach der Analogie des Spiels der Gefühle und Begierden mit körperlichen bewegenden Ursachen (worunter das Blut die vornehmste ist) vorgestellt“* (Anthropol. II, § 87). Ähnlich lehren JAKOB (Erfahrungsseelenl. § 299), FRIES (Psych. Anthropol. § 64) u. a. — Auf der Gemütsdisposition beruht das Temperament nach DIRKSEN (Üb. d. Temperam. 1804), BIUNDE (Empir. Psychol. II, 120; Betonung des Moments der Reizbarkeit, l. c. S. 122 f.), E. REINHOLD (Psychol. S. 271), nach welchem Temperament ist *„die von gewissen Beschaffenheiten der leiblichen Complexion und Constitution abhängige Art und Weise, wie unmittelbar das Gemüt und demnach mittelbar der Wille und die Tatkraft zur Erregbarkeit und zum Festhalten der aus der Anregung entstandenen Wirkung geeignet sind,“* ferner LINDEMANN, ESSER (Psychol.) u. a. (dagegen J. F. FLEMMING, Beitr. zur Philos. d. Seele, 1830, I, 149). — Nach HEINROTH beruhen die Temperamente auf dem Überwiegen des lymphatischen, venös-biliösen, arteriellen, venösen Blutes (kaltblütiges, schwerblütiges, leichtblütiges, warmblütiges Temperament) (Anthropol. S. 135; Psychol. S. 262 ff.). So auch LICHTENFELS, nach welchem Temperament ist *„der gemeinsame (beharrliche) psychische Ausdruck (Typus) aller Bestrebungen, Gefühle und Vorstellungen eines und desselben Individuums“* (Gr. d. Psychol. S. 23), das *„permanente Verhältnis der psychischen Spontaneität und Receptivität des Individuums“* (l. c. S. 24).

Nach C. G. CARUS beziehen sich die Temperamente auf Fühlen, Wollen und Erkennen. Zu den vier Temperamenten kommen das psychische und das elementare hinzu (Symbol. S. 30 ff.). MEHRING betrachtet das Temperament als Verhältnis der Erhöhung und Stumpfheit von Sinn und Trieb (Selbsterk. I, 183). Nach BURDACH ist das Temperament die feste Constitution des Selbstgefühls (Blicke ins Leb. I, 92). Nach TROXLER ist das Temperament der *„turgor vitalis“* der Lebensgeister, das Persönlichkeitsbildende (Blicke in d. Wes. d. Mensch. S. 152 ff.). Nach STEFFENS sind in den Temperamenten *„die Elemente der Erde, nicht bloß im ganzen, sondern für sich ewig geworden“* (Grdz. d. philos. Naturwiss. S. 194). Er unterscheidet südliches, nördliches, östliches, westliches (= sanguinisches etc.) Temperament (l. c. S. 194 f.). *„Das erscheinende Temperament ist eine Abweichung von dem Normaltemperament, welches nur in der Totalität der Menschenorganisation zu schauen ist“* (l. c. S. 196). SCHUBERT bezieht die Temperamente auf Receptivität und Activität (Lehrb. d. Menschen- u. Seelenkunde S. 117). Nach STEFFENS ist das Temperament etwas rein Psychisches; er unterscheidet genießendes, sehnsüchtiges, leidendes Temperament (Schriften II, 137 f.). Nach SUABEDISSEN ist Temperament die innere Beschaffenheit des Lebens, die den Menschen geneigt macht, auf gewisse Weise zu empfinden, zu fühlen, zu begehren, sich zu äußern. *„Das Wesen dieser Beschaffenheit kann aber nichts anderes sein als die besondere Weise, wie in*

einem Menschen das geistige und das leibliche Leben und die Haupttätigkeiten des geistigen und des leiblichen Lebens unter sich und miteinander geeinigt sind" (Grdz. d. Lehre von d. Mensch. S. 317 f.). Das Temperament kann nicht aus der Leibesbeschaffenheit erklärt werden. Jeder Mensch hat sein besonderes Temperament, es gibt aber Temperamentsarten (l. c. S. 318). Es gibt geistiges, sinnliches, leidendes, strebendes Temperament (ib.). Ein rein geistiges, leibliches und ein Vereintemperament unterscheidet CHR. KRAUSE (Psych. Anthrop. S. 242). — SCHLEIERMACHER gründet die Temperamente auf die Gegensätze von Wechsel und Dauer, Receptivität und Spontaneität (Psychol. S. 301 ff., 304 f., 314). In eine Gefühlsdisposition setzt das Temperament GEORGE (Psychol.). Ähnlich HERBART (vgl. Klein. philos. Schrift. II, 553 ff.; vgl. SCHILLING, Psychol. S. 202). Auf die Art des Handelns bezieht das Temperament HEGEL (Encykl. § 395), MICHELET auf die „*festen Unterschiede des Benehmens*" gegenüber der Außenwelt (Anthropol. S. 137 ff.), ähnlich SCHALLER (vgl. Psychol. I, 197). K. ROSENKRANZ. Nach ihm ist Temperament „*das eigentümliche Verhältnis der Systeme des Organismus in ihm und die dadurch erzeugte totale Temperatur seines physischen und geistigen, d. i. eben psychischen Lebens*" (Psychol.[3], S. 75). Es handelt sich um das Übergewicht des sensiblen, irritablen, reproductiven oder vegetativen Systems (ib.). Receptivität und Spontaneität sind hier von Bedeutung (l. c. 76 S. ff.). — Nach JESSEN gibt es irritables und phlegmatisches Temperament, mit Unterabteilungen (Psychol. II, S. 302). Nach JOH. MÜLLER ist das Temperament der permanente Zustand der Wechselwirkung von Seele und Leib (Handb. d. Physiol. d. Mensch. II, 575). — Die überkommene Temperamentenlehre lehnt G. E. SCHULZE ab. Sehr viele Menschen besitzen aus allen Temperamenten etwas (Psych. Anthropol. S. 520 ff.). BENEKE setzt an Stelle der Temperamente „*angeborene Eigentümlichkeiten der Urvermögen*" (Lehrb. d. Psychol. § 344; vgl. Pragmat. Psychol. I, 85 ff.).

LOTZE versteht unter Temperamenten die „*formellen und graduellen Verschiedenheiten der Erregbarkeit für äußere Eindrücke, der größeren oder geringeren Ausdehnung, mit welcher die angeregten Vorstellungen andere reproducieren, der Schnelligkeit, mit welcher die Vorstellungen wechseln, der Stärke, mit welcher sich an sie Gefühle der Lust oder Unlust knüpfen, endlich der Leichtigkeit, mit der sich an diese innern Zustände auch äußere Handlungen schließen*" (Grdz. d. Psychol. S. 85). Es gibt reizbare und apathische Temperamente, beide mit schwachen oder starken Reactionen (Med. Psychol. S. 562; Mikrok. II[3], 366; vgl. HARLESS, in Wagners Handwörterb. III 1, 531 ff.). Nach J. H. FICHTE ist das Temperament „*die quantitative Seite, das ursprüngliche Kraftmaß jedes individuellen Seelenlebens*" (Psychol. II, 149). Rein psychisch bestimmt die (vier) Temperamente ULRICI (Leib u. Seele II[2], 131 f.). Nach VOLKMANN hat der Begriff des Temperamentes „*nur eine höchst beschränkte Verwendbarkeit für die exactere Auffassung des Seelenlebens, denn wenn auch immerhin dieses letztere in seiner Gesamtheit unter ein bestimmtes Schema von Intensitäts- und Rhythmenbestimmungen gebracht werden kann, so sind diese in den verschiedenen Regionen des Seelenlebens so verschieden, daß die Gesamtbestimmung nur den Wert eines schwankenden, beiläufigen Durchschnittes besitzen kann*" (Lehrb. d. Psychol. I[4], 206 ff.). Nach v. KIRCHMANN bezeichnen die Temperamente nur Unterschiede in der Empfänglichkeit für die Gefühle neben dem Unterschied in der Beharrlichkeit derselben (Grundbegr. d. Rechts u. d. Mor. S. 41). Nach HAGEMANN ist das Temperament die „*verschiedene Art der Erregbarkeit des*



Gemütes oder die Weise, wie die Seele zum Fühlen oder Streben gestimmt (temperiert) ist" (Psychol.[3], S. 170). Nach G. H. SCHNEIDER besteht jedes Temperament in einer einseitigen Disposition (Menschl. Wille, S. 392). Nach TH. ZIEGLER ist Temperament „*die Art, wie der Mensch zu Stimmungen disponiert ist*" (Das Gef.[2], S. 205). Nach SULLY ist das Temperament die Summe der angeborenen Neigungen (Handbuch d. Psychol. S. 320). Nach W. JERUSALEM ist es Gefühlsdisposition, Affectanlage (Lehrb. d. Psychol.[3], S. 179 f.). Nach KREIBIG ist Temperament im weiteren Sinne „*die Besonderheit eines Subjects hinsichtlich des Vorwiegens einer Gefühlsqualität und der dadurch ausgelösten Willensintensität*" (Werttheor. S. 193). Im engern Sinne ist es „*die Besonderheit eines Subjects hinsichtlich seiner Affectdispositionen und der damit verknüpften Willensenergie*" (ib.). Zu unterscheiden ist: „*a. Neigung zu lebhafter Lustreaction, verbunden mit starkem Willen (teilweise mit sanguinisch sich deckend); b. Neigung zu lebhafter Unlustreaction, verbunden mit starkem Willen (teilweise mit cholerisch sich deckend); c. Neigung zu lebhafter Lustreaction, verbunden mit schwachem Willen (verwandt mit phlegmatisch); d. Neigung zu lebhafter Unlustreaction, verbunden mit schwachem Willen (mit melancholisch verwandt)*" (ib.). Nach WUNDT sind Temperamente „*die eigentümlichen individuellen Dispositionen der Seele zur Entstehung der Gemütsbewegungen*". Sie lassen sich unterscheiden mit Bezug auf Stärke und Schwäche, Schnelligkeit und Langsamkeit der Gefühle:

	Starke:	Schwache:
Schnelle:	Cholerisch	Sanguinisch
Langsame:	Melancholisch	Phlegmatisch

(Grdz. d. physiol. Psychol. II[4], 519 ff.). Nach HÖFFDING sind die Temperamente abhängig von der größeren oder geringeren Leichtigkeit, mit welcher die Centralorgane der Sinneswahrnehmung und der Bewegung in Tätigkeit gesetzt werden (Psychol.[2], S. 477). Lust — Unlust, Stärke — Schwäche, Geschwindigkeit — Langsamkeit lassen acht Temperamente resultieren (l. c. S. 478). — Als Haupttypen von Charakteren unterscheidet B. PEREZ die „*vifs*", „*lents*", „*ardents*" und gemischte Typen (Le caractère de l'enf.), A. FOUILLÉE die „*sensitifs*", „*intellectuels*", „*volontaires*" (Tempéram. et caractère 1895; vgl. BAIN, Study of character, 1861), RIBOT 1) „*amorphes*" und „*instables*", 2) eigentliche Charaktere: „*sensitifs*" oder „*affectifs*" (humbles, contemplatifs, emotionnels), „*actifs*" (actifs médiocres, grands actifs), „*apathiques*" und Mischtypen (Psychol. d. sent. p. 371 ff.). Vgl. Charakter, Naturell.

Temperatursinn (Wärmesinn) ist ein Teil des „*allgemeinen Sinnes*" (s. Tastsinn), die Fähigkeit der Haut, auf Temperaturreize so zu reagieren, daß Wärme- und Kälteempfindungen ausgelöst werden. Stellen besonderer Empfindlichkeit für Wärme und Kälte heißen Wärme- und Kältepunkte. Die Haut hat eine Eigenwärme, die nicht empfunden wird; sie ist im „*physiologischen Nullpunkt*" (schwankend). „*Steigt nun die Temperatur der Haut an einer Stelle über den physiologischen Nullpunkt . . . so entsteht eine Wärmeempfindung. Eine Kälteempfindung tritt dagegen auf, wenn die Wärmezufuhr herabgesetzt oder die Wärmeabgabe vermehrt und hierdurch ein Sinken der Hauttemperatur unter den physiologischen Nullpunkt herbeigeführt wird. Dabei findet sich jedoch, daß eine mäßige Wärme- oder Kälteempfindung mit der Zeit erlischt, wenn der Reizzustand constant erhalten wird*" (G. F. LIPPS, Gr. d.

Psychophys. S. 78 f.). Vgl. LOTZE, Med. Psychol. S. 411 ff.; EBBINGHAUS Gr. d. Psychol. I, 338 ff.; WUNDT, Gr. d. Psychol.[5], S. 56 ff. (Wärme und Kälte als *„contrastierende Empfindungen“*); KÜLPE, Gr. d. Psychol.; GOLDSCHEIDER, Arch. f. Physiol., 1885—87; Ges. Abhandl. I, 1898; HELLPACH Grenzwiss. d. Psychol. S. 105, u. a.

Temporalzeichen s. Zeit.

Tendenz: Streben (s. d.), ist ein ursprüngliches Bewußtseinsmoment wie u. a. NATORP betont (Socialpäd. S. 50). Vgl. Wille.

Tératologie: Lehre von den Abnormitäten (G. ST. HILAIRE). Eine psychologische Teratologie wünscht RABIER (Psychol. p. 4).

Termini des Schlusses (*ὅροι, ἄκρα*). *„Terminus maior“:* Oberbegriff (*ἄκρον μεῖζον, πρῶτος ὅρος*); *„terminus medius“:* Mittelbegriff (*μέσος ὅρος*); *„terminus minor“:* Unterbegriff (*ἄκρον ἔλαττον, ἔσχατον, ἔσχατος ὅρος*).

Terminismus heißt die Lehre, daß die Universalien nur als *„termini“* (Begriffe, Worte) Existenz haben (Conceptualismus, Nominalismus; s. d.). J. BURIDAN erklärt: *„Genera et species non sunt nisi termini apud animam existentes vel etiam termini vocales aut scripti“* (bei Prantl, G. d. L. IV, 16). Nach NIC. TAURELLUS sind die Arten nur abstracte Begriffe (Philos. triumph. III). Ähnlich CHALYBAEUS (Wissenschaftslehre, S. 146 f.), M. CARRIERE (Sittl. Weltordn. S. 37) u. a. Vgl. Allgemein.

Terminologie: Inbegriff der in einer Disciplin gebrauchten *„termini technici“* (Kunstausdrücke), Lehre von denselben.

Terminus (*ὅρος*): 1) Grenze (*„terminus a quo“:* Ausgangspunkt, *„terminus ad quem“:* Endpunkt, Ziel); 2) Begriff, Ausdruck eines Begriffs. Terminus (*ὅρος*) des Urteils ist nach ARISTOTELES Subject und Prädicat (Anal. pr. I 1, 24b 16). — R. LULLUS bestimmt: *„Terminus est dictio significativa, ex qua propositio constituitur“* (Dial., introd.). Die Scholastiker überhaupt unterscheiden *„termini primae, secundae impositionis“*, Namen von Einzeldingen, von Abstracta (s. Intentional). Bei WILH. VON OCCAM ist *„terminus“* der Begriff, zugleich das Zeichen (s. d.) für ein Ding (Log. I, 1). *„Terminus mentalis“* ist die *„intentio animae aliquid naturaliter significans“*, während der *„terminus vocalis“* künstlicher Art ist (l. c. I, 3). ALBERT VON SACHSEN bestimmt: *„Terminus, qui est signum naturale, vocatur terminus mentalis“* (bei Prantl., G. d. L. IV, 61). So bemerkt auch PIERRE D'AILLY: *„Terminus mentalis est conceptus sive actus intelligendi animae vel potentiae intellectivae“* (l. c. S. 108). — Nach GOCLEN ist *„terminus“* *„oratio rei essentiam significans“* (Lex. philos. p. 1125). MICRAELIUS bemerkt: *„Per terminum Logici intelligunt, quicquid nobis ad considerandum suggeritur. Et distinguunt inter terminum vocis et inter terminum rei“* (Lex. philos. p. 1063). — GUTBERLET erklärt: *„Sprachlichen Ausdruck erhält der Begriff durch das Wort. Insofern dasselbe für den menschlichen Verkehr die Begriffe gegeneinander abgrenzt und so eine Grenze, Grenzmarke bezeichnet, heißt es im philosophischen Sprachgebrauch Terminus“* (Log. u. Erk.[2], S. 17). Nach HÖFLER sind wissenschaftliche Termini *„Wörter, deren Bedeutung Begriffe sind“* (Grundl. d. Log.[2], S. 14). Vgl. Termini.

Terminus-Suggestion s. Suggestion.

Ternar nennt F. BAADER ein Dreieiniges, eine Dreiheit, z. B. die von Gott (s. d.) als *„genitor, genitus, spiritus"* (WW. I, 226) In uns ist ein Ternar von Geist, Seele, Leib. *„Wir werden uns selbst nur mittelst eines in uns erzeugten Gedankens, als innerer Selbstfortpflanzung bewußt, und dasselbe Gedankenbild vermittelt unleugbar zugleich unser Selbstbewußtsein, wie unsere nach außen gehende Tätigkeit. Die das Bewußtsein begründende Wurzel tritt nie selbst in das Bewußtsein. Ebenso ist's bei Gott. In seinem Bilde sich neufindend oder entdeckend, freut sich Gott ewig von neuem dieses seines Fundes und vermag sich in dieser Freude nicht enge oder inne zu halten, sondern breitet sich verherrlichend in ihr aus. Oder: Sich selbst verzehrend in der Zeugung des Sohnes, kehrt Gott als Geist wieder vom Gezeugten in sich zurück, im Sohne mit Wohlgefallen ruhend und doch wirksam oder schöpferisch tätig von ihm ausgehend. In dieser Freude des Sich-selbst-findenden, d. h. empfindenden Lebens läßt sich der hier angezeigte Quaternar nachweisen: Drei sind hervorgebracht: Sohn, Geist und Welt, und einer nicht hervorgebracht: der Vater"* (Üb. d. Urternar 1816; vgl. Gott).

Tertium non datur s. Exclusi tertii principium.

Tetrade: Vierzahl.

Tetraktys (*τετρακτύς*): Inbegriff der ersten vier Zahlen (1 + 2 + 3 + 4), war den Pythagoreern heilig.

Tetralemma s. Dilemma.

That s. Tat.

Theismus (*θεός*) heißt im Gegensatz zum Atheismus (s. d.) die Annahme eines Gottes, 2) im Unterschiede vom Pantheismus (s. d.) die Annahme eines außer- und überweltlichen Gottes, 3) im Unterschiede vom Deismus (s. d.) die Annahme eines persönlichen Gottes, der durch seinen Willen, durch seine Kraft ewig in der Welt wirkt, als *„lebendiger"* Gott. Vgl. Gott, Deismus.

KANT erklärt, *„der Deist glaube einen Gott, der Theist aber einen lebendigen Gott (summam intelligentiam)"* (Krit. d. rein. Vern. S. 496). Der Theismus leitet die Weltzweckmäßigkeit *„von dem Urgrunde des Weltalls, als einem mit Absicht hervorbringenden (ursprünglich lebenden) verständigen Wesen ab"* (Kr. d. Urt. II, § 72). Es gibt einen *„skeptischen"* und *„dogmatischen"* Atheismus. Diesem ist der *„moralische Theismus"* gegenüberzustellen. *„Dieser ist zwar kritisch, d. h. er verfolget alle speculativen Beweise für das Dasein Gottes Schritt für Schritt und erkennet sie für unzulänglich, ja er behauptet schlechterdings, daß es der speculativen Vernunft unmöglich sei, das Dasein eines höchsten Wesens apodiktisch gewiß zu demonstrieren; dessenungeachtet ist er fest überzeugt von der Existenz eines solchen Wesens und hat einen zweifellosen Glauben an dasselbe aus praktischem Grunde."* Das Fundament dieses Glaubens, die Moral, ist unerschütterlich (Vorles. üb. d. philos. Religionslehre S. 29 f.). — Theisten sind in neuerer Zeit JACOBI, BOUTERWEK (Lehrb. d. philos. Wissensch. I, 259), FR. SCHLEGEL, F. BAADER, GÜNTHER, MICHELET, der Gott als absolute Persönlichkeit auffaßt (Anthropol. S. 520 f.). C. H. WEISSE, FROHSCHAMMER, BRANISS, nach welchem Gott, *„absolut freies Für-sich-sein, d. i. absolute Persönlichkeit"* ist (Syst. d. Met. S. 198), K. PH. FISCHER (Die Idee d. Gottheit 1839), TRENDELENBURG, W. ROSENKRANTZ, CHALYBAEUS u. a.

Einen speculativen Theismus lehren J. H. FICHTE („*Ethischer Theismus*“, vgl. Psychol. II, 29 ff.; Specul. Theol. 1846/47; Die theist. Weltansch. 1873), ULRICI (Gott u. d. Nat.; Gott u. d. Mensch), J. U. WIRTH (Die speculat. Idee Gottes 1845), H. SCHWARZ (Gott, Nat. u. Mensch, 1857), R. SEYDEL, THRANDORFF, J. SENGLER (Die Idee Gottes, 1845/52), L. SCHMID, TH. WEBER, F. HOFMANN (Theism. u. Panth., 1861), FR. ROHMER (Vermittlung des Theismus mit dem Pantheismus: das All als Leib Gottes, in Gott geworden, Raum und Zeit als Bestandteile Gottes; Wissensch. u. Leben, 1871/92), H. SPÄTH (Welt u. Gott, 1867; Theism. u. Panth., 1878), NIC. STÜRKEN (Metaph. Essays, 1882), A. L. KYM, J. EITLE (Gr. d. Philos., 1892) u. a., ferner DE BONALD, LAMMENAIS, KÉRATRY, V. COUSIN (Du vrai p. 407 ff.), RAVAISSON, SECRÉTAN, A. C. FRASER (Philos. of Theism., 1899), J. LINDSAY (Recent Advances in Theistic Philos. of Relig., 1897) u. a. Vgl. Gott, Persönlichkeit.

Thelematologie (*ἐθέλω*): Lehre von der Natur, den Wirkungen des Willens (CRUSIUS; vgl. FEDER, Log. u. Met. S. 321 ff.).

Thelistische Weltanschauung = Voluntarismus (s. d.).

Theodicee (*θεός, δίκη*, Recht): Rechtfertigung Gottes gegenüber den in der Welt vorgefundenen, vorfindbaren Übeln (s. d.), unter der Voraussetzung, daß die Existenz des Schlechten, Bösen (s. d.) nicht in Widerspruch mit der Idee der Vollkommenheit Gottes oder der Alleinheit stehen kann und darf. Vgl. Übel.

Theognosis: Gotteskunde, metaphysische Gotteslehre (CHR. KRAUSE, Vorles. S. 27).

Theogonie: Gottesentstehung als Inhalt eines Mythus (HESIOD u. a.).

Theologie: theologia (*θεολογική*), Gotteslehre, Wissenschaft von Gottes Beziehung zur Welt, von der Beziehung des Menschen zu Gott, Religionswissenschaft (seit ABAELARD). Natürliche Theologie ist die rein vernünftige, philosophische, speculative Theologie, im Unterschiede von der kirchlichen Theologie.

ARISTOTELES versteht unter *θεόλογοι* die alten Kosmo- und Theogonisten (Met. III 4, 1000a 9); *θεολογική* ist bei ihm die Metaphysik (s. d.). Ein Teil der Philosophie ist die *θεολογία* bei den Stoikern (Diog. L. VII 1, 41). — JUSTINUS versteht unter *θεολογεῖν* „*aliquem nominare deum*“ (Dial. 56), aber auch „*religiöse Übungen anstellen*“ (l. c. 113). Bei ATHENAGORAS ist Theologie die Lehre von Gott und seinen Attributen. Schon TERTULLIAN unterscheidet „*theologica mythica*“ und „*physica*“ (vgl. Harnack, Dogmengesch. I[3], 483). — Der Gedanke einer „*negativen Theologie*“, welche Gottes Wesen als positiv unbestimmbar erklärt, tritt schon bei CLEMENS ALEXANDRINUS auf: *οὐχ ὅ ἐστιν, ὅ δὲ μή ἐστι γνωρίσαντες* (Strom. V, p. 582; V, 587 squ.). Nach GREGOR VON NYSSA ist Gott über alle Kategorien erhaben (Contr. Eunom. XII). Nach AUGUSTINUS ist die Theologie „*scientia, quae est de rebus ad salutem hominum pertinentibus*“ (De trin. XIV, 1); sie ist „*de divinitate sermo et ratio*“ (De civ. Dei VIII, 1). Gott „*scitur melius nesciendo*“ (De ord. II, 44). „*Cuius nulla scientia est in anima, nisi scire, quomodo eum nesciat*“ (l. c. II, 47). In keiner der Kategorien ist Gott bestimmbar (De trin. V, 6; Conf. IV, 29). — DIONYSIUS AREOPAGITA unterscheidet bejahende (*καταφατική*) und negative (*ἀποφατική*)

Theologie. Letztere betrachtet Gott als den über alle Prädicate Erhabenen, als Überseienden, nur im Nichtwissen Nahbaren (De myst. theol. 1 ff.; De div. nom. 1, 4; 4, 2; 13, 1 ff.; De eccl. hier. 2, 3). Die gleiche Einteilung der Theologie findet sich bei SCOTUS ERIUGENA (De div. nat. II, 30; vgl. I, 14). Die negative Theologie ist vorzuziehen. „*Minus enim valet ad ineffabilis divinae essentiae significationem affirmatio quam negatio*“ (l. c. III, 20; IV, 5). — Zur Philosophie zählt die „*Theologie*“ JOH. DAMASCENUS (Dial. 3). — ALBERTUS MAGNUS erklärt: „*Theologia est impressio quaedam et sigillatio divinae sapientiae in nobis*“, „*scientia certissimae credulitatis*“ (Sum. th. I, prol.; vgl. I, 4). Nach J. GERSON gibt es „*theologia symbolica*“ (geht aus vom extra nos durch sensus), „*theologia propria*“ (intra nos, ratio), „*theologia mystica*“ (supra nos, intelligentia). „*Theologia mystica est coniunctio amorosa dilecti cum dilecto, quod exsuperat omnem sensum, quod vulnerat, quod coniungit ignotis ignote tanquam in divina caligine*“ (De myst. theol. 6). „*Theologia naturalis*“ stammt von RAYMUND VON SABUNDE.

Die Gliederung der Theologie in „*affirmativa*“ und „*negativa*“ bei NICOLAUS CUSANUS (De doct. ignor. I, 24, 26), BOVILLUS (De nihilo 11, 1, 4). NIC. TAURELLUS bestimmt: „*Theologiam divinae voluntatis revelatione definimus et philosophiam Dei cognitione*“ (De aetern. rer., praef. 1; Philos. triumph. p. 88). Einen Teil der Wissenschaft bildet die „*theologia naturalis*“ bei F. BACON (De dign. II, 2 f.). Natürliche Theologie ist nach CHR. WOLF „*der Teil der Weltweisheit, darinnen von Gott und dem Ursprunge der Creaturen von ihm gehandelt wird*“ (Vern. Ged. von d. Kr. d. m. Verst. S. 7; Philos. rat. § 57; vgl. Theol. natur.). BAUMGARTEN definiert: „*Theologia naturalis est scientia de deo, quatenus sine fide cognosci potest*“ (Met. § 800). Nach CRUSIUS ist die natürliche Theologie „*eine theoretische Wissenschaft von der Existenz und denen Eigenschaften und denen Wirkungen Gottes*“ (Vernunftwahrh. § 204). — Nach KANT ist Theologie „*das System unserer Erkenntnis vom höchsten Wesen*“. „*Die Kenntnis alles dessen, was bei Gott stattfindet, ist, was wir theologia archetypa nennen, und diese findet nur bei ihm statt. Das System der Erkenntnis dessen, was von Gott in der menschlichen Natur liegt, heißt theologia ectypa, und diese kann sehr mangelhaft sein*“ (Vorles. üb. d. philos. Relig. S. 4). „*Die Theologie kann nicht dazu dienen, uns die Erscheinungen der Natur erklären zu können.*“ In der Wissenschaft gleich auf Gott zurückgehen, ist „*faule Vernunft*“ (l. c. S. 7). Anwendung der Theologie auf Moralität ist natürliche Religion (l. c. S. 8). Die natürliche Theologie ist „*die Hypothesis aller Religion*“ (l. c. S. 8). Die natürliche Theologie ist: a. theologia rationalis, b. empirica — Theologie der Vernunft und der Offenbarung. Erstere ist speculativ oder moralisch; die speculative Theologie ist transcendental (unabhängig von aller Erfahrung), natural (Kosmo-, Physikotheologie) (l. c. S. 10 ff.). — Nach HILLEBRAND soll die „*speculative*“ Theologie „*das Göttliche in seiner logischen Wahrheit zugleich als positive Wirklichkeit aufweisen*“ (Philos. d. Geist. II, 315). Als Abschluß aller philosophischen und theologischen Disciplinen betrachtet GIOBERTI die „*teologia universale*“ (Introd. I, 5). Nach VACHEROT ist die Theologie „*science de l'idéal universel*“ (Mét. III, 220). Nach L. FEUERBACH ist die Theologie „*Anthropologie*“, weil der Gott des Menschen nichts ist als „*das vergötterte Wesen des Menschen*“ (WW. VIII, 20). Vgl. Gott, Religion, Philosophie.

Theophanie (theophania, ϑεοφάνεια): göttliche Erscheinung, Offenbarung in der Außen- und Innenwelt, göttliche Selbstdarstellung in der Welt. Solche Theophanie, „*apparitio Dei*" (De div. nat. I, 7 ff.) lehrt SCOTUS ERIUGENA. Gott schafft, wird das All in seinen Theophanien (l. c. III, 4). „*At vero in suis theophaniis incipiens apparere veluti ex nihilo aliquid dicitur procedere... ideoque omnis visibilis et invisibilis creatura theophania, i. e. divina apparitio potest appellari*" (l. c. III, 19). „*Theophanias autem dici visibilium et invisibilium species, quarum ordine et pulchritudine cognoscitur deus esse et invenitur non quis est, sed quia solummodo est*" (l. c. V, 26). — ALBERTUS MAGNUS bestimmt: „*Theophania est illuminatio procedens ab intus ad manifestationem alicuius occulti*" (Sum. th. II, 49, 1). Vgl. Offenbarung.

Theorem (ϑεώρημα): Lehrsatz. Vgl. ARISTOTELES, Met. XIV 2, 1090a 14; FRIES, Gr. d. Log. S. 71, u. a.

Theoretisch (ϑεωρητικός, speculativus): auf die Theorie (s. d.), auf das bloße Erkennen bezüglich, nicht auf die Praxis (s. d.); durch begriffliches Denken, methodische Forschung, nicht durch Empirie (s. d.).

PLATO unterscheidet von der praktischen die rein theoretische Wissenschaft (μόνον γνωστικήν, Polit. 258 E). ARISTOTELES spricht von der ἐπιστήμη ϑεωρητική (Met. VI 1, 1025 b 25 squ.). THOMAS erklärt: „*Intellectus speculativus est qui, quod apprehendit, non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis considerationem*" (Sum. th. I, 79, 11). KANT bestimmt: „*Theoretice aliquid spectamus, quatenus non attendimus nisi ad ea, quae enti competunt, practice autem, si ea, quae ipsi per libertatem inesse debeant, discipimus*" (De mund. sens. sct. II, § 9). „*Theoretische Erkenntnisse sind solche, die da aussagen: nicht was sein soll, sondern was ist; — also kein Handeln, sondern ein Sein zum Object haben*" (Log. S. 135). Nach WUNDT ist eine wissenschaftliche Untersuchung theoretisch, wo es sich „*um die Erforschung des tatsächlichen Zusammenhangs eines Gegebenen handelt*" (Eth.², S. 6). Vgl. Praktisch, Speculation.

Theoretische Philosophie s. Philosophie.

Theoretische Vernunft s. Vernunft, Intellect.

Theorie (ϑεωρία, theoria) eigentlich: Betrachtung, geistiges Schauen, Speculation (s. d.), jetzt: Lehrgebäude, wissenschaftliche, einheitlich-gesetzmäßige Erklärung, Interpretation eines Tatsachencomplexes aus einem Princip (s. d.), (abgeschlossene) Hypothese. Im Gegensatze zur Praxis (s. d.) ist die Theorie das Erkennen als solches.

Die Bedeutung von „*speculatio*" hat ϑεωρία bei ARISTOTELES (Met. XII 7, 1072 b 24). ALBERTUS MAGNUS erklärt: „*Theoria lumen est in corporalibus similitudinibus acceptum, quod ducit ad dei cognitionem, quae secundum Hugonem dicitur mundana theologia*" (Sum. th. I, 15, 3). — Nach FERGUSON besteht die Theorie in der „*Zurückführung einzelner Veränderungen auf die Principien oder allgemeinen Gesetze, unter welchen sie zusammengefaßt werden*" (Grdz. d. Moralphilos. S. 6). — Nach FRIES ist Theorie „*eine Wissenschaft, in der die Tatsachen in ihrer Unterordnung unter die allgemeinen Gesetze erkannt und ihre Verbindungen aus diesen erklärt werden*" (Syst. d. Log. S. 488). Nach ÜBERWEG ist Theorie „*die Erklärung der Erscheinungen aus ihren allgemeinen Gesetzen*" (Log.⁴, § 134). Nach WUNDT ist die Theorie „*die Hypothese samt der Deduction der Erscheinungen, zu deren Erklärung die Hypothese ge-*

macht wurde" (Log. I, 407). Nach KÜLPE ist „*Theorie des Tatbestandes*" „*die vollständige Reflexion über einen Tatbestand, die den bestimmten Inhalt desselben darlegt, indem sie auch allen Beziehungen desselben zu anderen Erlebnissen gerecht wird*" (Philos. Stud. VII, 397). HUSSERL bestimmt: „*Die systematische Einheit der ideal geschlossenen Gesamtheit von Gesetzen, die in einer Grundgesetzlichkeit als auf ihrem letzten Grunde ruhen und aus ihm durch systematische Deduction entspringen, ist die Einheit der systematisch vollendeten Theorie*" (Log. Unt. I, 232). Nach E. MACH ist die Theorie eine „*indirecte Beschreibung*", d. h. „*eine solche Beschreibung, in welcher wir uns gewissermaßen auf eine bereits anderwärts gegebene oder auch erst genauer auszuführende berufen*" (Wärmelehre[2], S. 398). Als Endziel der Forschung ist die Theorie eine „*vollständige systematische Darstellung der Tatsachen*" (l. c. S. 461; vgl. Üb. d. Princ. d. Vergleich. in d. Phys. 1894, S. 6 ff.). H. CORNELIUS erklärt: „*Die allgemeine begriffliche Formulierung der Zusammenhänge, die ... als notwendige und hinreichende Bedingung für die Erklärung eines jeden bestimmten Erscheinungsgebietes zu betrachten ist, bezeichnen wir als Theorie der betreffenden Klasse von Erscheinungen.*" „*Je nachdem eine solche Theorie auf Grund wissenschaftlicher Bemühung als Ergebnis zielbewußten Klarheitsstrebens oder auf Grund der vorwissenschaftlichen Entwicklung des Denkens zustande kommt, wollen wir sie als eine wissenschaftliche oder aber als eine natürliche Theorie unserer Erfahrungen bezeichnen*" (Einl. in d. Philos. S. 33). Vgl. Hypothese.

Theosis (*θέωσις*, deificatio): Vergottung, Verähnlichung mit Gott, Aufgehen in der Gottheit im Zustande der Ekstase (s. d.) oder (durch seelische Läuterung) als Endziel der Entwicklung der Welt (so schon im indischen Pantheismus).

Als Ziel des sittlichen (s. d.) Handelns bestimmt die Theosis PLATO (*ὁμοιοῦσθαι θεῷ*, Rep. X, 613 B); *πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα· φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι* (Theaet. 176 A; vgl. Phaed. 62 B, 66 B, 67 A; vgl. ARISTOTELES, Eth. Nic. X, 7). Ähnlich lehren PHILO (Leg. alleg. III, 9, „*cum deo confusio*"), PLOTIN (Enn. I, 2, 3; V, 8, 11). — Nach PETRUS sollen die Gläubigen der göttlichen Natur teilhaftig werden (*ἵνα διὰ τούτων γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως*, I, 3 f.; vgl. Psalm 82, 1). Von der Deification des Menschen spricht HILARIUS (De trin. IX, 4), so auch CLEMENS ALEXANDRINUS (*ἐκτελεῖται ... κατ' εἰκόνα τοῦ διδασκάλου ἐν σαρκὶ περιπολῶν θεός; ἀνάπαυσις ἐν θεῷ*, Strom. VII, 16), IRENAEUS, HIPPOLYTUS, MAXIMUS CONFESSOR (Quaest. in script. 22). — Nach DIONYSIUS AREOPAGITA ist die *θέωσις — ἡ πρὸς τὸν θεὸν ὡς ἐφεκτὸν ἀφομοίωσίς τε καὶ ἕνωσις* (De eccles. hier. 2). Nach SCOTUS ERIUGENA ist das Ziel aller Dinge die Rückkehr in Gott (De div. nat. V, 3). Auf der letzten Stufe wird Gott alles in allem sein (l. c. V, 8; V, 10; V, 20; V, 23; V, 25; V, 41; vgl. II, 8; III, 15). Nach den Amalricanern verliert die Seele ihr Eigensein („*suum esse*"), „*accipit verum esse divinum*" (bei Gerson, De myst. theol. 41). — Die Teilnahme der Seligen an Gott erörtert ANSELM (Proslog. 25). BERNHARD VON CLAIRVAUX spricht von „*deificari ... in Dei penitus transfundi voluntatem*". ECKHART lehrt den „*vergotteten Menschen*". „*Darumb, wenn ich komen darzu, das ich mich gebild in nichts und nicht gebilde in mich und usstrag und usswirf was in mir ist, so mag ich gesetzt werden in*

das bloß Wesen Gottes" (Deutsche Myst. II, 643 ff.). — NICOLAUS CUSANUS erklärt: „*Ablatio omnis alteritatis et diversitatis et resolutio omnium in unum, quae est transfusio unius in omnia. Et haec est θέωσις ipsa*" (De filiat. Dei, f. 67, 1). Als Ziel des Menschen betrachtet die Theosis PICO.

Theosophie (*θεός, σοφία*): Gottesweisheit, intuitives (phantasiemäßiges), mystisches, „*occultes*" (s. d.) Wissen von Gott und dem Wesen, der Einheit der Dinge, Beziehung alles Erkennens auf Gott. Theosophisch sind die Lehren indischer Philosophie, PLOTINS, der Gnostiker (s. d.), Mystiker (s. d.), besonders VAL. WEIGELS, J. BÖHMES, SWEDENBORGS, ST. MARTINS, BAADERS, SCHELLINGS (in der Endperiode), OKENS u. a. ROSMINI versteht unter „*Teosofia*" die Wissenschaft vom Sein und vom Seienden (Ontologie, Theologie, Kosmologie; Teosof. I, 1 ff.). Nach J. H. FICHTE lehrt der theosophische Standpunkt, daß der wahre Erzeuger neuer Gedanken in uns Gott sei (Psychol. I, S. XXIII; Anthropol. S. 608 ff.). Eine Erneuerung hat, unter dem Einflusse indischer „*Geheimlehre*", die Theosophie in der Gegenwart erfahren (vgl. Occultismus). — Vor der Umwandlung der Theologie in Theosophie warnt KANT (Krit. d. Urt. § 89). Vgl. Gott, Mystik.

These (*θέσις*): Behauptung, Lehrsatz, der zu beweisen ist. In thesi: in der Regel. PROTAGORAS soll zuerst gelehrt haben, wie Thesen zu begründen sind (*πρῶτος κατέδειξε τὰ πρὸς τὰς θέσεις ἐπιχειρήσεις*, Diog. L. IX, 53).

Thesis (*θέσις*): Satz, Behauptung, Setzung (s. d.), „*Satzheit*" (bei CHR. KRAUSE, Vorles. S. 266). Vgl. Antinomien, Synthesis.

Thetik: Inbegriff von Behauptungen (KANT).

Thetisch: setzend. Thetisches Urteil ist nach J. G. FICHTE ein Urteil, „*in welchem etwas keinem andern gleich und keinem andern entgegengesetzt, sondern sich selbst gleich gesetzt würde*". „*Dies ursprüngliche höchste Urteil dieser Art ist das: Ich bin, in welchem vom Ich gar nichts ausgesagt wird, sondern die Stelle des Prädicats für die mögliche Bestimmung des Ich ins unendliche leer gelassen wird*" (Gr. d. g. Wiss. S. 36 f.). Nach SCHELLING sind thetische Sätze jene Sätze, „*die bloß durch ihr Gesetztsein im Ich bedingt . . . die unbedingt gesetzt sind*" (Vom Ich, S. 146). Vgl. Setzen.

Theurgie (*θεουργία*): Versuch, auf Götter und Dämonen in für Menschen günstiger oder schädlicher Weise (durch Magie, s. d.) einzuwirken. So bei JAMBLICH, PROKLUS u. a. Nach KANT ist Theurgie „*ein schwärmerischer Wahn, von anderen übersinnlichen Wesen Gefühl und auf sie wiederum Einfluß haben zu können*" (Krit. d. Urt. II, § 89).

Thnetopsychiten (*θνήσκω, ψυχή*), heißen die Anhänger der (von AVERROËS beeinflußten) Lehre, daß die Seele zugleich mit dem Leibe sterbe, mit diesem erst auferstehe (POMPONATIUS).

Thomismus: die Philosophie des THOMAS VON AQUINO. Den Thomisten des Mittelalters, welche aus dem Dominicanerorden hervorgehen (erst „*Albertisten*", nach Albertus Magnus, genannt) stehen die (aus dem Franciscanerorden hervorgehenden) Scotisten (Anhänger des DUNS SCOTUS) gegenüber. Der Neothomismus blüht besonders seit der Encyclica Aeterni Patris vom 4. August 1879 durch Leo XIII., durch die er Kirchenphilosophie wurde. Zu den bekannteren Neuscholastikern und Neothomisten gehören: G. HAGEMANN,

J. KLEUTGEN, C. GUTBERLET, P. HAFFNER, T. PESCH, W. SCHNEIDER, V. CATHREIN, O. WILLMANN, J. JUNGMANN, C. F. HEMAN; freier: C. BRAIG, JOS. MÜLLER, E. L. FISCHER. In Frankreich u. s. w.: DE VORGES, DE LA BOUILLERIE, A. FARGES, E. BLANC (Traité de philos. scolast.[2], 1893; vgl. La revue néo-scolastique, 1893 ff.; Revue Thomiste, 1900 ff.). In England: J. H. NEWMAN, TH. HARPER (The Metaphysics of the Schools, 1879/84), JOS. RICKABY u. a. In Italien: G. VENTURA, E. FONTANA, SANSEVERINO u. a. In Polen: F. KOZLOWSKI, S. PAWLICKI u. a. In Spanien: J. BALMES (Filosofia fundamental, 1846; deutsch, 2. A. 1861) u. a. Vgl. ÜBERWEG-HEINZE, Gr. d. Gesch. d. Philos. IV[9].

Thought (engl.): Denken, Gedanke, Intellect.

Tiefenwahrnehmung ist die Wahrnehmung der dritten Dimension, entstehend durch das Zusammenwirken beider Augen, durch die Größe des Netzhautbildes, den Einfluß von Licht und Schatten, von Muskel- und Accommodationsbewegungen und Convergenz der Augen, durch die Unterstützung seitens des Tastsinnes. Verschiedene Momente heben hervor: MOLINEUX, LOCKE (Ess. II, ch. 9, § 8), BERKELEY (Theor. of vision 16 ff., 45), CONDILLAC (s. Raum), TH. BROWN (Lect. II, p. 109 ff.), JAMES MILL (Anal.), A. BAIN (Ment. and Mor. Sc. p. 63, 189; Sens. and Int. p. 368 ff., 387), J. MÜLLER, LOTZE (Med. Psychol. S. 418), HELMHOLTZ (Phys. Opt. S. 634 ff.), VOLKMANN, STRICKER, HERING (Nativismus), C. STUMPF (Üb. d. psychol. Urspr. d. Raumvorst. S. 176: Nativismus), WUNDT (s. Raum), KÜLPE, H. CORNELIUS (empiristisch, Psychol. S. 274 ff.) u. a. Vgl. Zeitschr. f. Psychol. 3. Bd., S. 398 u. 493; 2. Bd., S. 21 u. 427. Vgl. Raum, Projection.

Tiefsinn ist die Kraft des Geistes, mit Gründlichkeit das Wesen der Objecte zu erforschen, tief in den Zusammenhang der Dinge und Begriffe einzudringen, das Verborgenste aufzufinden und zu begreifen. CHR. WOLF nennt denjenigen tiefsinnig, *„der einen feinen Grad der Deutlichkeit in seinen Gedanken erreichet“* (Vern. Ged. I, § 209). Nach G. E. SCHULZE zeigt sich der Tiefsinn in vorzüglichem Grade dann, *„wenn er sehr Vieles und sehr Verschiedenes durch Ableitung desselben aus wenigen Gründen oder wohl gar aus einem einzigen Grunde Einheit und Zusammenhang bringt“* (Psych. Anthropol. S. 239). Nach C. G. CARUS ist Tiefsinn *„diejenige Richtung des Geistes, welche sich gegen die Erforschung der Idee selbst kehrt“* (Vorles. S. 409). Nach M. CARRIERE ist es der Tiefsinn, der *„die gemeinsame Einheit und den allgemeinen Lebensgrund in allem Mannigfaltigen und Besonderen erschaut“* (Ästh. I, 205). Nach VOLKMANN beruht der Tiefsinn auf der *„Tiefe des Schließens“* (Lehrb. d. Psychol. II[4], 298).

Tierpsychologie: die Psychologie der Leistungen des tierischen Bewußtseins. Die moderne Tierpsychologie hält sich gleich weit von der rein mechanistischen Auffassung, welche in den tierischen Handlungen nur Reflexe oder Instincte (s. d.) erblickt, wie von der intellectualistischen, welche Tieren schon abstractes Denken zuschreiben möchte. Das tierische Geistesleben ist von dem menschlichen graduell verschieden, es steht unter der Herrschaft des Impulses, Triebes, der Association und passiven Apperception (s. d.), während das eigentliche Denken (und Sprechen) nur in den ersten Anfängen vorliegt. Neben den egoistischen sind vielfach schon sociale Instincte und Gefühle aus-

gebildet. Das tierische Bewußtsein ist vorwiegend Gegenwartsbewußtsein. Eigentliche Spontaneität, schöpferisch-synthetische Kraft fehlt ihm.

Anfänge der Tierpsychologie finden sich schon im Altertum, besonders bei ARISTOTELES, der den Tieren Empfindung und Urteil zuschreibt. Die Auffassung der Tiere als Automaten tritt bei dem spanischen Arzt GOMEZ PEREIRA, besonders bei DESCARTES, ähnlich bei MALEBRANCHE und SPINOZA auf; vgl. dagegen TELESIUS, De nat. rer. VIII, p. 332. Beiträge zur Tierpsychologie liefert H. RORARIUS (Quod animalia bruta saepe ratione utantur melius homine, 1645), der Tieren Vernunft zuschreibt. Das bestreitet LEIBNIZ, erkennt den Tieren aber ein *„analogon rationis"*, Association, Gedächtnis, Perception zu (vgl. Monadol. 26 ff.; Princ. de la nat. 51; Nouv. Ess. II, ch. 33). Ähnlich CHR. WOLF, G. F. MEIER (Vers. ein. neuen Lehrgebäud. von d. Seelen d. Tiere, 1750), H. S. REIMARUS (Allgem. Betrachtungen üb. d. Triebe d. Tiere³, 1773; vgl. G. LEROY, Lettres sur les animaux, 1781). G. E. SCHULZE betont, daß die Überlegung bei den Tieren anders sein müsse, als die beim Menschen durch Begriffe und Sprache unterstützte Überlegung (Psych. Anthropol. S. 88). Ähnlich lehren HEGEL, SCHOPENHAUER, C. G. CARUS (Vergl. Psychol.), BENEKE (Lehrb. d. Psychol. § 39 ff., 299 ff.), FLOURENS (De l'intellig. des animaux), LEWES (Probl. III, ch. 8, p. 112 ff.), TEICHMÜLLER (Neue Grundleg. S. 91), RABIER (Psychol. p. 663 ff.), CH. DARWIN, VIGNOLI (Della legge fondamentale dell' intelligenza nel regno animale, 1877; auch deutsch), THORNDIKE (Animal Intelligence), LUBBOCK (Ants, Bees and Wasp), ESPINAS (Sociét. anim.), ROMANES (Animal Intelligence, 1882; Mental Evolution in Animals, 1883), O. FLÜGEL (Das Seelenleb. d. Tiere, 1884), C. L. MORGAN (Animal Life and Intelligence, 1890/91; Habit and Instinct, 1896), WASMANN (Inst. u. Intellig. im Tierreiche, 1897), GROOS (Die Spiele d. Tiere, 1896), FR. KIRCHNER (Üb. d. Tierseele, 1890), JODL (Psychol.), SCHNEIDER (Der tier. Wille, 1880; vgl. hingegen BETHE, Pflügers Archiv f. Physiol. Bd. 70: Reflextheorie der Instincte), VERWORN (Protistenstud.), A. BINET (La vie psychique des mikro-organ. 1891). Nach WUNDT finden sich active Apperceptionsprocesse wohl nur bei den entwickelteren Tieren, und auch hier sind sie beschränkt *„auf die von unmittelbaren Sinneseindrücken angeregten Vorstellungen und nächsten Associationen, so daß von intellectuellen Functionen im engeren Sinne des Wortes, von Phantasie- und Verstandestätigkeiten, selbst bei den geistig entwickeltsten Tieren nicht oder doch höchstens in vereinzelten Spuren und Anfängen die Rede sein kann"* (Gr. d. Psychol.⁵, S. 336). Überlegen ist die Entwicklung der Tiere in der Geschwindigkeit der psychischen Ausbildung und in einseitigen Functionsrichtungen (l. c. S. 336 f.; vgl. Ess. 7; Vorles.², S. 369 ff.). Vgl. Instinct.

Timämatologisch: zur Wertlehre gehörig.

Timokratie (*τιμή, κρατεῖν*): Verfassung, bei welcher Ehre, Macht Grundlage ist (Plat., Republ. VIII) oder wo das Vermögen die Ämter bedingt (Aristot., Eth. Nic. VIII, 12).

Timologie: Werttheorie (s. d.). Bei E. v. HARTMANN: *„Axiologie"*. *„Timologisch"* wählt A. DÖRING für alles auf die Wert- und Güterlehre Bezügliche (Philos. Güterlehre, S. 29). Nach KREIBIG hat die Timologie anzugeben, *„was Wert ist, welche Klassen der Wertungen zu unterscheiden sind und welche Gesichtspunkte die Rangordnung der Wertrealisierungen bestimmen"*

(Werttheor. S. 194). H. CORNELIUS spricht vom „*timetischen*" Ideal (Einl. in d. Philos. S. 350).

Tinctur nennen J. BÖHME, OETINGER ein Mittelding zwischen Geist und Materie, ein „*ens penetrabile*", in jedem von anderer Art. Durch die „*Tinctur*" wirkt der Geist im Leibe.

Tod ist das Aufhören des bestimmten individuellen Lebens, die Auflösung des individuellen Bewußtseinscomplexes parallel mit dem Aufhören des leiblichen Stoffwechsels, der organischen Functionen.

Nach PLATO ist der Tod eine Trennung der Seele vom Leibe, *λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος* (Phaed. 67 C, D). EPIKUR betont, der Tod brauche uns nicht zu kümmern: *ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς· τὸ γὰρ διαλυθὲν ἀναισθητεῖ, τὸ δ' ἀναισθητοῦν οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς* (Diog. L. X, 139). Nach CICERO ist der Tod nicht, wenn wir sind, und wenn er ist, sind wir nicht (Tusc. disp. I; Cato maior 18, 66). MARC AUREL bemerkt: *θάνατος ἀνάπαυλα αἰσθητικῆς ἀντιτυπίας* (In se ips. VI, 28). Nach PLOTIN ist der Tod ein Gut, da durch ihn die Seele gänzlich zur Tugend gelangen kann (Enn. I, 7, 3). Das Christentum sieht im Tode überhaupt eine Strafe, eine Folge des Sündenfalls (vgl. TERTULLIAN, De an. 52). — Nach SCOTUS ERIUGENA ist der Tod die Rückkehr des Körpers in die Elemente, ohne daß die Beziehung zum Ganzen und zur Seele aufhört (De div. nat. III, 9; 38).

Nach AGRIPPA ist der Tod nur die Trennung von Leib und Seele (Occ. Philos. III, 36). Nach J. B. VAN HELMONT ist der Tod eine „*dispositio*" der vom Archaeus (s. d.) verlassenen Materie (Magn. oport. p. 153). Nach GASSENDI ist der Tod „*privatio sensus, propter excessum animae*" (Philos. Epic. synt. II, sct. 3, 22). Nach LEIBNIZ ist der Tod nur eine Involution (s. d.) des Organismus (Monadol. 73). Nach HERDER ist der Tod eine Verwandlung. Nach GOETHE ist der Tod ein Kunstgriff der Natur, viel Leben zu haben. Nach AD. WEISHAUPT heißt Sterben nicht, gänzlich aufhören, ohne alle Vorstellungen sein. „*Es heißt vielmehr, eine andere neue Organisation erhalten, seine Receptivität verändern, diese nämlichen Gegenstände auf eine andere Art sehen, erkennen, die Raupenhaut abstreifen, dem, was außer uns ist, die Maske abnehmen, näher in das Innere der Kräfte, obgleich auch dann noch sehr unvollständig, eindringen.*" „*Der Tod ist der Übergang von einer Art, die Gegenstände zu sehen, zu einer ganz neuen*" (Üb. Material. u. Ideal. S. 132 ff.). — Nach CHR. KRAUSE ist der Tod nur ein Übergang zu neuem Leben. Nach NOVALIS ist er ein Heimgehen zum Urgrunde der Dinge. Nach SCHUBERT ist die Ursache des leiblichen Todes das Vorherrschendwerden der centrifugalen Richtung des Lebens (Lehrb. d. Menschen- u. Seelenk. S. 64 ff.; 161 ff.; vgl. Gesch. d. Seele § 22). — Nach HEGEL ist der Tod die Allgemeinheit, zu der der einzelne als solcher gelangt (Phänomenol. S. 336). „*Die Allgemeinheit, nach welcher das Tier als einzelnes eine endliche Existenz ist, zeigt sich an ihm als die abstracte Macht in dem Ausgang des selbst abstracten, innerhalb seiner vorgehenden Processes. Seine Unangemessenheit zur Allgemeinheit ist seine ursprüngliche Krankheit und der angeborene Keim des Todes. Das Aufheben dieser Unangemessenheit ist selbst das Vollstrecken dieses Schicksals. Das Individuum hebt sie auf, indem es der Allgemeinheit seine Einzelheit einbildet, aber hiermit, insofern sie abstract und unmittelbar ist, nur eine abstracte Objectivität erreicht, worin seine Tätigkeit sich abgestumpft, verknöchert hat und das Leben zur proceßlosen Gewohnheit*

geworden ist, so daß es sich so aus sich selbst tötet." „*Das Lebendige als einzelnes stirbt an der Gewohnheit des Lebens, indem es sich in seinen Körper. seine Realität hineinlebt*" (Naturphilos. S. 692 ff.). Durch das Phänomen des Todes ist „*das letzte Außer-sich-sein der Natur*" aufgehoben, und „*der in ihr nur an sich seiende Begriff ist damit für sich geworden*". Die Natur (s. d.) geht so in Geist über, der wie ein Phönix aus ihr entspringt (l. c. S. 694 ff.: Encykl. § 375 f.). — Nach BENEKE entsteht der Tod „*keineswegs durch eine Schwächung, sondern vielmehr durch die fortwährende Verstärkung der innern Ausbildung*" (Lehrb. d. Psychol. § 342). „*Das Wesentliche des Todes besteht lediglich in der Vernichtung des Zusammenhanges zwischen dem innern Seelenleben und der Außenwelt, von welchem freilich während unseres Erdenlebens die bewußte Entwicklung unserer Seele abhängig ist*" (ib.). Durch die reichere Ausbildung des innern Seelenseins wird das Leben der Seele nach innen gezogen, die Reizaufnahme und Anbildung neuer Vermögen beschränkt, endlich ganz sistiert, womit das Bewußtsein aufhört, der Tod eintritt (l. c. § 340 f.; vgl. Syst. d. Met. S. 456 ff.). Nach SCHOPENHAUER ist der Tod nur ein „*oberflächliches Phänomen*", von dem das Wesen der Dinge, der einheitliche Wille (s. d.), der außer Raum und Zeit ist, nicht betroffen wird. Tod und Geburt sind nur „*Vibrationen*" der ewig lebenden Gattung, der Idee (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 41). „*So oft ein Mensch stirbt, geht eine Welt unter, nämlich die er in seinem Kopfe trägt*" (Neue Paralipom. § 287). „*Der Tod ist . . . die Belehrung, welche dem Egoismus durch den Lauf der Natur wird*" (ib.). Der Tod ist die Ablösung von der Verkehrtheit des Lebens (l. c. § 301). Nach HEBBEL ist der Tod ein Opfer, welches der Mensch der Idee bringt (Tageb. II, 287; vgl. II, 104 f.). Nach FECHNER ist der Tod „*nur ein rascherer und plötzlicherer Wechsel des Leibes und damit das schnelle Ersteigen einer neuen Lebensstufe*" (Üb. d. Seelenfr. S. 120), ein Erlöschen des sinnlichen Anschauungslebens (Zend-Av. II, 191 f.). Nach J. H. FICHTE ist der Tod ein „*organischer Vorgang, welchen der Lebensproceß selber aus sich erzeugt*" (Anthropol. S. 317), ein „*Ausscheidungsproceß*" (l. c. S. 318), ein „*vollständiges Fallenlassen der sinnlichen Medien*" (l. c. S. 319 ff.). Nach DU PREL ist der Tod die „*Entleibung*" des Astralleibes (s. d.), die Ablösung des sinnlichen Bewußtseins durch das transcendentale (Monist. Seelenl. S. 192, 278 ff.). Nach H. WOLFF ist der Tod nur eine Änderung der äußeren Erscheinungsweise (Kosm. II, 317). Nach BR. WILLE ist der Tod „*abgetanes Leben*", er entspringt natürlicherweise dem Willen zum Sterben, zur Erlösung von den engen Ich-Schranken (vgl. GOETHE: „*Sich aufzugeben ist Genuß*"), zum Erwachen zur wahren Lebendigkeit (Offenb. d. Wachholderb. I, 222, II, 391 ff.). Nach E. DÜHRING ist der Tod ein „*Act des Lebens selbst*", Ende des individuellen Lebens (Wert d. Leb.[3], S. 170 ff.); nach PAULSEN ist der (normale) Tod der innerlich notwendige Abschluß des Lebens (Syst. d. Eth. I[5], 316). Vgl. WEISMANN, Die Dauer des Lebens, 1882; GÖTTE, Üb. d. Urspr. d. Todes, 1883. Vgl. Leben, Unsterblichkeit.

Ton s. Gehörssinn.

Ton der Empfindung, des Gefühls s. Gefühlston.

Tonus (*τόνος*): Spannungsgrad (besonders der Muskeln). Nach den Stoikern hat das Pneuma (s. d.), der *τόνος* der Dinge („*tenor*", bei Censorin I, 1), in den verschiedenen Dingen verschiedenen *τόνος*. Das Urpneuma hat

den höchsten τόνος. Jede Eigenschaft eines Dinges ist durch seinen τόνος bedingt. Im Menschen hat den höchsten τόνος, die größte Energie das Hegemonikon (s. d.) (vgl. L. STEIN, Psychol. d. Stoa I, 31 ff., 34, 37, 73; II, 128).

Topik (τοπικά): Lehre von den τόποι, loci (s. d.) logischen, „*Örtern*", die Kunst der Rhetoren, alle zur Darstellung eines Themas geeigneten „*loci communes*" (s. d.) aufzusuchen. Nach ARISTOTELES ist der Zweck der Topik eine Methode zur Aufstellung eines Wahrscheinlichkeitsschlusses für jedes Problem: *ἡ μὲν πρόθεσις τῆς πραγματείας μέθοδον εὑρεῖν, ἀφ' ἧς δυνησόμεθα συλλογίζεσθαι περὶ παντὸς τοῦ προτεθέντος προβλήματος ἐξ ἐνδόξων καὶ αὐτοὶ λόγον ὑπέχοντες μηδὲν ἐροῦμεν ὑπεναντίον* (Top. I 1, 100a 1; vgl. 101 a 19). — PETRUS RAMUS unterscheidet fünf primäre und neun secundäre „*loci*" für die Erfindung. Vgl. Loci.

Topogene Momente nennt HELMHOLTZ die Ursachen im Gebiete des Realen, welche bestimmen, an welchem Orte uns ein Ding erscheint (Vortr. u. Red. II, 403).

Τὸ τί ἦν εἶναι s. Wesen.

Tota in minimis natura: Im kleinsten ist die Natur als Ganzes (MALPIGHI).

Totalgefühl s. Gefühl (WUNDT).

Totalität: Gesamtheit, Allheit. Nach CHR. KRAUSE ist Totalität „*Vereinganzheit aller Teile, Befassung aller Teile in einem Gesamtganzen*" (Vorles. S. 53). — Das „*Gesetz der Totalität*" wird seit CHR. WOLF der Association (s. d.) zugrunde gelegt. „*Alle Vorstellungen, die zugleich entstanden sind, vergesellschaften sich miteinander*" (J. L. GOSCH, bei Maaß, Vers. üb. d. Einbild. S. 445). Ein logisches Gesetz der Totalität stellt WIRTH auf: „*Denke alle als seiend gesetzte, voneinander unterschiedene Gedanken doch bei allem Unterschied als ein Ganzes*" (Zeitschr. f. Philos. Bd. 25; S. 306; Bd. 41, S. 195; vgl. dagegen STEUDEL, Philos. I 1, 206). Vgl. Totalvorstellung, Association.

Totalvorstellung: Gesamtvorstellung (s. d.). Nach MAASS ist eine Totalvorstellung „*ein Inbegriff von Vorstellungen, die in der Seele zusammen sind . . ., und eine jede von ihnen heißt eine zu der letzteren gehörige Partialvorstellung*". Das allgemeine Associationsgesetz lautet: „*Jede Vorstellung ruft ihre Totalvorstellung wieder ins Gemüt*" (Vers. üb. d. Einb. S. 28 f.).

Totemismus (Totem = Stammeszeichen der Indianer, auch als Idol verehrt) ist eine Form der Religion, bei welcher bestimmte (als Ahnherren des Stammes betrachtete) Tiere und andere Naturobjecte verehrt werden.

Totum divisum s. Einteilung.

Traditionalismus: Ansicht, daß die Erkenntnis Gottes u. s. w. aus einer Uroffenbarung stamme und sich durch Tradition erhalte. Den Namen führt besonders die theologisierende Philosophie von CHATEAUBRIAND, DE BONALD, LAMMENAIS, DE MAISTRE, BALLANCHE.

Traducianismus heißt die Lehre, nach welcher die Seele des Kindes aus der Seele des Vaters (wie ein Sprößling, „*tradux*") bei der Zeugung hervorgeht. Diese Lehre tritt schon auf bei den Stoikern, bei Epikur (Plac. philos. V, 3, 26; Themist., De an. II, 5; vgl. Galen IV, 699; XIX, 168, 170). Der

Traducianismus (oder Generatianismus) erscheint dann bei den Apollinaristen (Nemes., De nat. hom. 2) und vor allem bei TERTULLIAN (De an. 19 f. 27). Nach ihm ist die Seele ein Zweig *(„surculus“)* aus der Seele Adams (l. c. 9). Den Creatianismus (s. d.) vertreten u. a. LACTANTIUS (De opif. ...), CLEMENS ALEXANDRINUS (Strom. IV, 23; V, 16), später auch CAMPANELLA (Physiol. 13), während u. a. LEIBNIZ einen modificierten Traducianismus lehrt (Monadol. 72). Nach ROBINET ist die Seele schon in den Keimen bei den Eltern. Dagegen ist LOTZE der Meinung, *„daß jene Phase des Naturverlaufs, in welcher der Keim eines physischen Organismus gestiftet wird, eine zurückwirkende Bedingung ist, welche den substantiellen Grund der Welt ebenso zur Erzeugung einer bestimmten Seele aus sich selbst anregt, wie der physische Eindruck unsere Seele zur Production einer bestimmten Empfindung nötigt“* (Med. bezw. Psychol. S. 165).

Trägheit (inertia) der Materie heißt deren allgemeine Eigenschaft, ohne Einfluß einer bewegenden oder hemmenden Kraft den Zustand der Ruhe oder der Bewegung sowie die Richtung und Geschwindigkeit dieser nicht aufzugeben bezw. zu ändern.

Das Gesetz der Trägheit formuliert zuerst GALILEI (Dial. I, 14). NEWTON bestimmt: *„Corpus omne perseverare in statu suo quiescendi vel movendi uniformiter in directum, nisi quatenus a viribus impressis cogitur statum illum mutare. Materiae vis insita est potentiae resistendi, qua corpus unumquodque, quantum in se est, perseverat in statu suo vel quiescendi vel movendi uniformiter in directum“* (Philos. natural. princ. mathem., praef., def. III; *„vis inertiae“* ib.). — Nach WUNDT hat das Princip der Trägheit den Charakter einer permanenten Hypothese, weil es eine Voraussetzung einschließt, die in der Erfahrung niemals verwirklicht ist, nämlich die absolut unbeeinflußter materieller Elemente (Syst. d. Philos.², S. 476 f.). Nach HEYMANS ist das Trägheitsprincip eine Schlußfolgerung aus empirischen und apriorischen Daten (Ges. u. Elem. d. wissensch. Denk. S. 438). Nach OSTWALD ist es nichts anderes als *„die Tatsache, daß . . . die Bewegungsenergie unverändert ihren augenblicklichen Wert beibehält, solange man keine andere Energie zuführt, die diesen Betrag ändert“* (Vorles. üb. Naturphilos.², S. 188). Vgl. P. VOLKMANN, Erkenntn. Grundlag. d. Naturwiss. S. 179 f.; E. MACH, Die Mechanik; PALÁGYI, Die Logik auf d. Scheidewege S. 313 f.

Tragisch ist 1) objectiv: der Untergang des Großen, Starken, Heldenhaften, besonders nach durchgeführtem Kampf mit dem Geschick, mit der Umwelt, 2) subjectiv: der Complex von Gefühlen, Affecten, der durch die (ästhetische) Anschauung des tragischen Ereignisses hervorgerufen wird. Im subjectiv Tragischen liegen zwei Momente: eine seelische Depression, ein Gefühl der Trauer, Wehmut, Furcht, des *„Mit-Leidens“*, ausgelöst durch die *„innere Nachahmung“* (s. d.) der Niedergangserlebnisse des *„Helden“*, und ein Zustand der Aufrichtung, Erhebung: formal auf der Besinnung, daß es sich um ein (kunstvolles) *„Spiel“* handelt, beruhend, material aber auf dem Bewußtsein, daß sich hier (im Kampfe, im Heroismus) die Kraft, die Würde des Menschen, des Edlen in ihm, in uns überhaupt bewährt, daß zwar eine (unvollkommene) Lebensform dahinsinkt, daß aber doch das (vollkommnere, kommende, ewig sich fortentwickelnde) Leben und die ihm zugrunde liegende Idee obsiegt. Die Lust

am Tragischen ist teilweise eine aus functioneller Bedürfnisbefriedigung entspringende (s. Katharsis).

Die Erklärungen des Tragischen sind teils rein speculativ, teils rein psychologisch, teils beide Methoden verbindend; bald wird mehr das materiale, bald mehr das formale Element hervorgehoben. Nach ARISTOTELES bestehen die tragischen Gefühle in *„Furcht und Mitleid“*, durch deren Ablauf eine Katharsis (s. d.) des Zuschauers bewirkt wird. Die Definition der Tragödie lautet: *„eine nachahmende Darstellung einer bedeutungsvollen, in sich abgeschlossenen und maßvollen Handlung, in schöner, den Teilen der Dichtung entsprechender Sprache, durch handelnde Personen und nicht mittelst Erzählung, zum Zwecke, durch Mitleid und Furcht die Reinigung solcher Affecte zu bewirken“* (*ἔστιν οὖν τραγῳδία μίμησις πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας, μέγεθος ἐχούσης, ἡδυσμένῳ λόγῳ χωρὶς ἑκάστῳ τῶν εἰδῶν ἐν τοῖς μορίοις, δρώντων καὶ οὐ δι' ἀπαγγελίας, δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν*. Poët. 6). — Die Lust am Tragischen erklären aus der starken Erregung der Seele J. DUBOS (Réflex. crit. sur la peinture et la poésie[6], 1755, I, p. 5 ff.), NICOLAI, MENDELSSOHN, LESSING u. a. Nach SCHILLER ist die Tragödie dazu bestimmt, *„die Gemütsfreiheit, wenn sie durch einen Affect gewaltsam aufgehoben worden, auf ästhetischem Weg wiederherstellen zu helfen“* (Üb. naive u. sentiment. Dicht., Philos. Schrift. S. 244 f.). Moralische Zweckmäßigkeit (Herrschaft der sittlichen Idee) freut uns, auch wo die physische fehlt (Üb. d. Grund d. Vergnüg. an trag. Gegenst. WW. XI, 1836, 520 ff.). Der Zustand des Affects selbst hat etwas Ergötzendes für uns (Üb. d. trag. Kunst S. 531 ff.; vgl. S. 538 ff.).

SCHELLING bemerkt: In der Tragödie *„erscheint in den Stürmen blind gegeneinander wütender Leidenschaften, wo für die Handelnden selbst die Stimme der Vernunft verstummt und Willkür und Gesetzlosigkeit immer tiefer sich verwickelnd zuletzt in eine gräßliche Notwendigkeit sich verwandeln — mitten unter allen diesen Bewegungen erscheint der Geist des Dichters als das stille, allein noch leuchtende Licht, als das allein oben bleibende, in der heftigsten Bewegung selbst unbewegliche Subject, als weise Vorsehung, welche das Widerspruchsvollste doch zuletzt zu einem befriedigenden Ausgang zu leiten vermag“* (WW. I 10, 118). Ohne wahre (sittliche) Schuld wird die tragische Person notwendig, durch Verhängnis schuldig (Philos. d. Kunst, S. 695). Nach HEGEL bewährt sich im Tragischen die *„ewige Gerechtigkeit“*, die mit dem Untergang der sie störenden Individualität die *„sittliche Substanz und Einheit“* wiederherstellt (Vorl. üb. Ästhet. III, 530). SOLGER erklärt: *„Die Willkür und Zufälligkeit des Einzelnen und die Gesetze der allgemeinen Notwendigkeit geraten in einen Kampf, worin zwar das Besondere unterliegt, aber nur insofern alles ganz endlich und zeitlich ist, während das Ewige und Wesentliche, wodurch eben dasselbe mit sich selbst in diesen unaufhörlichen Widerspruch verwickelt ist, sich betätigt und verherrlicht“* (Vorles. üb. Ästhet. S. 309 ff.). So auch ZEISING (Ästhet. Forsch. S. 322 ff., 341 ff.). Nach HEBBEL vermag das Einzelleben nicht Maß zu halten; gegenüber der Idee gerät es in Schuld *(„dramatische Schuld“)* (WW. X, 13 ff.). Diese Schuld ist mit dem (individuellen) Leben selbst gesetzt (l. c. X, 35). Durch das Drama wird der beleidigten Idee Satisfaction verschafft (l. c. X, 36), der Lebensproceß selbst dargestellt (l. c. X, 13). So ist die Kunst *„realisierte Philosophie“* (l. c. X, 34, 56). *„Das Drama soll den jedesmaligen Welt- und Menschenzustand in seinem Verhältnis zur Idee, d. h. hier zu dem alles bedingenden sittlichen Centrum . . . veranschaulichen“* (l. c. X, 43; vgl. A. Scheunert,

Der Pantragism. als Syst. d. Weltansch. u. Ästhet. Fr. Hebbels 1903). Nach VISCHER gerät das sich überhebende Große in Conflict mit der sittlichen Weltordnung, der es nicht gewachsen ist. An dem allsiegreichen Götterwillen richtet sich unser Geist auf (Ästhet. I, 175). „*Wenn das einzelne Schöne gerade seiner Größe nach mit dem Absoluten dadurch in Conflict gerät, daß es nicht durch Selbstaufopferung, sondern durch Selbstsucht mit ihm eins werden will, wenn es ein besonderes Gut zum alleinigen und höchsten macht und damit andere Pflichten verkennt und hintansetzt, so wird es tragisch*“ (l. c. S. 195). „*Das wahrhaft Erhabene ist das Tragische, das Bild des Verschwindens jeder endlichen Größe vor dem unendlichen Geiste, das Bild davon, wie kein Mensch schuldlos bleibt, wie ihn das Schicksal an dieser Schuld packt und ihm dafür Leiden bereitet, wie jede menschliche Größe vor der Majestät des Allgeistes verschwindet*“ (Das Schöne u. d. Kunst[2], 1898, S. 180). Nach TH. ZIEGLER ist im Endlichen „*alles relativ, also auch das Recht des Willens; wer das verkennt und auch nur durch sein Schicksal, seine Art zu existieren, zu verkennen scheint, setzt sich damit in Widerspruch mit der Vernünftigkeit des Endlichen, die eben in der Anerkennung dieses seines Charakters als eines bloß Relativen besteht*“ (Das Gef.[2], S. 138). 1) Der Untergang des Helden erscheint uns zwar traurig, aber doch eine traurige Notwendigkeit, als ein Act der immanenten, vor allem der sittlichen Weltordnung; und daher das Gefühl der Befriedigung und Erhebung. 2) Der Held zeigt sich als Held des Sieges im tiefsten Leiden selbst. 3) Der Held fällt als Träger der Idee, des großen Wollens und Strebens. Glaube an das Fortleben dessen, was groß gewollt war (l. c. S. 140 f.). BACKHAUS bemerkt: „*Das tragische Moment liegt wesentlich nicht darin, daß der Held leidet, kämpft und untergeht und die Bosheit oder die Dummheit oder der blinde Zufall triumphiert, sondern darin, daß der Held als Vertreter einer erhabenen Idee, für die seine Zeit nicht reif ist, also in einem unlösbaren Conflict untergeht, indem er als sittlicher Charakter für ihren dereinstigen Sieg würdevoll kämpft, leidet und stirbt*“ (Wes. d. Hum. S. 112).

Daß sich im Tragischen der Unwert des Lebens darstelle, lehrt (vgl. WEISSE, Syst. d. Ästhet., 1830, II, 323 f.) SCHOPENHAUER. Zweck des Trauerspiels ist „*die Darstellung der schrecklichen Seite des Lebens*“, die Vorführung des Jammers der Menschheit, des Triumphes der Bosheit. „*Es ist der Widerstreit des Willens mit sich selbst, welcher hier, auf der höchsten Stufe seiner Objectivität, am vollständigsten entfaltet, furchtbar hervortritt. Am Leiden der Menschheit wird er sichtbar.*“ Der eine Wille tritt in den Individuen bald gewaltig, bald schwächer hervor, bis endlich nach Durchschauung des Scheincharakters der Individualität der auf diesem beruhende Egoismus erstirbt und Resignation, Aufgeben des Willens zum Leben eintritt. „*Der wahre Sinn des Trauerspiels ist die tiefere Einsicht, daß, was der Held abbüßt, nicht seine Particularsünden sind, sondern die Erbsünde, d. h. die Schuld des Daseins selbst*“ (W. a. W. u. V. Bd. I, § 51). „*Der Zweck des Dramas überhaupt ist, uns an einem Beispiel zu zeigen, was das Wesen und Dasein des Menschen sei.*“ Bei der tragischen Katastrophe wenden wir uns vom Willen zum Leben selbst ab. „*Im Augenblick der tragischen Katastrophe wird uns, deutlicher als jemals, die Überzeugung, daß das Leben ein schwerer Traum sei, aus dem wir zu erwachen haben*“ (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 37; Neue Paralipom. § 469). Nach J. BAHNSEN zeigt uns das Tragische die Entzweiung im innersten Sein aller Wesen (Das Tragische als Weltgesetz, 1877). Von Schopenhauer ist auch R. WAGNER, der in

seinen Musikdramen die Erlösung des leidenden Lebenswillens darstellt, beeinflußt; so auch NIETZSCHE in seiner frühesten Periode. Die griechische Tragödie geht aus dem dionysischen Chor hervor, stellt zuerst nur die Leiden des Dionysos dar. In der Neuzeit erwacht der dionysische Geist der Tragödie aus der Musik (bei R. Wagner). Der tragische Tod ist das „*Zerbrechen*" und Einswerden des Individuums mit dem Ursein, das ewige (und zugleich leidende) Leben des Urwillens (das „*Dionysische*") (Die Geburt d. Tragöd. aus d. Geist. d. Mus. 1872; WW. I, 62 ff.). Später erklärt NIETZSCHE: „*Die Tapferkeit und Freiheit des Gefühls vor einem mächtigen Feinde, vor einem erhabenen Ungemach, vor einem Problem, das Grauen erweckt — dieser siegreiche Zustand ist es, den der tragische Künstler auswählt, den er verherrlicht. Vor der Tragödie feiert das Kriegerische in unserer Seele seine Saturnalien*" (Götzendämmer. WW. VIII, 136). — Nach E. v. HARTMANN ist die Abkehr des Willens vom Einzeldasein die Lösung des tragischen Conflicts (Philos. d. Schönen S. 378 ff.; Gesamm. Stud. u. Aufs. S. 304 ff.). Nach L. ZIEGLER ist das tragische Problem letzten Endes eine metaphysische Principienfrage, ist verkettet mit dem religiösen Problem (Zur Met. d. Tragischen S. VII). Die tragische Schuld ist „*nichts anderes als die notwendige Willensüberspannung eines individuellen Princips*", die „*Alogicität des immanenten Willens*" (l. c. S. 15), die „*Verkehrung einer an sich logischen Absicht in eine überwiegend alogische*" (l. c. S. 41). Der tragische Tod ist nur „*das Symbol, welches die Vernichtung des Individualwillens und all seiner Begehrungen ankündigt*" (l. c. S. 45). Dieser Tod ist „*die unbewußte Endabsicht des tragischen Schicksals*" (l. c. S. 48 f.). Das Dasein „*als Mehrheit von Willensconflicten, welche durch die übergreifende Einheit einer Zweckvorstellung ad absurdum geführt wird*", ist ein nicht-sein-sollendes Sein. Der tragische Proceß ist „*die Überwindung des Willens durch die Idee*" (l. c. S. 55). Im Tragischen enthüllt der Urwille seine Absicht, sich selbst zu erlösen (l. c. S. 57). Weil wir den tragischen Tod als logisch empfinden, erregt er uns neben Unlust auch Lust (l. c. S. 59 ff.). Das Tragische ist ein „*Daseinsgesetz von kosmischer Bedeutung*" (l. c. S. 104).

Eine Phänomenologie des Tragischen gibt VOLKELT. Er unterscheidet als Grundformen das Tragische der abbiegenden und das Tragische der erschöpfenden Art (Ästhet. d. Trag. S. 52 ff.). Im Tragischen tritt die Welt uns „*nach ihrer rätselhaft furchtbaren Seite entgegen*". „*Das Tragische spricht zu uns von dem Angelegtsein der Welt auf Zerrüttung und Vernichtung des außerordentlichen Menschen*" (l. c. S. 98 ff.). Eine Schuld ist für das Tragische nicht notwendig (l. c. S. 148 ff.). „*Die Loslösung des Gemütes vom Leben ist ein erhebendes Moment von beträchtlicher Wirkung*" (l. c. S. 221 ff.). Elemente des Tragischen sind, außer der Lust der erhebenden Momente, die Lust des Mitleids, der starken Erregung, die Lust an der künstlerischen Form (l. c. S. 388 f.; vgl. Pessimismus; vgl. HERZOG, Was ist ästhet.? S. 151 ff.). — Nach LAZARUS kann alle dramatische Handlung unter der Form eines Kampfes angesehen werden (Reize d. Spiels S. 157; vgl. S. 142 ff.). K. GROOS sieht im „*Kraftgefühl der Kampflust*" die wichtige Lust am Tragischen (Spiele d. Mensch. S. 318). Dazu kommt die „*Bewunderung der unbeugsamen Tapferkeit dem Entsetzlichen gegenüber*" (l. c. S. 320), sowie die Lust an starken Reizen (Gemütserschütterungen) (l. c. S. 315 ff.; vgl. Einl. in d. Ästhet. S. 375). — Nach J. COHN ist tragisch „*das Erhabene in Leid und Untergang oder, näher bestimmt, das Leiden einer wertvollen Person, die ihre Größe im Leiden bewährt*"

(Allg. Ästhet. S. 190). Nach W. STERN wirkt die Tragödie sittlich erziehend dadurch, daß der Zuschauer *„zur Nachahmung von Handlungen angeregt, also an Handlungen gewöhnt wird, die, trotzdem daß sie mit einem Opfer oder Unlustgefühl verbunden sind, dennoch vom Helden vollzogen werden"*, ferner auch durch Erregung von Mitleid (Wes. d. Mitl. S. 45 f.). Vgl. R. ZIMMERMANN, Üb. d. Tragische, 1856; A. W. BOHTZ, Die Idee d. Tragischen, 1836; M. CARRIERE, Ästhet. I, 187 ff.; TH. LIPPS, Das Wesen der Tragödie, 1892; Z. BEÖTHY, Das Tragicum, 1885; K. LANGE, Wes. d. Kunst II, 112 ff.; R. HAMANN, Das Probl. des Tragischen, Zeitschr. f. Philos. Bd. 117, S. 231 ff.; Bd. 118, S. 89 ff. Vgl. Katharsis.

Trance (franz.): abnormer (ekstatischer) Schlafzustand.

Transcendent (transscendent, transcendens) heißt *„übersteigend"* und hat jetzt zweierlei Bedeutung: 1) die Erfahrung übersteigend, über alle Erfahrung hinaus, jenseits aller Erfahrung, unerfahrbar, aus dem Rahmen jeder objectiv-empirischen Erkenntnis herausfallend; transcendent ist also ein Begriff, der auf ein über die Erfahrung hinaus Liegendes geht, z. B. der Begriff des Universalgeistes, Weltwillens. Ob es eine transcendente Erkenntnis (indirect) gibt, ist Problem der Erkenntnistheorie. Das Transcendente läßt sich jedenfalls nicht, wie der Begriff ja sagt, empirisch erfassen, erleben, aber es läßt sich vielleicht mit Berechtigung hinter dem Immanenten (durch einen Grenzbegriff) ein Transcendentes setzen, voraussetzen, *„meinen"* (s. d.), als *„transcendenter Factor"* des empirisch-immanent Gegebenen (s. Object, Ding, Kategorien). 2) Transcendent bedeutet auch: bewußtseinstranscendent, d. h. alles, was nicht in das Bewußtsein des Erkennenden fällt, so das fremde Bewußtsein oder frühere Bewußtseinserlebnisse, aber auch die nicht eben erfahrenen, wahrgenommenen Objecte, die in diesem Sinne bewußtseinstranscendent, aber erfahrungsimmanent sind. — Im metaphysischen Sinne bedeutet *„transcendent"* das Verhältnis Gottes als eines Überweltlichen, Außerweltlichen zur Welt (s. Gott).

„Transcendere" im erkenntnistheoretisch-metaphysischen Sinne schon bei HERENNIUS (*ἅπερ φύσεως ὑπερῆται*, vgl. Eucken, Termin. S. 183), BOËTHIUS: *„Ratio autem hanc (den Gegenstand der Imagination) quoque transcendit, quae speciem quae singularibus inest, universali consideratione pependit"* (De consol. philos. V), AUGUSTINUS (*„transcende et te ipsum"*, De vera relig. 72), SCOTUS ERIUGENA (im Sinne des Überragens über die Natur): *„Solus namque Deus in ipsis apparebit, quando terminos suae naturae transcendent, non ut in eis natura, sed ut in eis solus appareat, qui solus vere est. Et hoc est naturam transcendere, naturam non apparere"* (De div. nat. I, 42). Bei den Scholastikern bedeutet *„transcendere"* das Die-Vernunft-übersteigen theologischer Begriffe. So ist nach THOMAS die *„sacra doctrina"* *„de his, quae sua altitudine rationem transcendunt"* (Sum. th. I, 1, 5; vgl. Contr. gent. I, 3; III, 61). *„Incorporalium non sunt aliqua phantasmata, quia imaginatio tempus et continuum non transcendit"* (Sum. th. I, 84, 7). *„Transcendens"* wird bei den Scholastikern auch im Sinne von *„transcendentalis"* (s. d.) gebraucht.

NICOLAUS CUSANUS bemerkt: *„Hoc autem nostrum intellectum transcendit, qui nequit contradictoria in suo principio combinare via rationis"* (De doct. ignor. I, 4). *„Ad hoc ductus sum, ut incomprehensibilia . . . amplecterer in docta ignorantia per transcensum veritatum incorruptibilium humaniter scibilium"* (l. c. III, 12). REUCHLIN sagt von Gott, daß er *„omnem nostrum*

intellectum transcendit" (De arte cabbal. I, f. 21 b). BERKELEY erklärt: „*God is a being of transcendent and unlimited perfections*" (Hyl. u. Philon. III).

Bei KANT erhält der Transcendenz-Begriff die Bedeutung des Überschreitens aller (möglichen) Erfahrung. „*Wir wollen die Grundsätze, deren Anwendung sich ganz und gar in den Schranken möglicher Erfahrung hält, immanente, diejenigen aber, welche diese Grenzen überfliegen sollen, transcendente Grundsätze nennen*" (Krit. d. rein. Vern. S. 262). Indem die Vernunftbegriffe (s. d.) „*auf die Vollständigkeit, d. i. die collective Einheit der ganzen möglichen Erfahrung hinausgehen, überschreiten sie jede gegebene Erfahrung und werden transcendent*" (Prolegom. § 40). Transcendent sind alle metaphysischen Begriffe von Gott, Seele, Unsterblichkeit u. s. w. Transcendente Erkenntnis ist nicht möglich (s. Erfahrung, Erkenntnis, Object, Ding an sich, Erscheinung, Phänomen).

J. G. FICHTE versteht unter dem Transcendenten alles, was außerhalb des Ich (s. d.) liegen soll. So auch SCHELLING (in der ersten Periode): Transcendent ist die Behauptung, die „*das Ich überfliegen will*" (Vom Ich, S. 113). — HERBART erklärt: „*Mit welchem Rechte überschreiten wir den Kreis der Erfahrung?*" „*Die Antwort ist: mit dem Rechte, welches die Erfahrung selbst uns gibt, indem sie uns dazu zwingt*" (Lehrb. zur Einl.[5], § 157, S. 192). — Nach HERMES bildet unser Denken nicht die vorausgesetzten Objecte ab, diese werden nicht Inhalt des Begriffes, sondern wir denken sie als seiend (Einl. I, 430 ff.; vgl. ÜBERWEG unter „*Object*"). Nach G. SPICKER ist Transcendenzfähigkeit die „*Anlage der Vernunft, in Gestalt von Schlußfolgerungen die sinnlichen Wahrnehmungen überschreiten zu können*" (Vers. ein. neuen Gottesbegr. S. 105). VOLKELT nennt „*transsubjectiv*" „*alles, was es außerhalb meiner eigenen Bewußtseinsvorgänge geben mag*" (Erfahr. u. Denk. S. 42). Dieses wird durch das Gedachtwerden nicht „*immanent*". „*Indem das Denken transsubjectiv gültige Bestimmungen ausspricht, zieht es ja nicht das Transsubjective in seinen Bereich herein; es fordert nur, daß seine subjectiven Verknüpfungen für das Transsubjective gelten . . . Das Denken bleibt also beim Erkennen des Transsubjectiven durchaus in und bei sich selbst, und ebenso bleibt das Transsubjective dort, wo es ist*" (Erfahr. u. Denk. S. 188). Nach B. ERDMANN ist der Gegenstand, von dem die Wirklichkeit ausgesagt wird, das Transcendente, das als die Seinsgrundlage des Vorgestellten vorausgesetzt wird, sich in diesem darstellt (Log. I, 83). Ähnlich lehrt UPHUES. Er unterscheidet ein Transcendentes an sich (Natur, Körperwelt) und ein Transcendentes für uns, die Bewußtseinsvorgänge fremder Bewußtseine (Psychol. d. Erk. I, 7; vgl. S. 151). Das Transcendente ist das „*Jenseits des Bewußtseins*", der Gegensatz zum Bewußtsein, was in diesem zum „*Ausdruck*" gelangt (l. c. S. 66). „*Bewußtsein der Transcendenz*" ist ein „*Bewußtseinsvorgang, in dem wir uns das, was für ihn transcendent ist, vergegenwärtigen*" (Das Bewußts. d. Transcend., Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos. 21. Bd., S. 455). Die Vorstellungen vertreten das Transcendente (l. c. S. 470 ff.; s. Object). Nach H. SCHWARZ ist das Gerichtetsein der Wahrnehmung auf das Transcendente eine psychologische Tatsache (Was will d. krit. Realism.[2], 1894, S. 5 ff.). — Nach E. KOENIG ist das „*relativ Transcendente*" das „*Transsubjective*", das vom psychophysischen Subject Unabhängige, in die objective Sphäre des Bewußtseins Fallende, den Inhalt des allgemeinen Bewußtseins Bildende (Üb. d. letzt. Frag. d. Erk., Zeitschr. f. Philos. 103. Bd., S. 41 ff.). Die Transcendenz ist schließlich nur ein inadäquater Ausdruck für die Incongruenz zwischen dem tatsächlichen Inhalt und dem Ideal der Er-

kenntnis (l. c. S. 59). Nach H. RICKERT ist transcendent ein Sein, *„von dem die Bestimmung, Bewußtseinsinhalt zu sein, verneint wird“* (Der Gegenst. d. Erk. S. 19). Es ist eigentlich ein Wert, ein Sollen, auf das, als Norm des Erkennens, erst das urteilende Bewußtsein hinweist, nicht die Vorstellung (l. c. S. 86 ff.). — M. KEIBEL definiert: *„Transcendent ist das, was existiert, ohne als Wahrnehmung, Vorstellung oder Begriff gegeben zu sein“* (Wert u. Urspr. d. philos. Transcend. S. 2). *„Wir gelangen zur Transcendenz, indem wir die stets gegebenen Beziehungen des Objects zum Subject übersehen“* (l. c. S. 52). Nach SCHUBERT-SOLDERN ist transcendent *„alles, was über das Bewußtsein oder das Bewußtwerden hinausgeht“*. Es gibt eine zweifache *„Transcendenz“*, *„je nachdem man behauptet, daß eine nicht vorhandene Seinsart gegeben sei, oder daß etwas in keiner Beziehung zum Ich gegeben sei“* (Gr. ein. Erk. S. 5, 11, 29). — Nach WUNDT ist die Vernunft (s. d.) die Quelle der Transcendenz. Der Trieb nach Einheit und unbegrenzter Verbindung des Gegebenen mit seinen Voraussetzungen führt über die Erfahrung (aber in deren eigener Richtung) hinaus. Die unbedingte Forderung der Anwendung des Satzes vom Grunde (s. d.) nötigt, *„jedesmal für gewisse Anfangs- und Endpunkte der Erfahrungsreihen die zugehörigen Glieder außerhalb der wirklichen Erfahrung zu suchen“*. So erzeugt die Vernunft Ideen (s. d.), die *„alle Erfahrungen umspannen und doch keiner Erfahrung angehören“*. Da die Beziehungen nach Grund und Folge die Gliederung eines Ganzen in seine Teile voraussetzen, so verbindet sich *„die Idee eines unbegrenzten Fortschrittes, die den Zusammenhang des Wirklichen über alle gegebenen Grenzen hinaus fortzusetzen gebietet, mit der weiteren Idee einer Totalität alles Seins, in der dieser Fortschritt vollendet gedacht wird, obgleich er in seinen einzelnen Bestimmungen doch niemals vollendbar ist“* (Syst. d. Philos.², S. 180 ff.). Die Vernunft führt so zu zwei Arten der Transcendenz, zu denen schon die Mathematik das Vorbild gibt: zum Real- und zum Imaginär-Transcendenten. *„Das erstere beruht bloß auf der Unendlichkeit des Fortschritts im Denken, wobei aber die von diesem ausgeführten Verknüpfungen immer dieselbe Form beibehalten, die ihnen innerhalb des Fortschritts der Erfahrung bereits zukam. Bei der zweiten, der imaginären Transcendenz dagegen führt jener Fortschritt zu neuen Begriffsbildungen, die sich von Anfang an durch ihre qualitativen Eigenschaften von den verwandten realen Begriffen, aus deren Weiterentwicklung sie hervorgegangen sind, unterscheiden. Bleibt hiernach der unendliche Fortschritt im ersten Fall ein rein quantitativer, so wird er im zweiten zum qualitativen. Auf diese Weise erschöpfen beide Arten der Transcendenz die denkbaren Formen der Unendlichkeit, die quantitative und die qualitative. Aber die erste beschränkt sich zugleich auf die Construction einer nicht gegebenen Wirklichkeit, die zweite führt zu einer bloßen Denkmöglichkeit“* (l. c. S. 182 ff.; vgl. Idee). Vgl. A. MEINONG, Üb. Annahm. S. 93 ff. Vgl. Ding, Object, Immanent, Kategorien, Realismus, Transcendente Factoren, Gott, Transcendental.

Transcendental (transcendere, überschreiten) bedeutet (seit Kant) jede Erkenntnis (nicht der Dinge, sondern) der Bedingungen und Möglichkeit der Erfahrung, jede auf die Möglichkeit apriorischer (s. d.) Erkenntnisfunctionen und ihrer Beziehung auf Erfahrungsobjecte gehende Untersuchung.

„Transcendental“ oder *„transcendent“* nennen die Scholastiker die über den Prädicamenten (s. d.) liegenden, auf diese selbst anwendbaren allgemeinsten

Begriffe (Einheit, Wahrheit, Güte u. s. w.). „*Transcendentalia*“ sind die „*termini vel proprietates rebus omnibus cuiusque generis convenientes*“ (res, ens, verum, bonum, aliquid, unum; aufgezählt in des Pseudo-Thomas „*De natura generis*“; vgl. Prantl, G. d. L. III, 245). Sechs Transcendentalien zählt auch THOMAS auf (De verit. 1, 1 c). Nach DUNS SCOTUS ist der Begriff des „*ens*“ (Seienden) der allgemeinste der „*transcendentalen*“ Begriffe, die andern sind „*passiones entis*“ und zerfallen in „*unicae*“ (unum, bonum, verum) und „*disiunctae*“ (idem vel diversum, contingens vel necessarium, actus) (De an. qu. 21; Met. IV, 9; vgl. über JOH. GERSON: Prantl, G. d. L. IV, 144). SUAREZ erwähnt die transcendentalen Relationen (s. d.) und spricht von der „*unitas transcendentalis*“ (Met. disp. I, 4, sct. 9). LAURENTIUS VALLA bemerkt: „*Aeterna sunt primordia atque principia, quae isti transcendentia appellant*“ (bei Prantl, G. d. L. IV, 163). MICRAELIUS bestimmt: „*Transcendentia sunt termini, qui praedicamenta transcendunt, ita tamen, ut de singulis praedicamentis dici possint; et nihil aliud sunt quam generales entis affectiones sive coniunctae, ut unum, verum, bonum, sive disiunctae, ut causa et effectus*“ (Lex. philos. p. 1073 f.). CAMPANELLA erklärt: „*Transcendens est terminus universalissimam communitatum omnium rerum communitatem significans . . . ut ens, verum, bonum et unum*“ (Dial. I, 4). Ähnlich G. BRUNO (De la causa IV). F. BACON versteht unter „*transcendentes*“ die „*relativas et adventitias entium conditiones*“ (multum, paucum, idem, diversum, possibile . . ., De dignit. III, 3; V, 4). CLAUBERG erklärt: „*Quae . . . sic rebus communia sunt, ut omnes earum classes exsuperent, uno nomine appellantur transcendentia . . ., quod in supremo rerum omnium apice concepta, omnia permeent et ambiant, ad omnia rerum genera pertineant. Cuius modi sunt ens, unum, verum, bonum etc.*“ (Opp. p. 283). Die psychologische Entstehung der Transcendentalien erklärt SPINOZA aus einem Verschmelzungsproceß: „*Termini transcendentales . . . ex hoc oriuntur, quod scilicet humanum corpus, quandoquidem limitatum est, tantum est capax certi imaginum numeri . . . in se distincte simul formandi; qui si excedatur, hae imagines confundi incipient, et si hic imaginum numerus, quarum corpus est capax, ut eas in se simul distincte formet, longe excedatur, omnes inter se plane confundentur*“ (Eth. II, prop. XI, schol. I). Nach BERKELEY steigen die Mathematiker nicht auf „*bis zu einer Betrachtung jener die Schranken der Einzelwissenschaften überschreitenden (transcendentalen) Grundsätze, welche auf eine jede der Einzelwissenschaften Einfluß haben*“ (Princ. CXVIII).

Die oben angegebene neuere Bedeutung erhält „*transcendental*“ durch KANT. Zuweilen gebraucht er das Wort im Sinne von „*transcendent*“ (s. d.; vgl. Krit. d. rein. Vern. S. 262 f.), in der Regel aber als ein auf die Möglichkeit der Anwendung des Apriori (s. d.), als ein auf die Grundlagen der Erfahrung Bezügliches. Es ist festzuhalten, „*daß nicht eine jede Erkenntnis a priori, sondern nur die, dadurch wir erkennen, daß und wie gewisse Vorstellungen (Anschauungen oder Begriffe) lediglich a priori angewandt werden oder möglich seien, transcendental (d. i. die Möglichkeit der Erkenntnis oder der Gebrauch derselben a priori) heißen müsse. Daher ist weder der Raum, noch irgend eine geometrische Bestimmung desselben a priori eine transcendentale Vorstellung, sondern nur die Erkenntnis, daß diese Vorstellungen gar nicht empirischen Ursprungs seien, und die Möglichkeit, wie sie sich gleichwohl a priori auf Gegenstände der Erfahrung beziehen könne, kann transcendental heißen . . . Der Unterschied des Transcendentalen und Empirischen gehört also nur zur Kritik*

der Erkenntnisse und betrifft nicht mit die Beziehung derselben auf ihren Gegenstand" (l. c. S. 80). „*Ein transcendentales Princip ist dasjenige, durch welches die allgemeine Bedingung a priori vorgestellt wird, unter der allein Dinge Objecte unserer Erkenntnis überhaupt werden können*" (Krit. d. Urt., Einl.). Das Bewußtsein, „*eine Erfahrung anzustellen oder auch überhaupt zu denken*" ist ein „*transcendentales Bewußtsein*", nicht Erfahrung (WW. IV, 500). „*Transcendental ist die Erklärung, wie sich Begriffe oder Sätze a priori auf Gegenstände beziehen können, wie sie a priori und doch von Objecten gelten sollen. Nicht die Erkenntnis a priori ist transcendental, nur die Rechtfertigung ihrer objectiven Gültigkeit und das Verfahren dieser Rechtfertigung will Kant mit diesem Worte bezeichnet wissen. Dasjenige, was nicht* a u s *der Erfahrung stammt,* f ü r *die Erfahrung zu beweisen, ist die Aufgabe der transcendentalen Methode*" (RIEHL, Zur Einf. in d. Philos. S. 115).

BOUTERWEK nennt transcendental „*die Untersuchungen, durch welche das ursprüngliche Verhältnis der Vernunft zur Sinnlichkeit entdeckt werden soll, um nach diesem Verhältnisse zu bestimmen, ob und warum uns die sinnliche Wahrnehmung nicht täusche und ob es für den menschlichen Geist eine Erkenntnis des Übersinnlichen gebe*" (Lehrb. d. philos. Wissensch. I, 48). Nach SCHELLING ist „*transcendentales Wissen*" ein „*Wissen des Wissens, sofern es rein subjectiv ist*" (Syst. d. transcendental. Ideal. S. 11). Nach SCHOPENHAUER ist eine transcendentale Erkenntnis „*eine solche, welche das in aller Erfahrung irgend Mögliche* v o r *aller Erfahrung bestimmt und feststellt*" (Vierf. Wurz. C. 4, § 20). Nach K. FISCHER ist „*dasjenige, wodurch die Erfahrung selbst begründet wird*", „*keine Sache der empirischen, sondern der transcendentalen Erkenntnis*" (Krit. d. Kantschen Philos. S. 83). Nach H. COHEN bezieht sich das Transcendentale „*auf die* M ö g l i c h k e i t *einer Erkenntnis, welcher der Wert* a p r i o r i s c h e r *oder* w i s s e n s c h a f t l i c h e r *Geltung zukommt*" (Princ. d. Infin. S. 7). Nach E. VON HARTMANN ist transcendental „*das Immanente, insofern es auf ein Transcendentes bezogen gedacht wird*" (Krit. Grundleg. S. XV). Nach RIEHL ist transcendental „*die Form der Einheit des Bewußtseins in Abstraction von ihrem Inhalte gedacht, sofern diese Form als die allgemeine, nicht bloß für mich geltende Bedingung erkannt wird, unter welcher die Vorstellung jedes Objects . . . stehen muß*" (Philos. Krit. II 2, 163). — HELLENBACH, DU PREL u. a. nennen „*transcendental*" alles unter der Schwelle des normalen Bewußtseins Liegende (z. B. das Traumbewußtsein, die zweite Persönlichkeit, das „*transcendentale Subject*"; vgl. Metaorganismus). Vgl. A priori, Kriticismus, Apperception, Deduction, Object, Ästhetik, Logik, Idealismus, Wahrheit, Subject, Relation, Synthetismus.

Transcendentale Apperception s. Apperception. — Transcendentale Ästhetik s. Ästhetik. — Transcendentale Deduction s. Deduction. — Transcendentale Logik s. Logik. — Transcendentale Relationen s. Relation. — Transcendentale Wahrheit s. Wahrheit.

Transcendentaler Idealismus s. Idealismus.

Transcendentaler Realismus s. Realismus.

Transcendentaler Synthetismus s. Synthetismus.

Transcendentales Object s. Object.

Transcendentales Subject s. Subject.

Transcendentalismus: Standpunkt des transcendentalen Idealismus (s. d.). Vgl. O. B. FROTHINGHAM, History of Transcendent. in New-England, 1876.

Transcendentalphilosophie ist nach KANT jene Philosophie, *„welche gar keine Objecte der Sinne zum Gegenstande hat“* (Reflexion. II, 26), nämlich Philosophie der apriorischen (s. d.) Erkenntnis, *„das System aller Principien der reinen Vernunft“* (Krit. d. rein. Vern. S. 45). Sie ist, nach S. MAIMON, *„eine Wissenschaft, die sich auf Gegenstände bezieht, welche durch Bedingungen a priori, nicht durch besondere Bedingungen der Erfahrung a posteriori bestimmt sind“* (Vers üb. d. Transcend. S. 3). Sie hat, nach SCHELLING, die Aufgabe, *„vom Subjectiven als vom Ersten und Absoluten auszugehen und das Objective aus ihm entstehen zu lassen“* (Syst. d. transcendental. Idealism. S. 6). SCHOPENHAUER versteht unter Transcendentalphilosophie *„jede Philosophie, welche davon ausgeht, daß ihr nächster und unmittelbarer Gegenstand nicht die Dinge seien, sondern allein das menschliche Bewußtsein von den Dingen, welches daher nirgends außer Acht und Rechnung gelassen werden dürfe. Die Franzosen nennen dieselbe ziemlich ungenau méthode psychologique“* (Parerg. II, C. 1, § 10).

Transcendentalpsychologie ist, nach O. SCHNEIDER, *„diejenige Wissenschaft, welche alle durch die Erfahrung unmittelbar gegebenen und nach Ähnlichkeit mit dieser Erfahrung wenigstens mittelbar vorstellbaren seelischen Zustände des Innewerdens und Bewußtseins daraufhin prüft, was an ihnen apriorischer und was aposteriorischer (empirischer) Natur ist“* (Transcendentalpsychol. 1891, S. 6).

Transcendente Causalität s. Causalität (E. v. HARTMANN).

Transcendente Factoren sind alle Bedingungen zu nennen, welche im Vereine mit der Subjectivität die Erkenntnisobjecte erscheinen lassen, ohne selbst Object der Erfahrung und Erkenntnis zu sein, während sie doch aus Gründen der Begreiflichkeit der Erfahrungsinhalte denkend gesetzt werden müssen (s. Object, Ding, Introjection, Kategorien). *„Unsere sinnliche Erkenntnis ist das Resultat zweier zusammenwirkender Ursachen oder gleichsam das Product zweier Factoren, nämlich der Außenwelt und unserer Subjectivität. Das Product ist uns gegeben, die Erkenntnisfactoren als solche sind es nicht“* (ÜBERWEG, Welt- u. Lebensansch. S. 61).

Transcendente Teleologie s. Teleologie, Zweck.

Transcendenz: Überschreitung der Erfahrung. Vgl. Transcendent.

Transeunt: über einen Begriff, ein Ding, eine Tätigkeitssphäre hinausgehend, in eine andere Sphäre übergehend (*„transeunte Causalität“*). So bemerkt GOCLEN: *„Transeuntes actiones dicuntur, per quas transmutatur terminus actionis, id est obiectum rationis“* (Lex. philos. p. 1125). SPINOZA bestimmt: *„Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens“* (Eth. I, prop. XVIII). Vgl. Causalität.

Transexercitation (positive) nennt R. AVENARIUS die *„Entfernung einer Änderung des Systems C (s. d.) von einer eingeübten Form“* (Krit. d. rein. Erfahr. I, 76).

Transfigured Realism s. Realismus (SPENCER).

Transformation (Umwandlung) des Reizes s. Reiz (WUNDT).

Transformismus = Evolutionismus (s. d.).

Translatio: Übertragung in der Bewegung (s. d.): DESCARTES.

Transmutation: Verwandlung.

Transscendent s. Transcendent.

Transscendental s. Transcendental.

Transsubjectiv s. Transcendent (VOLKELT, KOENIG).

Traum heißt das mit dem Schlafe verbundene seelische Leben. Es wird ausgelöst von inneren (organischen) und äußeren Reizen, welche aber nicht, wie im Wachen, adäquat aufgefaßt und gedeutet werden, sondern allerhand Vorstellungen auslösen, die in irgend welcher Gefühlsverwandtschaft mit ihnen stehen, sonst aber ganz fremdartig sein können. Die Traumvorstellungen haben teilweise schon infolge des Wegfalls des Sinnenbewußtseins, nicht die Schwäche gewöhnlicher Erinnerungsvorstellungen, sondern die Lebhaftigkeit und den Object-Charakter von Illusionen oder Hallucinationen. Während die active Denk- und Willenskraft, die active Apperception (s. d.) im Traume vermindert ist, ist das (durch sie ungehemmte) associative und Phantasieleben ein sehr bewegtes. Eine Art *„Spaltung"* des Ich tritt im Traume öfter ein. Kürzlich gehabte, aber auch lang vergessene Vorstellungen treten im Traume wieder auf, das Widersprechendste combiniert sich miteinander, da die Controlle seitens des logischen Denkens sehr vermindert, sehr lückenhaft ist. *„Pathologisch"* nennt man solche Träume, in welchen Störungen des Organismus sich in den durch sie ausgelösten Vorstellungen ankündigen. Häufig hat man dem Traumleben einen höheren Wert in Bezug auf Erkenntniskraft als dem Wachsein zuerteilt *(„prophetische Träume")*. Der Illusionismus (s. d.) ist geneigt, das Leben, die erscheinende Welt für einen *„Traum"* zu halten.

Auf die *εἴδωλα* (s. Wahrnehmung) führt den Traum DEMOKRIT zurück: *ὀνείρους γίνεσθαι κατὰ τὰς τῶν εἰδώλων παρατηρήσεις* (Galen, Hist. philos. 106, Dox. D. 640; Aristot., De div. 2). PLATO erklärt die Traumvorstellungen aus Bewegungen des Leibes, die während des Schlafes übrigbleiben: *γενομένης δὲ πολλῆς μὲν ἡσυχίας βραχυόνειρος ὕπνος ἐμπίπτει, καταλειφθεισῶν δέ τινων κινήσεων μειζόνων, οἷαι καὶ ἐν οἵοις ἂν τόποις λείπωνται, τοιαῦτα καὶ τοσαῦτα παρέσχον ἀφομοιωθέντα ἐντὸς ἔξω τε ἐγερθεῖσιν τὸ ἀπομνημονευόμενα φαντάσματα* (Tim. 45 E, 46 A; Rep. IX, 571 C squ.). ARISTOTELES erklärt den Traum aus der Wechselwirkung der von den Wahrnehmungen zurückbleibenden *πάθη, φαντασίαι* mit den Bewegungen der Sinne, welche *ἀνειμένου τοῦ κωλύοντος ἐνέργουσιν*, d. h. bei Wegfall der Hemmung wirksam werden (De insomn. 3, vgl. THEOPHRAST, STRATO: Plac. philos. V, 2, THEMISTIUS, GALEN: VI, 832 f.; II, 573 f., IV, 461, 611, V, 703). (Über Traumdeutung bei ARISTOTELES, den Stoikern u. a. Vgl. Büchsenschütz, Traum u. Traumdeutung im Altertum, 1868; vgl. CARDANUS, CAMPANELLA, De divin.; vgl. L. VIVES, De an. p. 110 ff.; GASSENDI, Synt. II, 2, 21).

Nach CHR. WOLF ist der Traum *„ein Zustand klarer und deutlicher, aber unordentlicher Gedanken"* (Vern. Ged. I, § 803). Die Träume gehen von einer Empfindung aus und werden von der Phantasie fortgesetzt (l. c. § 123). Nach MENDELSSOHN ist das Träumen *„eine Art von Verrückung in eine andere Reihe der Dinge, als diejenige, die uns umgibt"* (Morgenst. I, 6). Nach PLATNER ist der Traum *„ein unvollkommenes, d. i. mit täuschendem Bewußtsein der Person*

verbundenes Wachen" (Philos. Aphor. I, § 60). Nach KANT beruht der Traum auf einer unwillkürlichen Agitation der inneren Lebensorgane. Der Traum hat lebenerhaltende Kraft. Kein Schlaf ohne Traum (Anthropol. I, § 36). Nach G. E. SCHULZE sind Träume „*diejenigen Erzeugnisse der Tätigkeit des Geistes im Schlafe, deren wir uns nach dem Erwachen wieder erinnern*". „*Die Verschiedenheit jener Tätigkeit von der im Wachen besteht vorzüglich darin, daß erstens dabei die Eigenmacht, welche der Mensch wachend über das Wirken der Einbildungskraft auszuüben vermag, gänzlich fehlt oder die Seele bei dem Spiele der Vorstellungen im Traume bloß das Zusehen hat; und daß zweitens das im Traume vorhandene Selbstbewußtsein mehrenteils sehr unvollständig ist*" (Psych. Anthropol. S. 276 ff.). Vgl. M. WAGNER, Beiträge zur philos. Anthropol. 1794, I, 204 ff.

Mit dem Hellsehen bringt den Traum SCHELLING in Verbindung (Clar. S. 122). Ähnlich lehrt SCHUBERT (Die Symbolik d. Traumes; Gesch. d. Seele), so auch TROXLER. Nach ihm ist der Traum „*die Offenbarungsweise der Wesenheit des Menschen und des Lebens eigentümlichster und innigster Proceß*" (Blicke in d. Wes. d. Mensch. S. 133). „*Das Wachen ist nur ein Traum der Seele*" (l. c. S. 134 ff.; vgl. C. G. CARUS, Vorles. S. 293 ff., BURDACH, STEFFENS, ESCHENMAYER, Psychol. S. 224 ff.). — Nach K. ROSENKRANZ ist der Traum „*die Einheit des Schlafs und Wachens, ein Dasein des einen im andern*" (Psychol.[3], S. 164 f.). „*Im Traumleben wird die Subjectivität des Geistes in eine unbestimmte Objectivität aufgelöst*" (l. c. S. 166 ff.). „*Wird eine solche scheinbare Objectivität während des Wachens hervorgebracht, so entsteht ein* T r a u m w a c h e n" (l. c. S. 168; vgl. MICHELET, Anthropol. S. 165 ff.; J. E. ERDMANN, Grundr. § 29; vgl. LINDEMANN, Lehre vom Mensch. § 340; BIUNDE, Empir. Psychol. I 1, 398 ff.; HILLEBRAND, Philos. d. Geist. I, 368 ff.; SCHLEIERMACHER, Psychol. S. 348 ff.). — Nach BENEKE bestehen die Träume in einer beschränkten „*Anregung des Bewußtseins während des Vorherrschens der leiblichen Aneignungstätigkeiten*" (Lehrb. d. Psychol. § 317 ff.). Nach SCHOPENHAUER sind die Traumbilder von den Phantasiebildern des Wachens specifisch verschieden durch ihre Lebhaftigkeit, Vollendung, ihren Wirklichkeitscharakter, ihre Unwillkürlichkeit, Aufdringlichkeit. Der Traum ist „*eine ganz eigentümliche Function unseres Gehirns*". Teilweise ist er dem Wahnsinn ähnlich. Die Träume entstehen (in der Regel) nicht durch äußere Eindrücke, sie werden nicht durch Association herbeigeführt. Vielmehr entspringt der Traum inneren, organischen Reizen, aus der Reaction des Gehirns gegenüber den Einwirkungen des sympathischen Nerven. Diese verlieren sich bis zum Gehirn hinauf und veranlassen das Gehirn zu der ihm eigenen Function der Raum-, Zeit-, Causalitätssetzung, vermittelst deren es die inneren Reize interpretiert. Dieses vom äußeren Eindruck auf die Sinne unabhängige Anschauungsvermögen ist das „*Traumorgan*" (Parerg. I, 210 ff.). Zwischen Leben und Traum ist kein specifischer und absoluter, sondern nur ein formeller und relativer Unterschied (Neue Paralipom. § 361). Als Ausgleichung gegenüber dem Wachleben betrachtet den Traum ULRICI (Leib u. Seele, S. 387). Nach J. H. FICHTE sind als „*Traum*" zu bezeichnen „*alle diejenigen Bewußtseinszustände, in denen uns, ohne jede* ***unmittelbare*** *Sinneserregung, dennoch in Form sinnlicher Anschaulichkeit* ***Bilder vor das Bewußtsein treten****, gleichviel ob unser Urteil, die begleitende Reflexion, ihnen Objectivität beilege (wie im Schlaftraume) oder nicht (Wachtraum)*" (Zur Seelenfrage, S. 80). Das „*traumbildende Vermögen*", die Phantasie ist stets in

uns wirksam (Psychol. I, 508). „*Das Objectivieren des Wachens ist ein vollständiges und berechtigtes, das des Traumes ein unvollständiges und darum illusorisches*“ (l. c. S. 509). Der Traumzustand ist der niedrigere, aber auch reichere, interessantere, „*weil ungeahnte Schätze aus der vorbewußten Region darin emporsteigen können*“ (ib.). Der Traum ist „*die symbolische Abspiegelung innerer Zustände*“ (l. c. S. 535, „*Ahnungstraum*“, „*Heiltraum*“: über „*Wachträume*“ vgl. S. 580 ff.). Nach FECHNER ist der Träumende „*ein Dichter, der seiner Phantasie die Zügel ganz und gar schießen läßt und ganz in eine innere Welt versunken und verloren ist*“ (Elem. d. Psychophys. II, 524). VOLKMANN erklärt den Traum aus dem Wegfalle des „*somatischen Druckes*“ für bestimmte Regionen des Vorstellungslebens (Lehrb. d. Psychol. I[4], 417 ff.). HAGEMANN erklärt: „*Der Traum ist eine Reihe von unwillkürlichen Einbildungen (Erinnerungen und Phantasiegebilden) während des Schlafes*“ (Psychol.[3], S. 82). Die Beschaffenheit der Träume ist bedingt „*a. durch organische Reize, die während des Schlafes auf die Seele einwirken. Die Phantasie bemächtigt sich dieser Empfindungen und schafft daraus bald heitere, bald schreckliche Traumgebilde*“. „*b. Durch Vorstellungen und Gefühle, welche uns vor dem Einschlafen beschäftigten*“. „*c. Durch die heitere oder trübe Stimmung, welche uns im Wachen beherrschte*“ (l. c. S. 83). Die Seele träumt auch im tiefsten Schlafe (ib.). Die Centrale des Denkens fehlt (l. c. S. 84). Nach HÖFFDING fehlt im Traume die feste Concentration der Aufmerksamkeit und die allseitige Controlle des Denkens (Psychol. S. 105). WUNDT erklärt: „*Die Vorstellungen des Traumes gehen jedenfalls zum größten Teil von Sinnesreizen, namentlich auch von solchen des allgemeinen Sinnes aus, und sie sind daher zumeist phantastische Illusionen, wahrscheinlich nur zum kleineren Teil reine, zu Hallucinationen gesteigerte Erinnerungsvorstellungen. Auffallend ist außerdem das Zurücktreten der Apperceptionsverbindungen gegenüber den Associationen, womit die oft vorkommenden Veränderungen und Vertauschungen des Selbstbewußtseins, die Verwirrungen des Urteils u. dgl. zusammenhängen. Das Unterscheidende des Traumes von andern ähnlichen psychischen Zuständen liegt übrigens weniger in diesen positiven Eigenschaften, als in der Beschränkung der Erregbarkeitserhöhung auf die sensorischen Functionen, während die äußeren Willenstätigkeiten beim gewöhnlichen Schlaf und Traum vollständig gehemmt sind. Verbinden sich die phantastischen Traumvorstellungen zugleich mit Willenshandlungen, so entstehen die im ganzen seltenen, bereits gewissen Formen der Hypnose verwandten Erscheinungen des Schlafwandelns. Am häufigsten kommen solche motorischen Begleiterscheinungen beschränkt auf die Sprachbewegungen, als Sprechen im Traume, vor*“ (Gr. d. Psychol.[5], S. 330; Grdz. d. physiol. Psychol. II, C. 16). Vgl. die Arbeiten von LÉLUT, A. LEMOINE, MAURY, Le sommeil et les rêves, 1878; vgl. TISSIÉ, Les rêves, 1890; RABIER, Psychol. p. 654 ff.; DELAGE, Ess. sur la théor. du rêve, Rev. scient. Tom. 48, 1891, p. 41 ff.; MAUDSLEY, Die Physiol. u. Pathol. d. Seele, 1870; SULLY, Die Illusionen, 1884; SIEBECK, Das Traumleben der Seele, 1877; VOLKELT, Die Traumphantasie, 1875; L. STRÜMPELL, Die Nat. u. Entsteh. d. Träume, 1874; P. RADESTOCK, Schlaf u. Traum, 1879; H. SPITTA, Die Schlaf- u. Traumzustände der menschl. Seele[2], 1883; M. GIESSLER, Aus den Tiefen des Traumlebens, 1890; WEYGANDT, Entsteh. d. Träume, 1893; die Arbeiten von S. FREUD, S. DE SANCTIS (I sogni 1899) u. a.; DESSOIR, Gesch. d. Psychol. I[2], 493 ff.

Triaden (Dreiheiten); In solchen vollzieht sich nach PROKLUS die dialektische Emanation des Seienden (vgl. Dialektik, Intelligibel). (Vgl. Instit. theol. 24). Triadisch ist auch der dialektische Proceß bei HEGEL.

Trialismus: Gliederung des Menschen in Leib, Seele, Geist (s. d.).

Trichotomie: Dreiteilung, Einteilung in drei Glieder.

Trieb ist ein Willensimpuls, der durch gefühlsbetonte Empfindungen oder Vorstellungen unmittelbar, ohne Reflexion, ohne bestimmtes Zweckbewußtsein, aber doch zielstrebig, d. h. auf Befriedigung eines bestimmten Bedürfnisses, auf Entfernung einer Unlust oder Erreichung einer Lust, ausgelöst wird und sich in Bewegungen entlädt, deren Zweckmäßigkeit teils ursprünglich-reflectorischer Art (gattungsmäßig erworben), teils erst individuell-erfahrungsgemäß erworben ist. Triebhandlung ist eine einfache Willenshandlung, eine solche, die durch ein einziges Motiv (s. d.) unmittelbar, mit organisch-psychischer Nötigung, hervorgerufen wird. Primär sind jene Triebe, welche auf ursprünglich-organischen (psychophysischen) Dispositionen beruhen; secundär jene, welche durch „*Mechanisierung*" (s. d.) von Willkürhandlungen entstehen. Der Trieb hat von Anfang an einen bestimmten Inhalt, eine bestimmte Tendenz, aber die Bestimmtheit in bezug auf seine Objecte entsteht erst durch Erfahrung, Association. Der Trieb ist nichts absolut Einfaches, sondern enthält als Momente Empfindung (bezw., später, Vorstellung), Gefühl (Affect) und Streben; er ist so, phylo- und ontogenetisch der Ausgangspunkt alles Wollens und Handelns. Es lassen sich materiale und functionelle Triebe (s. Bedürfnis), Selbsterhaltungs- und Gattungstriebe, sinnliche und geistige Triebe unterscheiden.

Der Trieb wird bald als ein primärer Bewußtseinszustand betrachtet, bald auf Gefühle und Empfindungen (Vorstellungen) zurückgeführt oder aus Reflexbewegungen (s. d.) abgeleitet.

Von Naturtrieben (*ὁρμή*), „*prima naturae, principia naturalia*" ist schon bei den Stoikern die Rede (Cicer., De offic. I, 4). — AUGUSTINUS unterscheidet sinnliche und intellectuelle Triebe (De gen. ad litt. X, 12). Die Scholastiker betrachten den Trieb als natürliches, niederes, sinnliches Begehren (s. d. u. Streben). — Über den Begriff des „*conatus*" bei HOBBES, SPINOZA u. a. vgl. Erhaltung, Streben (vgl. auch Instinct). — Nach CRUSIUS ist der Trieb ein „*fortdauerndes Bestreben eines Willens*" (Vernunftwahrh. § 447). Der Mensch hat drei Grundtriebe: Vervollkommnungstrieb, Liebestrieb, Gewissenstrieb (Weg zur Gewißh. 1747). Nach PLATNER ist der Trieb ein „*Zweck eines lebendigen Wesens, inwiefern es sich denselben zwar lebhaft, jedoch undeutlich vorstellt*" (Philos. Aphor. II, § 41). Vgl. FEDER, Log. u. Met. S. 324. — Nach SCHILLER sind Triebe „*die einzigen bewegenden Kräfte in der empfindenden Welt*" (Ästhet. Erzieh. 8. Br.). Die Grundtriebe sind der Erkenntnis- (Vorstellungs-) und der Selbsterhaltungstrieb (Vom Erhabenen, S. 10; vgl. Spiel).

Ähnlich wie KANT (Anthropol.) erklärt E. SCHMID den Trieb als „*die innere und fortdauernde Bedingung des wirklichen Begehrens oder der Äußerung des Begehrungsvermögens*" (Empir. Psychol. S. 385 f.). „*Trieb ist der Instinct in bezug auf alles, was mit ihm äußerlich verbunden werden kann*" (l. c. S. 387). Die begehrende Kraft hat zwei Grundtriebe: „*1) einen Trieb nach Vermehrung und Belebung des Stoffes, welchen das Vorstellungsvermögen leidentlich aufnimmt*", „*2) einen Trieb nach höherer und vollkommnerer Bearbeitung dieses Stoffes durch die Selbsttätigkeit des Vorstellungsvermögens*" (l. c. S. 388 f.). Der

Stofftrieb ist *„Trieb nach rohem Stoff“* und *„Trieb nach verarbeitetem Stoff“*. Den Stoff streben wir zu erhalten, zu beleben, zu vermehren (l. c. S. 392). Nach KRUG ist der Trieb *„eine allgemeine innere Bedingung des Strebens, vermöge deren das Gemüt durch das Gefühl der Lust und Unlust zu gewissen Arten der Tätigkeit angereizt wird“* (Fundamentalphilos. S. 170; Handb. d. Philos. I, 59 f.; vgl. FRIES, Anthropol.; SALAT, Lehrb. d. höher. Seelenkunde S. 231 ff.). G. E. SCHULZE definiert: *„Dasjenige Begehren, wozu ein fortdauernder Grund in dem begehrenden Wesen vorhanden ist, heißt ein Trieb“* (Psychol. Anthropol. S. 411). Nach BOUTERWEK ist der Trieb ein *„Grundprincip des Lebens“* (Apodikt. II, 71 ff.; vgl. F. A. CARUS, Psychol. I, 293 ff.). Nach JACOBI ist der Trieb das *„allein aus der Quelle Wissende“* (WW. III, 214). Der Trieb macht das Wesen des Einzelwesens aus (l. c. IV, 17 f.). Nach LICHTENFELS ist der (psychische) Trieb ein *„ursprüngliches psychisches Streben“* (Gr d. Psychol. S. 15). Nach HEINROTH ist die Seele, das Selbst ursprünglich ein Trieb (Psychol. S. 45 ff.). Der Trieb enthält Kraft und Bedürfnis (l. c. S. 63 ff.). — Nach J. G. FICHTE ist der sinnliche Trieb die Sinnlichkeit, sofern sie durch Spontaneität bestimmbar ist, sich auf den Willen bestimmt (Vers. ein. Krit. all. Offenbar. S. 9, 17). Trieb ist *„ein sich selbst producierendes Streben, . . . das festgesetzt, bestimmt, etwas Gewisses ist“* (Gr. d. g. Wissensch. S. 278). Der Trieb ist im Ich gegründet, dem das Nicht-Ich entgegenstrebt: er geht auf Causalität aus, hat aber selbst keine, ist von ihr frei (ib.). Durch den *„Vorstellungstrieb“* wird das Ich (s. d.) zur Intelligenz (l. c. S. 288 ff.). In der Natur besteht ein *„Trieb zur Organisation“* (Syst. d. Sittenlehre S. 353). — Nach J. J. WAGNER sind die Triebe Bestrebungen zu nach außen gerichteten Affecten (Organ. d. menschl. Erk. S. 297). Nach SUABEDISSEN gehen die Begehrungen und Bestrebungen des leiblichen Lebens alle aus dem *„ursprünglichen leiblichen Lebenstriebe“* hervor. Die drei Grundtriebe sind: der (organische) Bildungstrieb, der Trieb nach Bewegung, der Trieb nach angenehmen Empfindungen (Grdz. d. Lehre von d. Mensch. S. 77 f.). Nach ESCHENMAYER ist Trieb *„alles, was als innere Nötigung und Aufforderung in uns vorkommt“* (Psychol. S. 44). *„Das freie Princip der Seele, und zwar in der Richtung, die wir seine Willensseite nennen, wenn es noch von den Naturgewalten umfangen, von den organischen Kräften noch gefesselt ist, äußert sich als Trieb“* (l. c. S. 44 f.). Drei echte Naturtriebe gibt es: Bildungstrieb, Selbsterhaltungstrieb, Geschlechtstrieb; bei den Tieren kommt noch der Kunsttrieb hinzu (l. c. S. 45; vgl. WEISS, Wesen u. Wirken d. Seele: Gegensatz von Sinn und Trieb). — CHR KRAUSE erklärt: *„Jedes Wesen . . . ist, als urwesentlich, auf ewige Weise in einem Urtriebe bestrebt und wirkt als eine Urkraft seiner Art, alles sein Ewigwesentliches an seinem Bleibenden in der Zeit als ein Leben zu gestalten“* (Urb. d. Menschh.³, S. 330). — Einen Trieb schreibt SCHOPENHAUER allen Dingen zu (vgl. Wille). — Nach HEGEL ist der Trieb die Tätigkeit, den Mangel des Bedürfnisses, d. h. dessen bloße Subjectivität, aufzuheben (Naturphilos. S. 607). Nach K. ROSENKRANZ ist der Trieb die *„zur Selbstentfaltung strebende Natur des lebendigen Subjects“*. Der Trieb ist *„Lebenstrieb“* (Selbsterhaltungs- und Nahrungstrieb, Geschlechtstrieb), *„Trieb der Intelligenz“* (Erkenntnistrieb, Trieb des Wollens und Handelns) (Psychol.³, S. 419). Nach J. E. ERDMANN ist der Trieb *„der Wille, als das Bestreben, sich durch Negation des Reizes zu affirmieren“* (Grundr. § 132). Nach SCHALLER ist er das Streben des Selbstgefühles, den ihm widersprechenden Zustand aufzuheben (Psychol. I, 266 ff.;

nach MICHELET das *„tätige, aufs Object einwirkende Gefühl, welches die Lust in der Negation des Objects sucht und damit gegen dasselbe angetrieben wird“* (Anthropol. S. 467; vgl. G. BIEDERMANN, Philos. als Begriffswiss. I, 254; G. W. GERLACH, Hauptmom. d. Philos. S. 137 ff.). — Nach BENEKE wurzelt jeder Trieb in einem bestimmten *„Urvermögen“* der Seele oder in Massen solcher (Lehrb. d. Psychol.[3], § 25). — Nach L. FEUERBACH ist der *„Glückseligkeitstrieb“* der *„Trieb der Triebe“*. *„Jeder Trieb ist ein anonymer, weil nur nach dem Gegenstand, worin der Mensch sein Glück setzt, benannter Glückseligkeitstrieb“* (WW. X, 60).

Nach VOLKMANN ist der Trieb jene Kraft, *„welche der Vorstellung des Begehrten ihre Bewegungstendenz verleiht und sie dadurch zur begehrten Vorstellung erhebt“* (Lehrb. d. Psychol. II[4], 436). Nach LINDNER ist der Trieb *„eine in der Natur des Menschen begründete bleibende Disposition zu einem der Art, nicht dem Objecte nach, bestimmten Begehren“*. *„Seine Grundlage hat der Trieb in unangenehmen Empfindungen und dunklen Vorstellungen, welche zum Sitz reger Unlustgefühle werden. Das vage Unlustgefühl erzeugt das allgemeine, unbestimmte Streben, aus der unbehaglichen Gemütslage in eine andere, behaglichere überzugehen, ohne daß eine klare Vorstellung den Weg dieses Überganges bezeichnet. Der Trieb ist daher blind“* (Empir. Psychol. S. 200). *„Die Triebe lassen sich unterscheiden in physische und psychische, je nachdem die Grundlage derselben in der Regsamkeit der Nerven oder in der Regsamkeit der Vorstellungen liegt“* (l. c. S. 201). — Die seelische Grundkraft, *„das Grundverhältnis des psychischen Wesens“* erblickt im Trieb FORTLAGE (Psychol. I, Vorr. S. XIX). Der Trieb ist an sich unbewußt, weil das Bewußtsein-Erzeugende (l. c. I, 97). Bewußt wird er erst als gehemmter Trieb (l. c. II, 26 f.). Ursprünglicher Grundtrieb ist der Trieb der Selbsterhaltung (l. c. I, 475 ff.). Der Trieb *„strebt nach einem gewissen nicht vorhandenen Zustande, welcher, sobald er mit Bewußtsein eintritt, als Lust empfunden wird. Die Lustempfindung heißt die Befriedigung des Triebes“* (l. c. I, 300 ff.). Trieb und Gefühl sind die beiden Seiten desselben Grundverhältnisses des Ich (l. c. I, S. XIX; vgl. I, 330 ff.; II, 485). Ein Triebwesen ist der Geist nach J. H. FICHTE (Psychol. I, 20). Der Trieb ist überhaupt *„das eigentlich Gestaltende, Formgebende in der gesamten organischen Natur“* (l. c. S. 21). Als instinctbehaftet hat er den Keim des Idealen in sich (l. c. S. 21). Jeder Trieb beruht auf einem bestimmten *„Ergänzungsbedürfnis“* (l. c. S. 175). Der Trieb ist zugleich schon *„dunkles Vorstellen“* (l. c. S. 176). Jeder Trieb ist als vorbewußter *„Einheit von dem, was auf der Stufe des Bewußtseins Wille und Intelligenz heißt“* (l. c. II, 21 ff.). Der Urtrieb ist Quelle des Bewußtseins (s. d.). Das Gefühl drückt nur aus *„die subjective Wertbestimmung, welche irgend ein Bewußtseinszustand für den Geist besitzt; es entspringt aus der Förderung oder der Hemmung irgend eines im objectiven Wesen unseres Geistes liegenden Triebes“* (l. c. I, S. 197). Auf Triebe führt die unbewußt-unwillkürliche Seelentätigkeit ULRICI zurück (Leib u. Seele, S. 498). Der Trieb geht der Empfindung und dem Gefühl voran (l. c. S. 253 ff.). Er ist wesentlich Selbsterhaltungstrieb (l. c. S. 570 ff.). Grund des Gefühls ist der (ursprünglich unbewußte) Trieb nach C. GÖRING (Syst. d. krit. Philos. I, 65, 93; vgl. JESSEN, Psychol.). Nach R. HAMERLING liegt allem Sein ein *„Daseinstrieb“* zugrunde. Trieb ist unbewußter Wille (Atomist. d. Will. I, 263 f.). Als primitiven Seelenvorgang betrachtet den Trieb HORWICZ (Psychol. Anal. I, 171). — Nach LOTZE ist der Trieb nicht ein

Wollen, sondern nur *„das Innewerden eines Getriebenwerdens“* (Mikrok. I[2], 287). Triebe entstehen aus Gefühlen nur durch Erfahrungen (Med. Psychol. S. 298 f.; vgl. S. 296 ff.). Nach FROHSCHAMMER ist der Trieb *„das aus der ineinandergreifenden Gesamtheit der Gliederung des organischen Wesens hervorgehende Streben nach dem, was ihm zur Erhaltung, zum Bestehen und Fortpflanzen notwendig förderlich und allenfalls auch angenehm ist“* (Mon. u. Weltphant. S. 30). Nach HAGEMANN ist der Trieb *„die zur Selbstentfaltung und Selbstvervollkommnung strebende Natur des lebendigen Wesens“* (Psychol. S. 108). Die unbewußten Triebregungen sind der Instinct (l. c. S. 109). Das Triebleben bildet die Grundlage der Gefühle (l. c. S. 109). Es gibt individuelle, sociale, religiöse Triebe (l. c. S. 110 ff.). Nach E. v. HARTMANN ist *„Trieb“* *„nur eine materielle, moleculare Prädisposition zu bestimmtem Begehren“* (Mod. Psychol. S. 197; Philos. d. Unbewußt. I[10], 60 f., 220 ff.). Nach HÖFLER ist der Trieb eine Begehrungsdisposition oder auch deren Betätigung (Psychol. S. 512 f.). — Nach HÖFFDING entsteht ein Trieb, wenn das unwillkürliche Einleiten einer Bewegung durch ein Gefühl sich mit einer gewissen Vorstellung des Zweckes, zu welchem sie führt, im Bewußtsein geltend macht (Psychol. S. 324). *„In jedem Triebe ist eine gewisse Unruhe“* (l. c. S. 325); Bewegung geht der Wahrnehmung voraus (l. c. S. 427, wie A. BAIN). Der Trieb umfaßt ein Gefühl und ein Bedürfnis der Tätigkeit (l. c. S. 442). Der Trieb ist ein Trachten nach dem Inhalt einer Vorstellung (l. c. S. 443). Ein von deutlichen Vorstellungen beherrschter Trieb ist Begehren (l. c. S. 325). Nach TH. ZIEGLER enthält der Trieb die Unlust des noch nicht bewältigten Reizes, das Streben, von dieser Unlust frei zu werden, angeborene Dispositionen zu den zielgemäßen Bewegungen, Vorstellungen früherer zweckmäßiger Bewegungen, die Bewegung selbst (Das Gef.[2], S. 219). Nach EBBINGHAUS sind Triebe ein Wollen noch ohne Erfahrungen (Grdz. d. Psychol. I, 561). Nach H. SCHWARZ sind Triebe die Willensregungen, *„zu denen wir in einem gegebenen Augenblicke tatsächlich keine Ziele vorstellen“* (Psychol. d. Will. S. 182). Sie sind nicht angeboren, entspringen aus Acten des Gefallens und Mißfallens, haben keine intentionale Richtung aufs Object (ib., gegen die *„nativistische Triebehre“*, S. 23 ff., 53 ff.). Nach GLOGAU ist der Trieb der *„Ausdruck gewisser Spannungen und Bedürfnisse, welche, in dem Individuum ursprünglich gegründet, spontan sich regen und nun die Außenwelt ihnen gemäß umgestalten“* (Abr. d. philos. Grundwiss. II, 164 ff., 49 ff.). Nach G. H. SCHNEIDER ist jeder zweckbewußte Trieb ein Wille (Der menschl. Wille S. 317). Es gibt Empfindungs-, Wahrnehmungs-, Vorstellungstriebe (l. c. S. 286 ff., 305 ff.). Nach KREIBIG sind Triebe *„Willensregungen, bei welchen ein stark gefühlsbetonter Zweck mehr oder weniger unbestimmt vorgestellt wird und die Veranstaltung der Bewegung oder internen Action mit Einschluß der Wahl der Mittel bewußt ist“* (Werttheor. S. 77). Es gibt: Selbsterhaltungs-, Arterhaltungstriebe und Triebe, bei welchen die Zwecke nicht durch ihren biologischen Nutzen, sondern durch gewisse anderweitige Gefühlsbetonung wirken (l. c. S. 78). Nach W. JERUSALEM ist der Trieb ein Streben mit genauer bestimmter Richtung. *„Die Triebe sind physiologische und psychische Dispositionen, welche unter gewissen Bedingungen Bewegungen des Organismus zur Folge haben, die eine deutlich bestimmte Richtung zeigen“* (Lehrb. d. Psychol.[3], S. 188). — Als erste und elementarste Grundkraft der Seele betrachtet RÜMELIN den allgemeinen *„Tätigkeits- oder Functionstrieb“*, *„vermöge dessen alle in uns gelegten besonderen Anlagen und Kräfte einen Reiz und Druck ausüben, um in die ihrer

Natur entsprechende Action versetzt zu werden“ (Red. u. Aufs. II, 155). „*Alle Organe wollen in Action treten*“ (l. c. S. 157). Zur Grundeigenschaft der Seele macht den Trieb („*appétit*“) FOUILLÉE (s. Voluntarismus). Die Instincte sind „*idées-forces innées*“, Verbindungen von „*processus appétitifs et de réflexes mécaniques*“ (Psychol. d. id.-forc. II, 257). Nach KÜLPE ist der Trieb „*eine Verschmelzung von Gefühlen und Organempfindungen . . ., in der die letzteren von mehr oder weniger bestimmt gerichteten, bloß vorgestellten oder schon ausgeführten willkürlichen Bewegungen herrühren*“ (Gr. d. Psychol. S. 333). — Nach G. SIMMEL geht der sogen. Trieb nicht der Handlung voraus, sondern er ist „*die Bewußtseinsseite oder eine Folge der schon beginnenden Handlung*“ (Skizze ein. Willenstheor., Zeitschr. f. Psychol. 9. Bd., S. 209). — Nach WUNDT ist der Trieb „*das im Bewußtsein vorhandene Streben, den zu einem gegebenen psychischen Zustand passenden physischen Zustand herbeizuführen*“, eine „*Gemütsbewegung, die sich in äußere Körperbewegungen von solcher Beschaffenheit umzusetzen strebt, die durch den Erfolg der Bewegung entweder ein vorhandenes Lustgefühl vergrößert oder ein vorhandenes Unlustgefühl beseitigt*“. „*Die Intensität des erregenden Gefühls begründet die Stärke, die Beschaffenheit desselben die Richtung des Triebes.*“ Die tierischen Triebe sind die frühesten Affectformen, die Affecte (s. d.) sind modificierte Triebe. Der Trieb ist zuerst „*ein Streben, welchem sein Ziel allmählich erst bewußt wird, indem es, nach Erfüllung ringend, äußere Eindrücke verarbeitet*“. Aus den sinnlichen, als Anlagen ererbten Trieben gehen die höheren Triebe hervor. Es gibt Selbsterhaltungs- und Gattungstriebe (Grdz. d. physiol. Psychol. II[4], 507 ff., 516 ff., 572, 593, 599 ff.; Vorles.[2], S. 245, 415 ff.; Ess. II, S. 300). Der Trieb ist die ursprünglichste psychische Tätigkeit, der gemeinsame Ausgangspunkt des Vorstellens und Wollens (Grdz. d. phys. Psychol. II[4], 640). Er ist Grundphänomen des psychischen Geschehens (Syst. d. Philos.[2], S. 571 ff.). Triebhandlung ist „*eine einfache, d. h. aus einem einzigen Motiv hervorgehende Willenshandlung*“ (Gr. d. Psychol.[5], S. 223). Vgl. JODL, Lehrb. d. Psychol. II[2], 57 ff.; W. JAMES, Princ. of Psychol.; KROMAN, Kurzgefaßte Log. u. Psychol., 1890, S. 302, 341; UNOLD, Grundz. S. 177 ff.; HELLPACH, Grenzwiss. d. Psychol. S. 9, 333. Vgl. Begehren, Streben, Instinct, Wille, Mechanisierung, Voluntarismus, Bildungstrieb, Spiel.

Triebfeder s. Motiv. Nach KANT ist die Triebfeder „*der subjective Bestimmungsgrund des Willens eines Wesens . . ., dessen Vernunft nicht, schon vermöge seiner Natur, dem objectiven Gesetze notwendig gemäß ist*“ (Krit. d. prakt. Vern. S. 87). G. E. SCHULZE bestimmt: „*Erkenntnisse und Vorstellungen aller Art, welche das Handeln bewirken, heißen Triebfedern*“ (Psych. Anthropol. S. 425).

Triebhandlung s. Trieb.

Trilemma s. Dilemma.

Tropen, skeptische, s. Skepsis.

Trug- und Fehlschlüsse (Sophismen, „*fallacia*“, Paralogismen, s. d.) sind unrichtige, auf Denkfehlern (Mehrdeutigkeit von Begriffen u. a.) beruhende, unwillkürliche oder absichtliche (um zu täuschen, zu überreden) Schlüsse. Bekannte Sophismen sind der „*Lügner*“ (Pseudomenos, s. d.; vgl. Cicer., Acad. IV, 29 f.; Senec. Epist. 45), „*Enkekalymmenos*“ (s. d.), „*Sorites*“ (s. d.; vgl. Cicer., Acad. IV[2], 16; 29), „*Kahlkopf*“ (s. d.), „*Krokodilschluß*“ (s. d.), „*ignara ratio*“

(s. d.; vgl. Cic., De fato 12) u. a. — ARISTOTELES teilt die *σοφίσματα* in zwei Klassen: *παρὰ τὴν λέξιν* („*secundum dicionem*", auf der Sprache beruhend) und *ἔξω τῆς λέξεως* („*extra dicionem*"). Zu der ersten Klasse gehören: 1) Die Homonymie (*ὁμωνυμία*, Zweideutigkeit im Gebrauch der Worte); 2) die Amphibolie (Zweideutigkeit in der Stellung der Worte); 3) die Verbindung dessen, was zu trennen ist (*σύνθεσις*); 4) die Teilung, Trennung (*διαίρεσις*) des zu Verbindenden; 5) der falsche Accent (*προσῳδία*); 6) die Redefigur (*σχῆμα τῆς λέξεως*; Bedeutungsverwechselung). Zu der zweiten Klasse gehören: 1) fallacia ex accidente (*παρὰ τὸ συμβεβηκός*; Verwechselung des Wesentlichen mit dem Unwesentlichen); 2) fallacia a dicto secundum quid ad dictum simpliciter (*τὸ ἁπλῶς ἢ μὴ ἁπλῶς*; Setzung des nur in Beziehung Geltenden als allgemein); 3) ignoratio elenchi (*ἄγνοια τοῦ ἐλέγχου*; Nichtbeachtung des Widerspruches); 4) fallacia ex consequenti oder consequentis (*παρὰ τὸ ἑπόμενον*; Schluß von der Folge auf den Grund); 5) petitio principii (*τὸ ἐν ἀρχῇ αἰτεῖσθαι καὶ λαμβάνειν*, s. Petitio); 6) fallacia de non causa ut causa (*τὸ μὴ αἴτιον ὡς αἴτιον*; Annahme eines falschen Grundes); 7) fallacia plurium interrogationum (*τὸ τὰ πλείω ἐρωτήματα ἓν ποιεῖν*; Verbindung verschiedener Fragen zu einer) (vgl. De soph. elench. 6; Top. VIII 11, 162 a 16; DUNS SCOTUS, Elench. qu. 43 ff.; KRUG, Handb. d. Philos. I, 198 ff.; FRIES, Syst. d. Log. S. 465 ff.; A. BAIN, Log. II, 369 ff., u. a.).

Tugend (*ἀρετή*, virtus) ist sittliche Tauglichkeit, Tüchtigkeit in sittlicher Hinsicht, sittlicher Habitus, constante Richtung des Willens auf das Sittliche (s. d.), Gute, Pflichtgemäße, Sein-sollende. Je nach dem Inhalt des Sittlichkeitsbegriffs, je nach der Wertung von Eigenschaften und Gesinnungen ist der Tugendbegriff verschieden. Anders ist der „*heidnische*" — der auch, als virtù, der Tugendbegriff der italienischen Renaissance ist —, physische und geistige Tüchtigkeit, Energie aufs höchste wertende, anders der die Liebe, den Gehorsam, die Demut und Gottesfurcht zu höchst schätzende christliche Tugendbegriff, und wiederum unterscheiden sich individualistische und sociale Ethik in bezug auf den Tugendbegriff. Es lassen sich Individual-, sociale, humanitäre Tugenden unterscheiden, je nach der directen Richtung des sittlichen Verhaltens. Jene Tugenden, welche als Grundlage aller andern betrachtet (und auf höchste gewertet) werden, sind die Cardinaltugenden (s. d.).

PYTHAGORAS führt die Tugend auf Zahl (s. d.) und Harmonie zurück (Arist., Magn. moral. I 1, 1182 a 11; Diog. L. VIII, 33). In das Wissen um das Rechte, Sittliche setzt die Tugend SOKRATES. Die Tugend ist lehrbar. Wer das Gute (s. d.) wahrhaft weiß, tut es; niemand handelt wissentlich schlecht, d. h. gegen seinen Vorteil, seine Glückseligkeit: *σοφίαν δὲ καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζεν, ἀλλὰ τῷ τὰ μὲν καλὰ καὶ ἀγαθὰ γιγνώσκοντα χρῆσθαι αὐτοῖς καὶ τῷ τὰ αἰσχρὰ εἰδότα εὐλαβεῖσθαι σοφόν τε καὶ σώφρονα ἔκρινεν. Προσερωτώμενος δέ, εἰ τοὺς ἐπισταμένους μὲν ἃ δεῖ πράττειν, ποιοῦντας δὲ τἀναντία, σοφούς τε καὶ ἐγκρατεῖς εἶναι νομίζοι· οὐδέν γε μᾶλλον, ἔφη, ἢ ἀσόφους τε καὶ ἀκρατεῖς· πάντας γὰρ οἶμαι προαιρουμένους ἐκ τῶν ἐνδεχομένων ἃ οἴονται συμφορώτατα αὐτοῖς εἶναι, ταῦτα πράττειν. Νομίζω δὲ καὶ τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἄλλην πᾶσαν ἀρετὴν σοφίαν εἶναι* (Xenoph., Memorab. III, 9, 4 squ.; vgl. IV, 6). *Σωκράτης . . . φρονήσεις ᾤετο εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς* (Aristot., Eth. Nic. VI 13, 1144 b 18 squ.). Die Lehrbarkeit der Tugend wird

auch von den **Cynikern** betont (Diog. L. VI 9, 105). Die Tugend ist Ziel des Handelns (*τέλος εἶναι τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν* (l. c. VI, 9, 104). Die Tugend ist ausreichend zur Glückseligkeit (*αὐτάρκη δὲ τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν*, (l. c. VI, 1, 11 squ.). Nach ARISTIPP ist die Tugend ein Mittel zur Lust (Cicer., De offic. III, 33, 116; vgl. Diog. L. II 8, 91). PHAEDON führt alle Tugenden auf eine zurück (Plut., De virt. mor. 2). PLATO bestimmt die Tugend als Tüchtigkeit der Seele zu dem ihr eigenen Werke; sie gliedert sich, je nach den Seelenteilen, in vier Cardinaltugenden (s. d.). *Ψυχῆς ἔστι τι ἔργον, ὃ ἄλλῳ τῶν ὄντων οὐδ' ἂν ἑνὶ πράξαις; οἷον τὸ τοιόνδε· τὸ ἐπιμελεῖσθαι καὶ ἄρχειν καὶ βουλεύεσθαι καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα, ἔσθ' ὅτῳ ἄλλῳ ἢ ψυχῇ δικαίως ἂν αὐτὰ ἀποδοῖμεν καὶ φαῖμεν ἴδια ἐκείνης εἶναι; Οὐδενὶ ἄλλῳ. Τί δ' αὖ τὸ ζῆν; ψυχῆς φήσομεν ἔργον εἶναι; Μάλιστά γ', ἔφη. Οὐκοῦν καὶ ἀρετήν φαμέν τινα ψυχῆς εἶναι; Φαμέν. Ἆρ' οὖν ποτέ ... ψυχὴ τὰ αὑτῆς ἔργα εὖ ἀπεργάσεται στερομένη τῆς οἰκείας ἀρετῆς, ἢ ἀδύνατον; Ἀδύνατον. Ἀνάγκη ἄρα κακῇ ψυχῇ κακῶς ἄρχειν καὶ ἐπιμελεῖσθαι, τῇ δὲ ἀγαθῇ πάντα ταῦτα εὖ πράττειν; Ἀνάγκη. Οὐκοῦν ἀρετὴν μὲν συνεχωρήσαμεν ψυχῆς εἶναι δικαιοσύνην, κακίαν δὲ ἀδικίαν; Συνεχωρήσαμεν γάρ* (Republ. I, 353; vgl. Tim. 86 E). Nach ARISTOTELES ist die Tugend allgemein die (aus einer Anlage durch Übung entwickelte) Fertigkeit (*ἕξις*) zur vernunftgemäßen Tätigkeit (*ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον*, Eth. Nic. II, 5; vgl. II 2, 1104 b 1 squ.; *τὰς δὲ ἀρετὰς λαμβάνομεν ἐνεργήσαντες πρότερον*, l. c. 1103 a 11; II 5, 1106 a 15 squ.). Die Tugenden sind **ethische** und **dianoëtische** Tugenden (*ἠθικαί, διανοητικαί*; Eth. Nic. I 13, 1103 a 5). „*Ethische*" Tugend ist die constante Willensrichtung, welche die „*richtige Mitte*" einhält, das Maß in allem bewahrt (*ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειε*). Die *μεσότης* ist die Mitte zwischen zwei Extremen (*μεσότης δὲ δύο κακιῶν, τῆς μὲν καθ' ὑπερβολήν, τῆς δὲ κατ' ἔλλειψιν*, (l. c. II 6, 1107 a 1 squ.). Die Einsicht (*φρόνησις*) ist hierbei wichtig (l. c. VI 13, 1144 a 8; X 8, 1178 a 16). Die ethischen Tugenden sind: Tapferkeit (*ἀνδρεία*), Mäßigkeit (*σωφροσύνη*), Freigebigkeit (*ἐλευθεριότης* und *μεγαλοπρέπεια, μεγαλοψυχία, φιλοτιμία, πρᾳότης, ἀλήθεια, εὐτραπελεία, φιλία, δικαιοσύνη*, l. c. II, 7; vgl. III, IV; vgl. Gerechtigkeit). Die dianoëtischen Tugenden beziehen sich auf das richtige Verhalten der Vernunft als solcher im Erkennen, Schaffen und Handeln. Es sind: Vernunft, Wissenschaft, Weisheit, Kunst, Einsicht (l. c. VI squ.). Den höchsten Wert hat das *θεωρεῖν* (l. c. X, 7). Die **Stoiker** setzen die Tugend in das der Natur, d. h. zugleich der menschlichen Natur, der Vernunft, gemäße Leben (*τὸ κατὰ λόγον ζῆν ὀρθῶς γίνεσθαι αὐτοῖς τὸ κατὰ φύσιν*, Diog. L. VII 1, 86; *τέλος — τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατ' ἀρετὴν ζῆν· ἄγει γὰρ πρὸς ταύτην ἡμᾶς ἡ φύσις*). Wir sind ein Teil der Natur, sollen ihr und ihrem Gesetz (*κοινὸς νόμος*), der Allvernunft (*ὀρθὸς λόγος*) gehorchen (*μέρη γάρ εἰσιν αἱ ἡμέτεραι φύσεις τῆς τοῦ ὅλου· διόπερ τέλος γίνεται τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατά τε τὴν αὑτοῦ καὶ κατὰ τὴν τῶν ὅλων, οὐδὲν ἐνεργοῦντας ὧν ἀπαγορεύειν εἴωθεν ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος*, l. c. VII, 1, 86). Die Tugend ist an sich, ohne weitere Motive (wie Furcht u. s. w.) zu wählen (*αὐτὴν δι' αὐτὴν εἶναι αἱρετήν*), in ihr beruht alles Glück (*ἐν αὐτῇ τ' εἶναι τὴν εὐδαιμονίαν*). Wer eine Tugend hat, hat alle andern, eine ergibt sich aus der andern (*τὰς ἀρετὰς λέγουσιν ἀντακολουθεῖν ἀλλήλαις καὶ τὸν μίαν ἔχοντα πάσας ἔχειν*, l. c. VII, 1, 125). Zwischen Tugend gibt es kein Mittleres (*μηδὲν μεταξὺ εἶναι ἀρετῆς καὶ κακίας*, l. c. 127; vgl.

Cicer., Tusc. disp. V, 28, 82). Die Tugend ist eine *διάθεσις*, eine Eigenschaft ohne Grade (Diog. L. VII, 98; Simpl. in Arist. Cat. f. 61 b). Nach KLEANTHES ist die Tugend unverlierbar (*ἀναπόβλητον*), nach CHRYSIPPUS aber verlierbar (Diog. L. VII, 127). Nach CICERO ist die Tugend „*nihil aliud, nisi perfecta et ad summum perducta natura*" (De leg. I, 8), „*perfecta ratio*" (l. c. I, 16; vgl. Tusc. disp. III, 1, 2). Zwei Arten von „*animi virtutes*" gibt es: „*unum earum, quae ingenerantur suapte natura* . . . *alterum earum, quae in voluntate positae magis proprio nomine appellari solent*" (De fin. V, 13, 36). Nach SENECA ist die Tugend „*recta ratio*" (Ep. 66, 32). „*Perfecta virtus est aequalitas et tenor vitae per omnia consonans sibi*" (l. c. 31). Nach EPIKUR ist die Haupttugend die *φρόνησις*, die richtige Einsicht bei dem Streben nach Lust, welche alle Folgen abwägt (*συμμέτρησις*) (Diog. L. X, 132). Tugend und Glückseligkeit (s. d.) gehören untrennbar zusammen (*συμπεφύκασιν αἱ ἀρεταὶ τῷ ζῆν ἡδέως*, l. c. X, 132; *ἀχώριστόν φησι τῆς ἡδονῆς τὴν ἀρετὴν μόνην*, l. c. X, 138). Nach PLOTIN ist die Tugend ein vernünftiges Verhalten (*ἐπαΐειν λόγου*) (Enn. III, 6, 2), eine *κάθαρσις* (s. d.) der Seele (l. c. I, 6, 5 squ.), eine Verähnlichung (*ὁμοίωσις*) mit Gott (*θεῷ ὁμοιωθῆναι*, l. c. I, 2, 1 squ.). Es gibt bürgerliche (*πολιτικαὶ ἀρεταί*), reinigende (*καθάρσεις*), vergöttlichende Tugenden. Zu den ersteren gehören *φρόνησις, ἀνδρία, σωφροσύνη, δικαιοσύνη* (l. c. I. 2 squ.). PORPHYR unterscheidet *πολιτικαί, καθαρτικαί, θεωρητικαί, παραδειγματικαί*; ähnlich JAMBLICH.

Das Christentum setzt die Haupttugenden in Menschen- und Gottesliebe, Glaube, Demut. Nach CLEMENS ALEXANDRINUS ist die Tugend eine *διάθεσις ψυχῆς σύμφωνος ὑπὸ τοῦ λόγου*. AUGUSTINUS bestimmt: „*Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nemo male utitur, quam Deus operatur in nobis sine nobis*" (De lib. arb. II, 18). Alles nach seinem wahren Werte zu schätzen, zu lieben ist Tugend. „*Unde mihi videtur, quod definitio brevis et vera virtutis ordo est amoris*" (De civ. Dei XV, 22). ALCUIN definiert: „*Virtus est animi habitus, naturae decus, vitae ratio, morum pietas, cultus divinitatis, honor hominis, aeternae beatitudinis meritum*" (De virt. et vitiis C. 35). Nach RICHARD VON ST. VICTOR ist die Tugend „*animi affectus ordinatus et moderatus*" (vgl. Stöckl I, 373). Nach ABAELARD ist sie „*bona in habitum solidata voluntas*" (Theol. Christ. II, p. 675, 699). Die Gesinnung (s. d.) macht die Tugend. Nach ALBERTUS MAGNUS gibt es „*virtutes infusae et acquisitae, informes et formatae*" (Sum. th. II, 102, 3). Die „*theologischen Tugenden*" („*virtutes theologicae*") sind Glaube, Hoffnung, Liebe (l. c. II, 103). Nach THOMAS ist die Tugend „*habitus, quo aliquis bene utitur*" (Sum. th. II, 56, 3), „*perfectio quaedam*" (l. c. II. II, 144, 1 c), „*bonitas quaedam*" (Contr. gent. I, 92), „*bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur*" (l. c. II, 55, 4 ob. 1). Die Tugenden sind „*perfectiones quaedam, quibus ratio ordinatur in Deum*" (l. c. I, 95, 3). Es gibt intellectuelle („*intellectuales*"), moralische („*morales*"), theologische Tugenden (l. c. II, 58, 3). Alle „*moralischen*" (ethischen) Tugenden bestehen im Einhalten der richtigen Mitte (l. c. II, 64, 1). Es gibt Tugenden, welche „*ex divino munere nobis infunduntur*" (De virt. qu. 1, 9) Ohne unser Zutun, wenn auch nicht ohne unsere Zustimmung wird uns solche Tugend eingegeben: „*Virtus infusa in nobis a Deo sine nobis agentibus, non tamen sine nobis conscientibus*" (Sum. th. I, 55, 4). Nach DUNS SCOTUS ist die Tugend ein „*habitus electivus*" (In l. sent. 3, d. 33, 1). Sie strebt nach jenem, „*quae*

sunt consona rationi rectae". Die Tugenden sind „*infusae*" oder „*acquisitae*" (l. c. 3, d. 36, 1).

Nach LAURENTIUS VALLA ist die Tugend „*voluntas sive amor boni, odium mali*" (vgl. Ritter IX, 258). SUAREZ erklärt: „*Virtus est bona qualitas perficiens naturam rationalem*" (vgl. Stöckl III, 680). Es gibt intellectuelle und moralische Tugenden. Nach MELANCHTHON ist die Tugend die Neigung, der rechten Vernunft um Gottes Willen zu gehorchen (Epit. philos. moral. p. 24 ff.). — In das naturgemäße Leben setzt die Tugend JUSTUS LIPSIUS (Manud. ad Stoic. philos. II, 18 f.). Nach TELESIUS besteht die Tugend in dem maßvollen Handeln, in der Selbsterhaltung und (geistigen) Selbstvervollkommnung (De rer. nat. IX, 5 ff.). CAMPANELLA lehrt ähnlich. Die Tugend ist „*regula passionum, notionum et affectionum animi et operationum ad certe acquirendum verum bonum et fugiendum verum malum*" (Real. philos. p. 223).

In den Willen zum Vernunftgemäßen setzt die Tugend DESCARTES (vgl. De meth. 6; Ep. 38 u. ö.). Nach GASSENDI ist die Tugend „*aut ipsa prudentia rationisve rectae dictamen, prout ipsi assuescimus*" (Philos. Epic. synt. III, C. 7). Nach GEULINCX ist die Tugend einheitlich und eine: „*Virtus una est atque unica*" (Eth. II, prooem. p. 66). An die Stoiker erinnert das Folgende: „*Virtus ergo individua nobis dicitur, quia una virtus sine alia esse non potest, sed necessario, ubi una est, ibi omnes, ubi una aliqua non est, ibi nulla*" (l. c. II, 1, § 2, p. 69). Haupttugend ist die Demut (s. d.), die auf „*inspectio et despectio sui*" beruht (l. c. I, 2, 2, § 3 squ.). Nach SPINOZA besteht die Tugend in der Fähigkeit, das unserer Natur Gemäße, d. h. aber das Vernunftgemäße als das wahrhaft Nützliche zu tun. Tugend beruht auf (geistiger) Selbsterhaltung, Tugend ist Macht des Geistes, ist Glückseligkeit (s. d.). „*Quo magis unusquisque suum utile quaerere, hoc est suum esse conservare conatur et potest, eo magis virtute praeditus est; et contra quatenus unusquisque suum utile, hoc est, suum esse conservare negligit, eatenus est impotens*" (Eth. IV, prop. XX). „*Virtus est ipsa humana potentia, quae sola hominis essentia definitur, hoc est, quae solo conatu, quo homo in suo esse perseverare conatur, definitur*" (l. c. dem.). „*Nulla virtus potest prior hac (nempe conatu sese conservandi) concipi*" (l. c. prop. XXII). „*Homo quatenus ad aliquid agendum determinatur ex eo, quod ideas habet inadaequatas, non potest absolute dici ex virtute agere; sed tantum quatenus determinatur ex eo, quod intelligit*" (l. c. prop. XXIII). „*Ex virtute absolute agere nihil aliud in nobis est, quam ex ductu rationis agere, vivere, suum esse conservare (haec tria idem significant) ex fundamento proprium utile quaerendi*" (l. c. prop. XXIV). „*Ex virtute absolute agere nihil aliud in nobis est, quam ex legibus propriae naturae agere. At nos eatenus tantummodo agimus, quatenus intelligimus*" (l. c. dem.). Höchste Tugend ist die Erkenntnis Gottes, das Begreifen aller Dinge aus Gottes Wesen. „*Summa mentis virtus est Deum cognoscere*" (l. c. V, prop. XXVII, dem.). „*Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus*" (l. c. prop. XLII). Nach LEIBNIZ ist die Tugend „*ein unwandelbarer Vorsatz des Gemüts und stete Erneuerung desselben, durch welchen wir zu demjenigen, so wir glauben gut zu sein, zu verrichten gleichsam getrieben werden*" (Gerh. VII, 92). Die Tugend ist das Lobenswerte (Nouv. Ess. II, ch. 28, § 12). Die Tugenden führen zur Vollkommenheit (Theod. I B, § 181). Der Tugendhafte liebt Gott und tut alles, was mit dem vermutlichen Willen Gottes für übereinstimmend gehalten wird (Monadol. 90).

Nach H. MORE ist die Tugend eine „*intellectualis vis*" der Seele, wodurch

sie die Affecte des Körpers beherrscht und nach dem Guten strebt. Es gibt „*virtutes primitivae*" und „*derivativae*" (Enchir. Eth. I, 12). Nach LOCKE bezeichnen Tugend und Laster Handlungen, die durch ihre eigene Natur recht oder unrecht sind (Ess. II, ch. 28, § 10). Tugend ist überall das, was als preiswürdig gilt (l. c. § 11; vgl. Sittlichkeit). In das Wohlwollen setzen die Tugend R. CUMBERLAND (De leg. nat. 1 ff.) und HUTCHESON, welcher erklärt „*animi virtutes praecipuas esse benevolos voluntatis motus*" (Philos. moral. I, C. 3, p. 51). Nach SHAFTESBURY besteht die Tugend in dem Herstellen der Harmonie zwischen egoistischen und socialen Neigungen (Sens. commun. IV, 1; Inqu. I, 2, 3). Princip aller Tugend ist die Schönheit im Handeln und Leben (Sens. commun. IV, 3). CLARKE setzt die Tugend in die richtige, den natürlichen Verhältnissen und Eigenschaften der Dinge gemäße Behandlung derselben (A discourse concern. the unchangeable obligat. of natur. relig. 1708). Ähnlich lehrt WOLLASTON. Sittlichkeit und Wahrheit hängen zusammen: „*No act of any being, to whom moral good and evil are imputable, that interferes with any true proposition, or denies any thing to be as it is, can be right*" (The relig. of nat. set. I, p. 13 ff.). Nach HUME ist Tugend eine geistige Tätigkeit oder Eigenschaft, welche in dem unbeteiligten Zuschauer Beifall erweckt, „*whatever mental action or quality gives to a spectator the pleasing sentiment of approbation*" (Enquir. conc. Mor. § 1 ff.). Nach FERGUSON ist die Tugend ein Zustand der Seele. „*Die Bestandteile derselben sind Neigung, Gutes tun zu wollen; Geschicklichkeit, es tun zu können; Fleiß, diese Geschicklichkeit zu den besten Endzwecken mit Beharrlichkeit zu brauchen; Stärke, das Unternommene auch bei Schwierigkeiten und Gefahren durchzusetzen.*" Die Cardinaltugenden sind: Gerechtigkeit, Klugheit, Mäßigung, Mut (Grds. d. Moralphilos. S. 210 ff.). In der geistigen Vervollkommnung des menschlichen Wesens besteht alle Tugend. Nach PALEY ist Tugend der Trieb, den Menschen wohlzutun und Gott zu gehorchen (Princ. of moral and polit. philos. 1775). Nach J. BENTHAM beruht das Laster auf einem Irrtum in der Wertschätzung (Deontolog. I, 131).

Nach LA ROCHEFOUCAULD ist die Eigenliebe Hauptmotiv aller Handlungen. „*Nos vertus ne sont le plus souvent que des vices déguisés.*" „*Ce que nous prenons pour des vertus n'est souvent qu'un assemblage de diverses actions et de divers intérêts que la fortune ou notre industrie savent arranger*" (Réflex. 1, p. 15). Ähnlich LA BRUYÈRE. In das Streben nach Glückseligkeit setzt die Tugend HELVETIUS (De l'homme I, 13). HOLBACH bemerkt: „*La vertu n'est que l'art de se rendre heureux soi-même de la félicité des autres*" (Syst. de la nat. I, 15). Nach VOLTAIRE ist die Tugend das der Gesellschaft nützliche Verhalten (Dict. philos.). So auch nach VOLNEY (Ruin., Nat.-Ges. C. 4, S. 234): es gibt individuelle, häusliche, sociale Tugenden (l. c. S. 235).

In das dem Naturgesetz gemäße Verhalten und in das Streben nach Vervollkommnung setzt die Tugend CHR. WOLF. „*Virtus est habitus actiones suas legi naturali conformiter dirigendi*" (Philos. pract. I, § 321). „*Virtus philosophica a nobis dicitur habitus conformandi actiones legi naturali ob intrinsecam earundem bonitatem ac malitiam*" (l. c. § 338). „*Virtus sibimet ipsi praemium est, seu ipsamet praemium in nos confert*" (l. c. § 353). „*Virtutes intellectuales dicuntur habitus intellectu recte utendi in rerum quarumcunque cognitione, verum scilicet a falso, certum ab incerto, probabile a minus probabili accurate discernendo*" (Eth. I, § 142). Tugend ist eine „*Fertigkeit . . ., sich*

und andere so vollkommen zu machen, als durch unsere Kräfte geschehen kann" (Vern. Ged. von d. Kr. d. m. Verst. S. 21). Nach CRUSIUS ist Tugend „*die Übereinstimmung des moralischen Zustandes eines vernünftigen Geistes mit den Regeln der wesentlichen Vollkommenheit der Dinge*" (Vernunftwahrh. § 477). Tugendhaft sein heißt „*aus Gehorsam gegen Gott und Erkenntnis seiner Schuldigkeit*" handeln (l. c. § 481). Nach DARIES ist sie die innere Stärke des Geistes, wodurch er mehr gegen die Ausübung des Guten als des Bösen geneigt ist (Sittenl. C. 3, 2, § 72). Nach PLATNER ist die Tugend das „*Wollen des Guten*" (Philos. Aphor. II, § 126 ff., 161 ff.). MENDELSSOHN bestimmt: „*Die Tugend ist eine Fertigkeit zu guten, und das Laster eine Fertigkeit zu bösen Handlungen*" (Üb. d. Evid. S. 122).

Nach KANT ist Tugend „*die moralische Stärke in Befolgung seiner Pflicht, die niemals zur Gewohnheit werden, sondern immer ganz neu und ursprünglich aus der Denkungsart hervorgehen soll*" (Anthropol. I, § 10 a). „*Tugend ist also die moralische Stärke des Willens eines Menschen in Befolgung seiner Pflicht, welche eine moralische Nötigung durch seine eigene gesetzgebende Vernunft ist, insofern diese sich zu einer das Gesetz ausführenden Gewalt selbst constituiert*" (WW. VII, 209; vgl. S. 183, 212). Die Tugend ist eine Fertigkeit des Willens. „*Eine Mehrheit der Tugenden sich zu denken . . . ist nichts anderes, als sich verschiedene moralische Gegenstände denken, auf die der Wille aus dem einigen Princip der Tugend geleitet wird*" (l. c. S. 210 ff.; Met. Anf. d. Tugendlehre 1797, S. 47 f., vgl. WW. IX, 506; vgl. Sittlichkeit, Rigorismus, Ethik). Nach SCHILLER ist die Tugend eine „*Neigung der Pflicht*", ein freudiges Gehorchen gegenüber dem Sittengesetze (WW. XI, 240). Nach KRUG ist ethische Tugend „*sittliche Vollkommenheit, wieferne sie sich durch gewissenhafte Pflichterfüllung bewährt. Gewissenhaft aber ist die Pflichterfüllung, wenn ihr aufrichtige und innige Achtung gegen das Gesetz zum Grunde liegt*" (Handb. d. Philos. II, 280). Nach J. G. FICHTE besteht die Tugend „*im Handeln für die Gemeine, wobei man sich selbst gänzlich vergesse*" (Syst. d. Sittenl. S. 544). FR. SCHLEGEL setzt die Tugend in die Genialität. — Nach BIUNDE besteht die Tugend in einer „*Festigkeit und Stärke des Willens*" (Empir. Psychol. II, 491). Sie geht auf Realisation des höchsten Vernunftzweckes (l. c. S. 490; vgl. ELVENICH, Moralphilos. § 28 ff.). ESCHENMAYER erklärt: „*Die Tugend ist der durch sich selbst potenzierte Wille oder das Gute im Guten*" (Psychol. S. 384). Nach SCHLEIERMACHER ist die Tugend die „*Kraft der Vernunft in der Natur*" (Philos. Sittenlehre § 111). Sie ist die Sittlichkeit, welche dem einzelnen einwohnt (l. c. § 295), die Kraft, aus welcher die sittlichen Handlungen hervorgehen. Die vier Cardinaltugenden sind: Weisheit, als Gesinnung im Erkennen, Liebe, als Gesinnung im Darstellen, Besonnenheit, als Fertigkeit im Erkennen, Beharrlichkeit oder Tapferkeit, als Fertigkeit im Darstellen (l. c. § 296 ff.). CHR. KRAUSE erklärt: „*Stetig und harmonisch in reinem, freiem Willen zu leben, ist die Tugend des Geistes. Tugend ist Gesundheit und Blühen des ganzen geistigen Lebens*" (Urb. d. Menschh.², S. 52). Zu einem Tugendbund, zur Ausübung der Sittlichkeit, sollen sich die Menschen vereinigen (l. c. S. 171 ff.). Als sittliche Tüchtigkeit bestimmt die Tugend HEGEL. Sie ist nach K. ROSENKRANZ „*die Tätigkeit für die Verwirklichung der Pflicht*" (Syst. d. Wissensch. S. 461). „*Der Begriff der Tugend unterscheidet sich nach der Differenz des Inhaltes, in welchem die Selbst- und Socialpflicht die Verwirklichung ihres Begriffes vollbringen. Dieser Inhalt ist die natürliche Individualität als das Organ*

des Geistes, die Intelligenz und der Wille selbst. Die Tugend ist demnach 1) die physische, 2) die intellectuelle und 3) die praktische". „*Laster nennen wir die habituell gewordene, mit Bewußtsein gepflegte Untugend*" (l. c. S. 462 f.). Die Tugend ist „*nichts Ruhendes, sondern in ihrer Existenz wesentlich Proceß. Ihr Werden ist jedoch nicht, wie das der Natur, ein von selbst erfolgendes, sondern durch die Kraft der Selbstbestimmung vermitteltes*" (Begriff der „*Askese*"; l. c. S. 463; „*moralische Technik*": S. 464). Nach MARHEINEKE ist Tugend „*wesentliches Verhalten zu und nach dem Gesetz*" (Syst. d. theol. Moral 1847, S. 182). G. BIEDERMANN erklärt: „*Pflicht ... nicht bloß aus Pflicht, sondern aus freiem Willen tun, heißt Tugendhaftigkeit*" (Philos. als Begriffswissensch. I, 324). Nach HERBART kommt in der Tugend zur Gesamtheit der praktischen Ideen (s. d.) die Einheit der Person hinzu. Tugend ist „*die in einer Person zur beharrlichen Wirklichkeit gediehene Idee der innern Freiheit*" (Umr. pädagog. Vorles. I, C. 1, § 8). „*Das Ideal der Tugend beruht auf der Einheit der Person, welche von der Beurteilung nach allen praktischen Ideen zugleich getroffen wird, während sie durch den mannigfaltigen Wechsel des Tuns und Leidens hindurchgehen muß*" (Lehrb. zur Einl.[5], S. 157). Nach BENEKE ist die Tugend „*die mit der moralischen Norm (der allgemeingültigen Wertschätzung) einstimmige Ausbildung des innern Seelenseins*" (Sittenl. I, 381). Die allgemeinste Tugend ist die objectiv-wahre, allgemeingültige Wertschätzung (l. c. S. 391). Nach SCHOPENHAUER ist Tugend „*durch Erkenntnis des innern Wesens des Willens in seiner Erscheinung, der Welt, motivierte Wendung, Hemmung des an sich heftigen Willens*" (Neue Paralipom. § 121). Erste Cardinaltugend ist die Gerechtigkeit (Grundl. d. Moral, § 18). — Nach TRENDELENBURG sind Tugenden „*Tätigkeiten, welche die einzelnen im Sinne der sittlichen Idee üben*" (Naturrecht, S. 67). Nach ÜBERWEG ist die Tugend „*die der sittlichen Aufgabe gemäße Gesinnung oder die sittliche Tüchtigkeit des Willens*" (Welt u. Lebensansch. S. 437).

Nach E. LAAS sind Tugenden Charaktereigenschaften im Sinne des social Nützlichen (Ideal. u. Posit. II, 270 ff.). So auch GIZYCKY (Moralphilos. S. 5 ff.). Tugend ist „*eine Geneigtheit, pflichtmäßig zu handeln*" (l. c. S. 154), „*Trefflichkeit des Willens*" (l. c. S. 161 ff.). Nach LIPPS ist Tugend „*Tüchtigkeit, innere Lebenskraft*" (Eth. Grundfr. S. 133). Nach PAULSEN sind Tugenden „*habituelle Willensrichtungen und Verhaltungsweisen, welche die Wohlfahrt des Eigenlebens und des Gesamtlebens zu fördern tendieren*" (Syst. d. Eth. II[5], 3). Laster sind „*abnorm entwickelte, im Sinne der Zerstörung des Eigenlebens und der Umgebung wirkende Willenskräfte*" (l. c. S. 6). Es gibt individualistische und sociale Tugenden (l. c. S. 9). Nach TÖNNIES besteht die Tugend in dauernden Eigenschaften des Wesenswillens als Vorzügen. Allgemeine Tugend ist Energie, Tatkraft (Gem. u. Gef. S. 120; vgl. damit den Tugendbegriff NIETZSCHES, der als tugendhaft den auf Erhöhung der „*Macht*", des Lebenswillens, der Kraft gerichteten Willen wertet; s. Ethik, Sittlichkeit, Wert). Nach P. NATORP existiert eine sittliche Welt nur für eine Gemeinschaftlichkeit der Willen, aber das Wollen des Guten bleibt individuell (Socialpäd. S. 83 f.). Tugend ist „*die Sittlichkeit des Individuums*". Die Tugenden sind deren einzelne Seiten, Richtungen, Cardinaltugenden aber „*die ursprünglich zu unterscheidenden Seiten*" (l. c. S. 86). Tugend ist „*die rechte, ihrem eigenen Gesetz gemäße Beschaffenheit menschlicher Tätigkeit*" (ib.). Alle Unsittlichkeit läuft auf einen Selbstwiderspruch des Willens hinaus (l. c. S. 114). Individuelle Tugenden: 1) Tugend

der Vernunft = Wahrheit; 2) Tugend des Willens = Tapferkeit oder sittliche Tatkraft; 3) Tugend des Trieblebens = Reinheit oder Maß (l. c. S. 91 ff.); 4) Gerechtigkeit (l. c. S. 118 ff.). Die sociale Tugend besteht im normalen Verhältnis der drei Grundfactoren der wirtschaftlichen, regierenden, bildenden Tätigkeit (l. c. S. 160 ff., 178 ff.). Nach WUNDT ist Tugend die Ausübung der Pflicht als bleibende Eigenschaft (Eth.[2], S. 555). Nach C. STANGE ist Tugend ein einfaches Wertprädicat, kein Normbegriff; es bezeichnet *„eine bestimmte Beschaffenheit, auf welche das ethische Wertprädicat angewendet wird und in welcher die sittliche Norm ihre Verwirklichung findet“*. Das tugendhafte Handeln ist *„das zur Gewöhnung gewordene pflichtmäßige Handeln“* (Einl. in d. Eth. II, 35 ff.). Nach H. CORNELIUS ist es unsere Pflicht, *„unser Wollen durch die Vernunft leiten zu lassen oder uns consequent zu verhalten“* (Einl. in d. Philos. S. 348). P. RÉE bemerkt: *„Eine Gesinnung ist tugendhaft, bedeutet: sie ist löblich, soll gehegt werden. Jede Culturstufe prägt zu Tugenden die Gesinnungen, deren sie bedarf“* (Philos. S. 53). Vgl. Pflicht, Sittlichkeit.

Tugendbund s. Tugend (CHR. KRAUSE).

Tugendlehre ist ein Teil der Ethik, bei KANT die Ethik selbst (als zweiter Teil der *„Metaphysik der Sitten“*). Das *„System der allgemeinen Pflichtenlehre“* gliedert sich in das der Rechtslehre und der Tugendlehre, als der *„Lehre von den Pflichten, die nicht unter äußeren Gesetzen stehen“* (Met. Anf. d. Tugendlehre S. 1, 4). Sie zerfällt in ethische Elementar- und Methodenlehre (l. c. S. 63 ff.). — Nach PAULSEN hat die Tugendlehre zu zeigen, welche Charaktereigenschaften oder Willensbestimmtheiten man erwarten muß, um seinen Pflichten zu genügen (Syst. d. Eth. I[5], 5). Vgl. Tugend, Pflichtenlehre.

Tugendpflichten sind, im Unterschiede von den Rechtspflichten, die sittlichen Pflichten, d. h. solche Pflichten, *„für welche keine äußere Gesetzgebung stattfindet“* (KANT, Met. Anf. d. Tugendlehre, S. 54).

Tuismus: ethischer *„Du-Standpunkt“*, d. h. Altruismus (s. d.).

Two-aspects-theory (CLIFFORD): Zweiseiten-Theorie, wonach Psychisches und Physisches zwei Seiten einer Wirklichkeit sind *(„théorie de deux faces“)*. Vgl. Identitätslehre, Psychisch, Seele.

Type s. Typus.

Typik (τύπος): Zugrundelegen eines Typus (vgl. KANT, Krit. d. prakt. Vern. I. Tl., 1. B., 2. Hpst.).

Typisch: als Typus (s. d.), d. h. urbildlich, vorbildlich, gattungsmäßig-stellvertretend, eine Klasse von Objecten, Vorstellungen repräsentierend. Typisch allgemein: vgl. B. ERDMANN, Log. I, 93 f. — Typische Schönheit: RUSKIN. *„Ästhetisch typisch“* ist, nach K. LANGE, *„dasjenige Individuelle . . ., was scharf und charakteristisch genug ausgeprägt ist, um allgemein verstanden zu werden“* (Wes. d. Kunst I, 384). Nach TH. ZIEGLER greift die Phantasie die *„typischen, die ästhetisch bedeutsamen und ästhetisch wirksamen Seiten“* der Objecte heraus (Das Gef.[2], S. 152). — Typische Vorstellungen s. Allgemeinvorstellung. Nach HÖFFDING gibt es concrete und typische Individualvorstellungen (Psychol. S. 224 f.). *„Wie die Gemeinvorstellung eine Vorstellung ist, die als Beispiel oder Repräsentantin einer ganzen Reihe von Wahrnehmungen verschiedener Erscheinungen auftritt, so ist die typische Individualvorstellung eine*

Vorstellung, die als Beispiel oder Repräsentantin einer ganzen Reihe von Wahrnehmungen einer und derselben Erscheinung auftritt“ (l. c. S. 226). Interesse und Aufmerksamkeit sind hier bestimmend (l. c. S. 228). Nach SULLY ist die Allgemeinvorstellung „*eine Vorstellung . . ., welche in einem allgemeinen Sinn oder einer allgemeinen Bedeutung gebraucht wird*“ (Handb. d. Psychol. S. 239). Das Gattungsbild ist „*ein malerisches geistiges Bild zusammengesetzten Charakters, das durch eine Reihe auffallend ähnlicher Wahrnehmungen, und Acte der Wiedererkennung geformt wird*“ (l. c. S. 240). ein „*typisches Bild*“ (ib.). Über W. JERUSALEM s. Allgemeinvorstellung. Vgl. SIMMEL, Einl. in d. Moralwiss. I, 21; RIBOT, L'évol. d. idées générales, 1897: Die primitivste Form der Allgemeinvorstellung entsteht durch spontanes Zusammenfließen der Einzelbilder, durch eine Assimilation des Ähnlichen (Gattungsbilder, „*images génériques*“); höhere Formen sind die concreten und die abstracten Begriffe.

Typus (*τύπος*, Gepräge): Muster, Musterbild, Vorbild, Urbild, Beispiel für ein Allgemeines, Gattungscharakter als objective Einheit gedacht (als „*Idee*“, s. d.). PLATO nennt die Typen der Dinge Ideen (s. d.), ARISTOTELES Formen (s. d.). — Nach MICRAELIUS ist „*typus*“ 1) „*exemplar, ad quod aliud exprimitur*“, 2) „*exemplum aliquid praesignificans*“ (Lex. philos. p. 1081). — CUVIER versteht unter einem organischen Typus die Idee der Gattung, AGASSIZ einen Schöpfungsgedanken. Nach TEICHMÜLLER sind die Typen der Erscheinungen ewig, gleichbleibend, zeitlos (Darwin. u. Philos. 1877, S. 9 ff.; dagegen O. CASPARI, Zusammenh. d. Dinge S. 160 ff.). Nach G. SPICKER ist der Typus „*unveränderlich und ewig*“ (Vers. ein. neuen Gottesbegr. S. 120; vgl. A. DORNER, Gr. d. Rel. S. 39). M. CARRIERE erklärt: „*Der Begriff bezeichnet die Art, die Gattung des Individuellen, den Lebenskreis, dem es angehört, den Typus, der in ihm ausgeprägt ist*“ (Sittl. Weltordn. S. 139). WUNDT bemerkt: „*Erstens bezeichnet der Typus die* e i n f a c h s t e F o r m, *in welcher ein gewisses Gesetz der Structur oder der Zusammensetzung repräsentiert sein kann.*“ „*Zweitens versteht man unter dem Typus diejenige Form, in welcher die Eigenschaften einer Reihe verwandter Formen am vollkommensten repräsentiert sind*“. „*Drittens endlich nimmt der Typus zuweilen noch die Bedeutung an, daß er lediglich eine* f o r m a l e *Eigenschaft bezeichnet, die den Gliedern einer Gattung oder mehreren Gattungen gemeinsam zukommt*“ (Log. II, 48). Vgl. SIGWART, Log. II[2], 241, 451, 712. Vgl. Typisch.

Typus d e s G e d ä c h t n i s s e s, d e s V o r s t e l l e n s: Art des Gedächtnisses 1) „*type concret*“: Gedächtnis für anschauliche Bilder; „*type visuel*“: Gedächtnis besonders für Gesichtsvorstellungen, Wortbilder; „*type auditif*“: Gedächtnis besonders für Gehörsvorstellungen, Wortklang; 2) „*type abstrait*“ (vgl. RIBOT, L'évolut. des idées générales, 1897).

U.

Übel (*κακόν*, malum) ist ein Wertbegriff, bedeutet alles als schlecht, unvollkommen, schädlich, unzweckmäßig Gewertete, alles, was dem zwecksetzenden und nach Zwecken beurteilenden Geiste als nicht sein-sollend gilt. Subjectiv ist ein Übel, insofern es auf das Gefühl des einzelnen bezogen wird, objectives Übel ist die durch allgemeingültiges Urteil festgestellte Unzweckmäßigkeit.

Beide Arten des Übels sind aber relativ, ein Übel an sich kann es nicht geben, nur in Beziehung zu irgendeinem, sei es individuell-immanenten, sei es universal-transcendenten Zwecke ist etwas gut (s. d.) oder vom Übel. Da aber Zwecke Willensintentionen sind, so ist das Übel mit dem Wollen gesetzt, unter der Voraussetzung, daß eine Vielheit von Willensintentionen besteht. Der Individualwille kommt, im Streben nach Selbsterhaltung, in Conflict mit anderen Willen, und das Product desselben ist das Übel. Die relative Harmonie der Einzelwillen verringert das Übel, und die absolute Harmonie alles Wollens in der Welt müßte das Übel gänzlich aufheben. Vielleicht aber ist der Selbstwille, der Wille zur Individualität, ein ewiges Weltprincip, das niemals durch den Willen zur Einheit des Alls aufzuheben ist, aufgehoben werden soll, weil zur Vollkommenheit des Ganzen gehörend, und dann ist das Übel sowohl eine ewige Folge der Selbstbejahung (der *„Urschuld“*) als auch ein ewiger Factor der Entwicklung: an sich ein Negatives, eine Privatio (s. d.), wirkt es positiv, durch Reizung des Willens (vgl. GOETHE, Faust I). Das ist die Theodicee, die Concordanz der Tatsache des Übels mit der Idee der Vollkommenheit der höchsten All-Einheit, der Gottheit. — Das mit der Individualität gesetzte ist das metaphysische Übel; davon sind die physischen (z. B. Krankheit), moralischen, socialen Übel zu unterscheiden.

Zunächst einige Erklärungen des Begriffes *„Übel“*. Nach MICRAELIUS ist das Übel *„privatio boni, seu defectus perfectionis debitae inesse“*, kein Seiendes (ens) (Lex. philos. p. 615). Es gibt kein *„malum metaphysicum“*, welches dem Guten entgegengesetzt ist, *„quia omne ens quoad essentiam bonum est“* (l. c. p. 616; s. unten die Scholastiker). Nach HOBBES nennt der Mensch ein Übel dasjenige, *„quod aversionis in ipso et odii causa est“* (Leviath. I, 6). SPINOZA definiert: *„Id malum vocamus, quod causa est tristitiae, hoc est, quod nostram agendi potentiam minuit vel coërcet“* (Eth. IV, prop. XXX). In der Natur (an sich) gibt es weder Gutes nach Schlechtes (De Deo II, 4). Nach LOCKE ist ein Übel alles, was Schmerz (Unlust) veranlaßt oder steigert oder Lust mindert oder ein anderes Übel bereitet oder ein Gut entzieht (Ess. II, ch. 20, § 2). LEIBNIZ unterscheidet physisches, metaphysisches, moralisches Übel. Alles Übel ist ein Negatives, eine *„Beraubung“* (s. d.) des Guten (Theod. I B, § 21, 153). CHR. WOLF definiert: *„Quicquid nos statumque nostrum sive internum, sive externum, imperfectiores reddit, malum est“* (Psychol. empir. § 565). Nach PLATNER ist das Übel *„das Leiden lebendiger Wesen“* (Philos. Aphor. I, § 1089). Nach KANT gibt es *„Übel des Mangels (mala defectus) und Übel der Beraubung (mala privationis)“*. *„Die ersteren sind Verneinungen, zu deren entgegengesetzter Position kein Grund ist, die letzteren setzen positive Gründe voraus, dasjenige Gute aufzuheben, wozu wirklich ein anderer Grund ist, und sind ein negatives Gute“* (Vers., den Begr. d. negat. Größ. in d. Weltweish. einzuführ., 2. Abschn., S. 36; vgl. Krit. d. prakt. Vern. I. Tl., 1. B., 2. Hptst.). Nach G. E. SCHULZE ist ein Übel *„der Gegenstand des Verabscheuens“* (Psych. Anthropol. S. 406). HEGEL erklärt: *„Das Übel ist nichts anderes als die Unangemessenheit des Seins zu dem Sollen“* (Encykl. § 472). Nach SCHOPENHAUER ist ein Übel *„alles dem jedesmaligen Streben des Willens nicht Zusagende“* (W. a. W. u. V. I. Bd., § 65). Vgl. Böse, Gut.

Über Grund und Bedeutung des Übels bestehen verschiedene Ansichten und mehrfache Versuche einer Theodicee, letztere teils durch Betonung der Sub-

jectivität und Relativität der Übel, teils durch Hinweis auf die Zugehörigkeit des Übels zum Guten, zur Weltordnung.

HERAKLIT erklärt: *τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια. ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασιν, ἃ δὲ δίκαια* (Fragm. 61). Nach PLATO ist die Gottheit schuldlos (*ἀναίτιος*) an dem Übel (Tim. 42 D; vgl. Gut). Die Stoiker lehren die vernünftige Ordnung des Alls: das All ist vollkommen, die Übel tragen nur zur Herstellung des Guten bei, sind für das Ganze notwendig. Das Böse stammt nicht von Gott, sondern von den Bösen, und das Schlechte wird von Gott zum Guten gelenkt (vgl. Stob., Ecl. I, 30; SENECA, Ep. 87, 11; MARC AUREL, In se ips. V, 8; VIII, 35; PLUTARCH, Stoic. rep. 44, 6; 35, 1; Diog. L. VII, 96). Eine Theodicee gibt auch PLOTIN. „*Die Vernunft . . . bewirkt das sogenannte Böse selbst vernunftgemäß, indem sie nicht will, daß alles gut sei, gleichwie ein Künstler nicht alles an einem Tier zu Augen macht. Demgemäß machte denn auch die Vernunft nicht alles zu Göttern, sondern teils Götter, teils Dämonen, eine zweite Natur, dann Menschen und Tiere der Reihe nach, nicht aus Neid, sondern mit Vernunft, welche intellectuelle Mannigfaltigkeit in sich hat*“ (Enn. III, 2, 11). „*Die mit Recht über die Bösen verhängten Strafen nun muß man füglich der Ordnung zuschreiben, die da alles gebührend leitet. Was aber den Guten mit Unrecht zustößt, wie Züchtigungen, Armut, Krankheit: soll man das als eine Folge früherer Sünden bezeichnen? Es ist dies ja mit verflochten und kündigt sich im voraus an, so daß es anscheinend gleichfalls nach der Vernunft geschieht. Jedoch geschieht es nicht nach naturnotwendiger Vernunft, und es lag nicht in der Absicht, sondern war eine unbeabsichtigte Folge . . . Vielleicht ist sogar dieses Unrecht . . . von Nutzen für den Zusammenhang des Ganzen. Was auf Grund früherer Verhältnisse geschieht, ist doch wohl nichts Unrechtes. Denn man darf nicht glauben, daß einiges in einer bestimmten Ordnung beschlossen, anderes dem eigenen Belieben überlassen ist. Denn wenn alles nach Ursachen und natürlichen Consequenzen, nach einem Gedanken (Grunde) und einer Ordnung geschehen muß, so muß man annehmen, daß auch die kleineren Dinge mit hineingeordnet und verwebt sind*“ (l. c. IV, 3, 16).

Die mittelalterliche Philosophie betrachtet in der Regel das Übel als ein Negatives, als bloße „*Beraubung*“ des (allein seienden) Guten. So nach GREGOR VON NYSSA. Das Böse hat etwas Gutes an sich (De hom. opif. 20). Nach ORIGENES ist das Böse ein *οὐκ ὄν*, eine *στέρησις* (In Joh. II, 7). Gegen die manichäische (s. d.) Auffassung des Übels (s. Böse) wendet sich AUGUSTINUS. Das Übel trägt zur Schönheit bei, dient dem Guten (De civ. Dei XI, 18; XVII, 11; De ord. I, 18; Enchir. 3). — MAIMONIDES erklärt: „*Omne malum in ente aliquo existente existens est privatio boni alicuius e bonis illius*“ (Doct. perplex. III, 10). Nach ALBERTUS MAGNUS ist das Übel „*privatio primae formae boni*“ (Sum. th. I, 27, 1). Das Übel hat nur eine negative Ursache: „*Mali non potest esse aliqua causa nisi deficiens*“ (l. c. II, qu. 1). Das Übel erhöht das Gute: „*Malum iuxta bonum positum eminentius et commendabilius facit bonum*“ (l. c. II, 62, 2). Nach THOMAS ist das Übel eine „*privatio debitae perfectionis*“ (Contr. gent. I, 71), „*privatio eius, quod quis natus est et debet habere*“ (l. c. III, 7), „*privatio*“ oder „*defectus boni*“ (Sum. th. I, 49, 1 c; 48, 5). Das Übel trägt zur Güte des Ganzen bei: „*Bonus totius praeeminet bono partis. Ad prudentem igitur gubernatorem pertinet, negligere aliquem defectum bonitatis in parte, ut fiat augmentum bonitatis in toto*“ (Contr. gent. III, 71). Es gibt „*malum secundum quid*“ und „*malum in se*“.

Nach BAYLE kommt das Böse nicht von Gott (Dictionn., „*Manichéens*"). Eine systematische Theodicee gibt LEIBNIZ. Das physische Übel (Schmerz) dient der Strafe und Besserung, das moralische Übel (die Sünde) ist ein Product der Willensfreiheit, das metaphysische Übel aber gehört zur Weltordnung, es war in der Sphäre der ewigen Wahrheiten als eine Möglichkeit eingeschlossen, mußte verwirklicht werden, als zum Wesen des Endlichen gehörend, dem Gott nicht alle Vollkommenheit mitteilen konnte. Das Übel trägt zur Vollkommenheit des Weltganzen bei, ist eine „*Beraubung*", wirkt Gutes (Theodic. I B, § 23 ff., 31 ff., 153). „*Tout don parfait venant du père des lumières au lieu que les imperfections et les défauts des opérations viennent de la limitation originale que la création n'a pu manquer de recevoir avec le premier commencement de son être par les raisons idéales qui la bornent*" (l. c. I, § 30 ff.). CHR. WOLF erklärt: „*Da ... alles, was wir Übel und Böses nennen, aus den Einschränkungen der Dinge herstammt, so hat Gott bei dem Übel und dem Bösen nichts mit zu tun, sondern es ist der Creatur ihr eigenes*" (Vern. Ged. I, § 1056). Die Relativität der Übel betont R. CUDWORTH (True intell. syst. I, 5). Nach W. KING ist das Übel ein Relatives. Die Unvollkommenheit der Dinge ist notwendig, kein Endliches kann die Vollkommenheit Gottes haben. Die physischen Übel tragen zur Energie des Lebens bei, die moralischen beruhen auf der Willensfreiheit (De origine mali, 1702). Nach JOHN CLARKE liegt das Schlechte in den Schranken unserer Erkenntnis (An Inquir. into the causes and origin of Evil, 1720). Theodiceen geben auch W. DERHAM (Physico-Theology, 1713), JOHN RAY (Three physico-theological discourses, 1721) u. a. Nach PRIESTLEY sind alle scheinbaren Übel in Gott gut (Of philos. necess. 1777, p. VIII). Ähnlich wie Leibniz lehrt ROBINET (De la nat. I, 1). Schriften über Theodicee zählen auf: BAUMEISTER (Historia de doctrina de optimo mundo, 1741), WOLFART (Controversiae de mundo optimo, 1745). — FEDER erklärt: „*Keine Welt kann ohne Mängel und Einschränkung der einzelnen Teile und Kräfte sein; denn sie bestehet aus endlichen Substanzen. Dies nennt man das metaphysische Übel. Ohne dasselbe kann also keine Welt sein*" (Log. u. Met. S. 377; vgl. SULZER, Verm. Schr. S. 323 ff.; BILFINGER, De orig. mali; PESSING, Notw. d. Üb.; VILLAUME, Urspr. d. Üb.). PLATNER erklärt: „*Das in der Welt zugelassene Übel entsteht teils aus den Unvollkommenheiten der geistigen und materiellen Wesen, teils aus den Verhältnissen und Einschränkungen, welche durch derselben Verknüpfung entspringen*" (Log. u. Met. § 519 f.). — Nach KANT ist Theodicee „*die Verteidigung der höchsten Weisheit des Welturhebers gegen die Anklage, welche die Vernunft aus dem Zweckwidrigen in der Welt gegen jene erhebt*" (WW. VI, 77).

Nach HEGEL wird in der Geschichte das Negative zu einem Untergeordneten und Überwundenen (WW. IX, 19). Nach HILLEBRAND hat das Übel sein Wesen „*in dem oppositiv-negativen Verhältnisse der endlichen Dinge gegen die Bedürfnisse der subjectiven Individualität*" (Philos. d. Geist. II, 127). CHR. KRAUSE lehrt, daß das Gute selbst an dem Übel der Grundbestand ist, daß „*alle einzelnen Grundbeständnisse, Elemente oder Momente des Übels für sich gut sind und nur durch die wesenwidrige Beziehung und Verbindung seiner Grundbeständnisse ein Übel und ein Böses entspringt und wirklich wird*" (Allgem. Lebenslehre, S. 96). Grund des Bösen ist die „*Ungottinnigkeit*" (Vorles. S. 529). Das Böse stammt nicht aus Gottes Willen, sondern aus der Endlichkeit und dem allseitigen Zusammenleben der unvollkommenen Wesen; es wird von Gott aufgehoben (Urb. d. Menschh.[2], S. 334). Nach MAMIANI ist das Übel schon

mit der Natur des Endlichen gegeben (Conf. II, 107 ff.; vgl. V. Cousin, Du vrai p. 407 ff.). Nach Fechner taucht das Übel *„nur im Gebiete der Einzelnheiten“* auf (Zend. Av. I, 244). Gott selbst wird vom Übel nicht betroffen (Tagesans. S. 50). Das Übel liegt nicht im Willen, sondern in einer *„Urnotwendigkeit des Seins“*, vermöge der das Sein überhaupt nicht sein konnte, ohne dem Übel zu verfallen (l. c. S. 51 ff.). Von einer *„Urschuld“* des Alogischen im Absoluten, Unbewußten (s. d.) als Grund des Übels spricht E. v. Hartmann (s. Pessimismus). E. Dühring hält die widerlichen Gebilde und Störungen in der Natur für Nebenabfälle oder Verunstaltungen in der Ausführung des allgemeinen Entwurfs, Verfehlungen von Zwecken (Wirklichkeitsphilos. S. 91). Hagemann erklärt das metaphysische Übel als notwendig, da die endliche Welt dem Unendlichen gegenüber unvollkommen, mit Negation behaftet sein muß (Met.[2], S. 198 f.). Das physische Übel ist *„Privation oder Mangel dessen, was einem Geschöpfe naturgemäß zukommen sollte. Dahin gehören die Leiden, Krankheiten, Defecte der sinnlich-geistigen Menschennatur. Gott hat diese nicht für sich bezweckt, als wenn ihm das Leiden seiner Geschöpfe gefallen könnte, sondern nur als Mittel zu höheren Zwecken, sei es, um das sittlich gute Streben der Menschen zu fördern, sei es, um ihre sittlichen Verkehrtheiten zu strafen und so die moralische Ordnung aufrecht zu erhalten“* (l. c. S. 199). Das moralische Übel *„haftet nur an dem freien Willen eines geschaffenen Wesens, an dem Eigenwillen desselben, welcher selbstsüchtig sich gegen Gottes heiligen Willen auflehnt. Es gibt also kein Böses als substantielles Sein“*. Sofern Gott diese Welt und freie Wesen wollte, konnte er nicht umhin, das Böse zu dulden. *„Zudem ist es der Weisheit Gottes angemessen, daß er Wesen mit der Freiheit zu sündigen schaffte, damit deren Verähnlichung mit ihm als eine durch angestrengte Willenskraft erworbene, im Kampfe mit dem Bösen erprobte um so wertvoller sei“* (ib.). M. Perty lehrt: *„Gottes Werke sind zwar der Idee, der Conception nach vollkommen; aber es können während der Entwicklung z. B. der Organismen oder in deren späterem Leben widrige Umstände eintreten, auf welche die Organismen nicht berechnet sein können. Das läßt dann viele an Gottes Weisheit und Liebe zweifeln. Der Conflict mit der äußeren Welt ist aber zur Entwicklung absolut notwendig, zugleich fördernd und störend“* (Die myst. Tats. S. 4). O. Caspari erklärt: *„Übel empfinden nur Wesen, die mit Gefühl und Empfindung begabt sind.“* Die Übel entstehen dadurch, *„daß Wesen, die von Grund aus individuell und autonom sind, unter bestimmten Constellationen sich gegeneinander verdunkeln, verwirren, aufheben, täuschen, hintergehen und übervorteilen können in der allerverschiedensten Weise. Umgekehrt können freilich auch nur solche Wesen dem gegenüber sich einander wiederum erleuchten, erquicken, hingeben, fördern, lebensvoll erfrischen und ihre tiefste Lebenslust miteinander erhöhen“* (Zusammenh. d. Dinge S. 441, 443, 413 ff.). Nach A. Dorner ist das Böse nur am Guten und beruht nur *„auf einem falschen Verhältnis an sich guter Factoren; es ist nur Durchgangspunkt der Entwicklung“*, wird überwunden, bis es schließlich *„durch gottbegeisterte Tätigkeit in seiner völligen Nichtigkeit offenbar wird und in der Gottmenschheit immer mehr verschwindet, in welcher der von Gottes Geist erfüllte Geist zu freier, alle Gegensätze überwindender Tätigkeit belebt wird“* (Gr. d. Relig. S. 238 f.; vgl. Eth. S. 116 f., 534 ff.). Vgl. G. Spicker, Vers. ein. neuen Gottesbegr. S. 217 ff.; Ölzelt-Nevin, Kosmodicee; Renouvier, Nouv. Monadol. p. 454 ff.; L. Bourdeau, Cause et origine du mal, Rev. philos. T. 50, 1900, p. 113 ff. — Vgl. Böse, Gut, Optimismus, Pessimismus.

Übereinstimmung: Gleichheit, Identität (s. d.). Nach WUNDT ist die Feststellung von Übereinstimmungen eine Teilfunction der Vergleichung (s. d.). Nach A. LEHMANN lautet das „*Gesetz der Übereinstimmung*": „*Alle Übereinstimmung, Identität zwischen Vorstellungen oder Gedanken, die dasselbe Object betreffen, erzeugt Lust, alle Nichtübereinstimmung, aller Mangel an Identität ist mit Unlust verbunden*" (Gefühlsleb. S. 238). Vgl. SIGWART, Log. I², 98, 382 ff. Vgl. Wahrheit.

Überlegung (συμβούλευσις, deliberatio, reflexio, s. d.) ist die auf Vergleichung beruhende fragend-urteilend wertende Prüfung von Motiven zu (inneren oder äußeren) Willenshandlungen, freies Waltenlassen des Motivenkampfes, bis die Wahl (s. d.) sich vollziehen kann, also der dem Wahlacte vorausgehende psychische Proceß.

Nach MICRAELIUS ist „*deliberatio*" „*consultatio de mediis agendi pro ratione finis; adeoque de contingentibus, quae aliter se habere possunt, ut de bonis eligendis aut malis fugiendis*" (Lex. philos. p. 305). Nach HOBBES ist Überlegung die Betrachtung der schlechten und guten Folgen einer Handlung (Leviath. 32). LEIBNIZ spricht den Tieren die Überlegung ab (Theodic. II B, § 250). BAUMGARTEN erklärt „*deliberatio*" als „*complexus actuum facultatis cognoscitivae circa motiva stimulosque decernendi*" (Met. § 696). Nach G. E. SCHULZE ist die Überlegung die „*Berücksichtigung derjenigen von unseren Einsichten, welche das Handeln leiten können*" (Psych. Anthropol. S. 409). DESTUTT DE TRACY erklärt: „*Réfléchir, être réfléchissant, c'est l'état de l'homme qui désire apercevoir un ou plusieurs rapports, porter un ou plusieurs jugements*" (Élém. d'idéolog. I, ch. 6, p. 81). BENEKE bemerkt: „*Wird . . . das Erstrebte zugleich als in einer mehr oder weniger bestimmt gedachten Zukunft, von unserem Begehren aus verwirklicht vorgestellt (gewollt), so heißt das in dieser Vorstellungsverbindung ausgebildete Streben ein Entschluß. Sind dagegen verschiedene Strebungen nebeneinander in der bezeichneten Ausbildung gegeben, ohne daß eine den anderen entschieden überlegen wäre, so haben wir Unentschlossenheit, welche Überlegung heißt, wenn die verschiedenen Strebungen und die an diese geknüpften Vorstellungsreihen in ruhiger Entwicklung nebeneinander ablaufen und sich gegeneinander messen, Unentschlossenheit im engeren Sinne, wenn, in unruhigem Hin- und Herdrängen, bald die eine, bald die andere Reihe zu einem vorübergehenden Übergewichte gelangt*" (Lehrb. d. Psychol.³, § 212). — FOUILLÉE erklärt: „*Délibérer, c'est concevoir une alternative et juger la valeur des termes*" (Psychol. des id.-forc. II, 269). Die Entscheidung (décision) ist „*un jugement accompagné d'émotion et d'appétition qui acquiert assez d'intensité et de durée pour occuper la conscience d'une manière presque exclusive, conséquemment pour entraîner à sa suite les mouvements corrélatifs*" (l. c. p. 270 f.). Nach JODL ist Überlegung „*derjenige Willensact, durch welchen unter Leitung eines Zweckgedankens ein bestimmter Gang der Reproduction und Association eingeleitet wird*" (Lehrb. d. Psychol. S. 724). A. HÖFLER versteht unter Überlegung den „*Complex aller derjenigen psychischen Zustände, welche einem Urteile in der Absicht, es richtig zu fällen, vorangeschickt werden*" (Psychol. S. 258). Vgl. A. BAIN, Emot. and Will³, ch. 7. Vgl. Entschluß, Willensfreiheit.

Übermensch ist eigentlich nichts anderes als die Idee des vollkommeneren, des vollkommensten Menschen, sowohl als Gattung wie auch als Individualität (Genie) gedacht. Der Ausdruck „*Übermensch*" findet sich schon

bei HEINR. MÜLLER, dann bei HERDER, GOETHE, HIPPEL, JEAN PAUL (vgl. Zeitschr. f. deutsche Wortforsch., hrsg. von Fr. Kluge, I, 1 ff.); bei GOETHE (*„Faust“, „Zueignung“*), welcher fragt, ob nicht der Mensch nur *„ein Wurf nach einem höheren Ziele ist“* (Gespräche, hrsgegeb. von Biedermann II, 263). Verwandt mit dem Begriffe des (individuellen) Übermenschen ist der Begriff des *„Helden“* bei CARLYLE. Ähnlich erklärt RENAN: *„Der Zweck, den die Welt verfolgt, liegt . . . darin: Götter, höhere Wesen zu schaffen, welchen die übrigen bewußten Wesen Verehrung erweisen, und denen zu dienen sie glücklich sein sollen“* (Philos. Dial. u. Fragm. S. 75). Der Zweck der Menschheit ist *„die Hervorbringung großer Männer“* (l. c. S. 76). *„Die Masse arbeitet; einige erfüllen für sie die höheren Functionen des Lebens“* (l. c. S. 97). In diesem Sinne (teilweise) prägt den Begriff des Übermenschen NIETZSCHE. Er versteht unter ihm zweierlei: 1) das Genie, das mit künstlerischer Souveränität (s. F. SCHLEGEL: Ironie) oder kraftvollster Rücksichtslosigkeit seine hochwertige Persönlichkeit, ausgerüstet mit der autonom Werte setzenden *„Herrenmoral“* (s. Sittlichkeit), entfaltet, auslebt, durchsetzt (etwa wie der starke, freie Renaissancemensch), also die biologisch und geistig weit aus der Masse hervorragende, mit höchstem *„Willen zur Macht“* (s. d.) ausgestattete Persönlichkeit, die Selbstzweck ist, für die die Masse nur Mittel ist; 2) einen ähnlichen Gattungstypus, auf den alle Entwicklung hinzielt, das Product langer, glücklicher (auch bewußt-planmäßiger) Züchtung. An der Züchtung des Übermenschen zu arbeiten, ist Lebenswerk der Menschheit (WW. VII, 138 f.; VIII, 218 f.; u. ö.). Vgl. Rechtsphilosophie (KALLIKLES).

Übernatürlich (supernaturalis), hyperphysisch, ist das die sinnliche oder die endliche Natur (s. d.) Überragende: der Geist (s. d.), Gott (s. d.). Nach CHR. WOLF ist übernatürlich, *„was weder in Wesen noch Kraft der Körper und also nicht in ihrer Natur, noch auch in Wesen und Kraft der Welt, und also nicht in der ganzen Natur gegründet ist“* (Vern. Ged. I, § 632). Vgl. Supranaturalismus.

Überordnung (logische) s. Subordination.

Überseele (EMERSON) s. Weltseele.

Übersein s. Sein (PLOTIN u. a.). Auch nach SCHELLING ist Gott, der *„Herr des Seins“, „überseiend“* (WW. I 10, 260).

Übersinnlich ist 1) das sinnlich (s. d.) nicht Erfaßbare, das nur in Denkacten zu Erkennende, 2) das über die Sinnenwelt hinaus Liegende, das Geistige (s. d.), das Transcendente (s. d.). In letzterem Sinne spricht KANT vom Übersinnlichen. Dieses ist nicht Gegenstand der Erkenntnis (s. d.), höchstens per analogiam kann es (Gott) bestimmt werden (Üb. d. Fortschr. d. Met. S. 121). Es gibt drei Ideen (s. d.) des Übersinnlichen: 1) als Substrates der Erscheinungen, 2) als Princips der subjectiven Zweckmäßigkeit der Natur für unser Erkenntnisvermögen, 3) als Princips der Zwecke der Freiheit und der Übereinstimmung derselben mit der im Sittlichen (Krit. d. Urt. § 57). — Nach BOUTERWEK ist die Vernunft ein Übersinnliches; daher ist Erkenntnis des Übersinnlichen möglich, da die Vernunft wenigstens sich selbst erkennt (Lehrb. d. philos. Wissensch. I, 89). Nach H. RITTER bezeichnet *„übersinnlich“* das, *„was über der sinnlichen Erscheinung steht und in einer zwar durch den Sinn vermittelten, aber nicht vom Sinn vollzogenen, also nicht sinnlichen Erkenntnis von uns erkannt*

wird" (Syst. d. Log. u. Met. I, 229; vgl. über *„übersinnliches Bewußtsein":* G. BIEDERMANN, Philos. als Begriffswiss. I, 13 ff.). Nach HAGEMANN u. a. ist das Übersinnliche Gegenstand der Metaphysik (Met.[3], S. 2).

Überweltlichkeit ist eine Bestimmung des theistischen (s. d.) Gottesbegriffs: Gott ist supramundan, ist der Summe der Dinge als synthetische Einheit übergeordnet. So auch nach dem Panentheismus (s. d.).

Überzeugung (persuasio) ist feste Gewißheit (s. d.), Durchdrungensein von der Gültigkeit eines Urteils, innerlich fest gegründete Bestimmtheit des Denkwillens, der sich der logischen Zustimmung (s. Beifall, Synkatathesis) nicht erwehren kann infolge unmittelbarer oder mittelbarer Evidenz (s. d.), starker Glaube (s. d.).

PLATNER erklärt: *„Wenn eine Vorstellung erreicht hat einen gewissen Grad der Stärke, so wird es der Seele unmöglich, sich die Sache anders zu denken, d. h. unter andern Merkmalen und Verhältnissen, als enthalten sind in der Vorstellung. Daher eine innige Empfindung, daß das in der Sache sei, was in der Vorstellung ist; und diese innige, einfache Empfindung ist die Überzeugung"* (Philos. Aphor. I, § 737). *„Alles, was . . . ein Gegenstand sein kann menschlicher Überzeugung, sind entweder Begebenheiten oder Begriffe: historische Überzeugung und philosophische"* (l. c. § 739). Je nachdem der zur Überzeugung gehörige Stärkegrad von Vorstellungen und Urteilen aus der psychischen Kraft dieser oder aus ihrem Zusammenhang mit allgemeinen Begriffen und Grundsätzen entsteht, gibt es *„Überzeugung des Gefühls"* und *„Überzeugung der Vernunft"* (l. c. § 741 ff.; Log. u. Met. S. 79). Nach FRIES ist die Überzeugung *„ein der Form nach gesetzmäßiges Fürwahrhalten"* (Syst. d. Log. S. 460). BIUNDE erklärt: *„Wenn der Glaube an eine Wirklichkeit rücksichtlich an eine Wahrheit kein blinder ist, sondern auf dem klaren Denken und Anerkennen bestimmter Gründe beruht . . ., so sind wir überzeugt und halten uns und sind der Sache gewiß"* (Empir. Psychol. I 2, 342 f.). — Nach L. KNAPP besteht die Überzeugung *„in einer durch das ausnahmslos gemeinsame Auftreten von Vorstellungen unzertrennlich gewordenen Association"* (Syst. d. Rechtsphilos. S. 47). — A. BAIN bemerkt: *„There is a natural tendency to believe much more than we have any experience of"* (Log. I, p. 12). — Nach A. MEINONG haftet die Evidenz am Urteile (Üb. Annahm. S. 63 ff.). Vgl. H. GOMPERZ, Psychol. d. log. Tatsach. S. 68. — Vgl. Beifall, Evidenz, Glaube, Fürwahrhalten, Gewißheit, Wissen, Synkatathesis, Object.

Überzeugungsgefühl: vgl. SCHLEIERMACHER, Dialekt. S. 187.

Ubication (ubicatio): Ort-Einnahme: ein innerer Modus *(„modus intrinsecus")* der Körper (SUAREZ, Met. disp.).

Übung: Wiederholung einer Tätigkeit und damit als Folge verknüpfte Erleichterung und Verbesserung derselben, besteht in einer fortschreitenden directen Anpassung (s. d.) eines Organes, des Organismus an die Tätigkeit, Function *(„functionelle Übung")* und an damit zusammenhängende, correlate Functionen *(„Mitübung")*. Durch Übung erfolgt eine Modification der beteiligten Organe, die schließlich dauernd und erblich werden kann (s. Evolution). Das gilt von der physiologischen wie von der psychologischen, geistigen Übung, welche letztere erleichternd, beschleunigend, verfeinernd, Bewußtseinsenergie sparend wirkt (s. Mechanisierung): Übung der Aufmerksamkeit, des Unter-

scheidens, Analysierens, von Bewegungen (s. Fertigkeit), des abstracten Denkens, des Willens, des sittlichen Handelns u. s. w. *(„Gesetz der Übung")*.

CHR. WOLF bestimmt: *„Actuum specie vel genere eorundem iteratio dicitur exercitium: quod adeo gradus admittit pro numero actuum partim eodem, partim diverso tempore repetitorum"* (Psychol. empir. § 195). Die Übung ist notwendig zum Behalten von Vorstellungen im Gedächtnis (l. c. § 196). Die Mechanisierung der Willenshandlungen durch beständige Übung lehrt schon HARTLEY (Observat. on man). So auch MENDELSSOHN: Durch die Übung entsteht eine Fertigkeit, eine Bewußtseinsverminderung (Philos. Schrift. II, 70, 72). Das Gesetz der Übung spricht auch u. a. CABANIS aus, so auch G. W. GERLACH (Hauptmom. d. Philos. S. 70). Nach CZOLBE u. a. beruht die Übung auf einer durch allmähliche Veränderung der Nerven bewirkten *„Verminderung des Widerstandes, welcher den Übergang der Spannkräfte in lebendige Kräfte verhindert"* (Gr. u. Urspr. d. menschl. Erk. S. 228). Den Einfluß der Übung auf die Aufmerksamkeit, Beobachtung u. s. w. betonen viele Psychologen, so EBBINGHAUS (Grdz. d. Psychol. I, 578 f.), KREIBIG (Die Aufmerks. S. 28), KÜLPE (Gr. d. Psychol. S. 45 f., 53, 216 f. u. ff.), JODL (Lehrb. d. Psychol. S. 446), WUNDT. Jede Übung *„besteht darin, daß eine zuerst willkürlich ausgeführte Handlung allmählich reflectorisch und automatisch wird"* (Vorles.[2], S. 242). Die Übung bewirkt eine Erleichterung der Erregung, auch in der centralen Substanz. Es gibt unmittelbare und mittelbare Übung (Mitübung) (Log. I[2], 26 f.; vgl. Association, Mechanisierung, Disposition, Evolution). H. CORNELIUS lehrt: *„Von verschiedenen Associationen, die sich an denselben Inhalt auf Grund seiner früheren Verbindung mit anderen Inhalten knüpfen, ist ceteris paribus diejenige die wahrscheinlichste, welche mehr eingeübt, d. h. in unserem bisherigen Leben häufiger aufgetreten ist"* (Einl. in d. Philos. S. 228). — R. AVENARIUS bezeichnet die Schwankungsübung des *„System C"* (s. d.) als *„Exercitation"*, die Schwankungsgeübtheit desselben als *„Exercitat"* (Krit. d. rein. Erfahr. III, 30; 50). Vgl. Association, Disposition, Fertigkeit, Evolution, Mechanisierung.

Uhrengleichnis s. Harmonie (prästabilierte). Es findet sich schon bei GEULINCX, Eth. Annot. 124, 140, 155; vgl. LEIBNIZ, Gerh. I, 232.

Umfang (*σφαῖρα*, sphaera, ambitus, extensio) oder Quantität (s. d.) im logischen Sinne ist zunächst Umfang des Begriffs, d. h. die Gesamtheit der Objecte bezw. der Begriffe, welche er zusammenfaßt, auf die er sich bezieht, von denen er als Urteilsprädicat ausgesagt werden kann. Die Weite des Umfanges ist von der Menge der ihm untergeordneten Begriffe oder Objecte abhängig, sie ist dem Inhalt (s. d.) verkehrt proportioniert. Die abstracteren, allgemeineren Begriffe haben den kleinsten Inhalt und den weitesten Umfang; die Einzelbegriffe haben den größten Inhalt, aber den engsten Umfang. Umfang des Urteils nennt man die Gesamtheit der Begriffe, von welchen es gilt (allgemeine, particuläre, singuläre Urteile).

Die übliche Lehre vom Begriffsumfang bei KANT (Log. S. 147 f.), REINHOLD (Log. S. 339), BACHMANN, FRIES, HERBART, W. ROSENKRANTZ (Wissensch. d. Wiss. I, 266 ff.) u. a. Nach DROBISCH ist der Umfang eines Begriffes *„die geordnete Gesamtheit aller einander beigeordneten Arten desselben"* (Neue Darstell. d. Log.[5], S. 29). Nach ÜBERWEG ist er *„die Gesamtheit derjenigen Vorstellungen, deren gleichartige Inhaltselemente den Inhalt jener ausmachen"* (Log.[4], § 53).

nach E. Dühring *„die besonderen Begriffe, die durch Hinzufügung neuer Begriffsbestandteile entstehen"* (Log. S. 41), nach Hagemann *„die Gesamtheit der unter den Begriff fallenden Objecte"* (Log. u. Noët. S. 28), ähnlich Gutberlet (Log. u. Erk.[2], S. 12). Rabier definiert: *„La compréhension d'une idée est la somme des caractères qu'elle enferme. L'extension d'une idée est la somme des êtres dans lesquels cette somme de caractères se trouve réalisée"* (Log. p. 23 ff.). Nach Sigwart ist der Umfang eines Begriffes *„die Gesamtheit der ihm untergeordneten niederen Begriffe"* (Log. I[2], 343, 367 ff.), nach B. Erdmann *„der Inbegriff der Arten einer Gattung"* bezw. der Exemplare einer Art (Log. I, 134).

Umfang des Bewußtseins s. Bewußtsein, Bewußtseinsenge. *„Den Umfang des Bewußtseins und der Aufmerksamkeit kann man experimentell vermittelst zweier Methoden erforschen: die erste besteht darin, zu sehen, wieviel gleichzeitig erzeugte und fest bestimmte Eindrücke gleichzeitig und zwar möglichst in einem Augenblicke von uns aufgefaßt werden können; die zweite besteht darin, eine Reihe sinnlicher Reize von gleicher Art auftreten zu lassen und zu sehen, wieviel neue Eindrücke sich mit einem bereits gegebenen verbinden lassen, bis dieser aus dem Bewußtsein verdrängt ist"* (Villa, Einl. in d. Psychol. S. 181 f.).

Umfangstheorie des Urteils s. Urteil.

Umformung der Urteile s. Conversion, Metathesis. Vgl. Sigwart, Log. I[2], 437 ff.

Umkehrung (logische) s. Conversion. Vgl. Sigwart, Log. I[2], 439 ff.

Umstand (circumstantia) ist eine Art der Bedingung, eine äußere Bedingung, welche auf den Ablauf eines Geschehens modificierend einwirkt. Nach Campanella ist Umstand *„quicquid circa aliquid est ipsi inhaerens sive adhaerens sive inoperans sive alio pacto ad ipsum pertinens, non tamen illius essentiam ingreditur"* (Dial. I, 6). Vgl. Sigwart, Log. II[2], 487 ff.

Unabhängigkeit s. Abhängigkeit. Vgl. Schuppe, Log. S. 32. Vgl. Realismus, Subjectiv, Transcendent.

Unadäquat s. Adäquat.

Unangenehm s. Angenehm, Gefühl, Lust.

Unbedingt s. Bedingung, Absolut, Relativität, Unendlichkeit. Vgl. Schelling, Vom Ich, S. 12; Syst. d. transcendental. Idealism. S. 49. Nach J. H. Fichte haben alle Wesen ihren Grund im Unbedingten, Absoluten (Psychol. II, 8 f.). W. Hamilton stellt die *„law of conditioned"* auf, als *„the law of mind, that the conceivable is in every relation bounded by the inconceivable"*. Nur das Bedingte ist *„conceivable or cogitable"*, das Unbedingte nicht (Lect. on Met. II, p. 373). Nach Fr. Schultze kann das Unbedingte empirisch nie erreicht werden, ist nur erschlossen (Philos. d. Naturwiss. II, 374). Auf die erste Bedingung können wir nicht schließen, denn diese ist eine unbedingte Bedingung (l. c. S. 376). Nach P. Natorp ist die Idee des Unbedingten ursprünglicher als alle Erfahrung (Socialpäd. S. 33). *„Durch das Grundgesetz des Bewußtseins ist Einheit alles Mannigfaltigen oder Gesetzlichkeit bedingungslos gefordert. In dieser Forderung aber ist sie auch schon bedingungslos gesetzt"* (ib.).

Unbeschränkt s. Absolut, Unendlich.

Unbewußt bedeutet: 1) vom Subject ausgesagt: ohne Bewußtsein (s. d.)

im activen Sinne, bewußtlos, nicht wissend, ohne Besinnung (s. d.) und Reflexion (s. d.), ohne psychisches Erleben überhaupt (relativ — absolut unbewußt); 2) von Erlebnissen ausgesagt: ohne Bewußtheit (s. d.), Bewußtsein im passiven Sinne. a. physiologisch unbewußt: die nicht ins Erleben fallenden organischen Processe. b. psychologisch unbewußt: die psychischen (s. d.) Erlebnisse, die nicht appercipiert (s. d.), nicht selbständig fixiert werden, die ohne innere Wahrnehmung (s. d.), ohne Reflexion (s. d.) verlaufen (unbewußte Urteile, Schlüsse u. dgl.); die unterbewußten (s. d.) Processe; die zu den psychischen Processen vorauszusetzenden functionellen Dispositionen (s. d.), die aber nicht selbst Vorstellungen u. dgl. sind; c. erkenntnistheoretisch: alles nicht ins erkennende Bewußtsein Fallende, das (relativ und absolut) Transcendente (s. d.), das aber für sich wohl selbst Bewußtsein haben, sein kann (s. Spiritualismus, Introjection). Das Psychisch-Unbewußte ist der niederste Grad, das „*Differential*" des Bewußtseins, nichts absolut Bewußtloses, denn psychisch (s. d.) und bewußt sind Wechselbegriffe. Wohl muß aber scharf zwischen Bewußtsein als bloßer Function (functionellem Bewußtsein) und Bewußtsein als Wissen (s. d.) bezw. als Gewußtem, Appercipiertem, Beurteiltem unterschieden werden (vgl. auch Selbstbewußtsein).

Bei den Anhängern der Lehre von den unbewußten psychischen Vorgängen sowie bei den Gegnern derselben ist es nicht immer klar, ob es sich um das Unbewußte im Sinne des Nicht-Appercipierten, Nicht-Reflexionsmäßigen oder um das absolut Unbewußte handelt.

Die untrennbare Verknüpfung des Bewußtseins mit der Seele betont DESCARTES. Die Seele „*denkt*" immer, aber es besteht nicht immer Erinnerung (Resp. ad obiect. IV). Ähnlich lehrt MALEBRANCHE (vgl. Rech. III, 2, 7; VI, 1, 5). Nach LOCKE denkt die Seele nicht immer, mit dem Denken aber ist stets Bewußtsein verbunden (Ess. II, ch. 1, § 10). Während R. CUDWORTH die Priorität des Unbewußten ausspricht, lassen CL. PERAULT und STAHL das Unbewußte aus dem Bewußtsein hervorgehen (vgl. Volkmann, Lehrb. d. Psychol. I⁴, 174).

Nach LEIBNIZ entsteht das Bewußtsein (s. d.) aus Bewußtseinsdifferentialen, den „*petites perceptions*", welche für sich allein nicht bewußt sind, durch ihr Zusammenwirken bezw. durch ihre Steigerung aber Bewußtsein constituieren (Gerh. V, 48; VI, 600). „*Ces petites perceptions sont donc de plus grande efficacité par leur suites qu'on ne pense. Ce sont elles qui forment ce je ne say quoy, ces goûts, ces images des qualités des sens, claires dans l'assemblage, mais confuses dans les parties; ces impressions que des corps environnants font sur nous, qui enveloppent l'infini, cette liaison que chaque estre a avec tout le reste de l'univers*" (l. c. V, 48). Sie sind „*perceptions insensibles*" (l. c. p. 49). Alle Eindrücke wirken auf uns, aber nicht alle sind bemerkbar; von allen Vorstellungen bleibt etwas zurück, keine kann völlig ausgelöscht werden (Nouv. Ess. II, ch. 1, § 11). Auch den organisch-vegetativen Processen entsprechen psychische Vorgänge, deren man sich aber nicht bewußt ist (l. c. II, ch. 1, § 15; vgl. § 19). Ähnlich lehrt CHR. WOLF (Psychol. rational. § 58 ff.). Unbewußte Vorstellungen gibt es nach BAUMGARTEN (Acroas. Log. § 14), TETENS (Philos. Vers. I, 265); dagegen DE CROUSAZ (Log. I, sct. 3, C. 1) und BONNET (Ess. ch. 35). Nach PLATNER gibt es „*dunkle, bewußtlose*" Vorstellungen, d. h. solche, denen der kleinste Grad des Bewußtseins abgeht (Philos. Aphor. I, § 63 f.). Das Bewußtsein ist „*eine Beziehung der Vorstellung teils auf einen Gegenstand, welchen die Vorstellung ausdrückt, teils auf die Seele, welche die*

Vorstellung habe" (Log. u. Met. S. 21). „*Vorstellungen ohne Bewußtsein sind solche, wo das Anerkennen nicht vollbracht ist*", sie sind das, „*was Kant blinde Anschauungen nennt*" (l. c. S. 23).

KANT erklärt: „*Vorstellungen zu haben und sich ihrer doch nicht bewußt zu sein, darin scheint ein Widerspruch zu liegen; denn wie können wir wissen, daß wir sie haben, wenn wir uns ihrer nicht bewußt sind . . . Allein wir können uns doch mittelbar bewußt sein, eine Vorstellung zu haben, ob wir gleich unmittelbar uns ihrer nicht bewußt sind. — Dergleichen Vorstellungen heißen dann dunkle*" (Anthropol. I, § 5). Das „*Feld dunkler Vorstellungen*" ist sehr groß (ib.). Gegen die (absolut) unbewußten Vorstellungen sind die Kantianer. So E. SCHMID: „*Es gibt . . . keine Vorstellung ohne Bewußtsein, ob es gleich einzelne Bestandteile oder Bedingungen oder Gegenstände oder Folgen von möglichen Vorstellungen gibt, die nicht im Bewußtsein vorkommen*" (Empir. Psychol. S. 184). Nach REINHOLD ist eine Vorstellung, die nichts vorstellt, keine Vorstellung (Vers. ein. Theor. S. 256). Ähnlich lehrt JAKOB (Gr. d. empir. Psychol. § 83). Nach MAASS gibt es „*dunkle Vorstellungen*" ohne klares, merkliches Bewußtsein (Üb. d. Einbild. S. 64 ff.). Das Bewußtsein ist von der Vorstellung, deren wir uns bewußt sind, verschieden (l. c. S. 69). „*Solange eine Vorstellung dunkel ist, wird durch dieselbe niemals etwas als ein Gegenstand vorgestellt und vom erkennenden Subjecte unterschieden . . ., sondern es wird bloß das zu ihr gehörige Mannigfaltige percipiert. In jeder klaren und mit Bewußtsein verknüpften Vorstellung hingegen wird irgend etwas als Gegenstand vorgestellt . . . Das also, was da macht, daß etwas (nicht bloß percipiert, sondern) als Gegenstand, als etwas Objectives vorgestellt wird, muß das Bewußtsein ausmachen. Dies ist nun nichts anderes als die Tätigkeit der Seele, wodurch das zu einer Vorstellung gehörige Mannigfaltige zusammengefaßt und in eine Einheit verbunden wird*" (l. c. S. 71). — WEISS versteht unter unbewußten Vorstellungen die „*intensiv unvollendeten*" Vorstellungen (Wes. u. Wirk. d. menschl. Seele S. 136, 139).

Eine unbewußte Urtätigkeit des Ich (s. d.), eine „*bewußtseinlose Anschauung des Dinges*" lehrt J. G. FICHTE (Gr. d. g. Wiss. S. 399). Nach SCHELLING ist der absolute Grund des Bewußtseins „*das ewig Unbewußte, was, gleichsam als die Sonne im Reiche der Geister, durch sein eigenes ungetrübtes Licht sich verbirgt*" (WW. I 3, 609). Nach C. G. CARUS entfaltet sich das Bewußtsein aus dem Unbewußten; dieses wirkt plastisch-organisierend (Psych.[2], 1851, S. 13, 18, 21, 56 ff.). Nach BAADER tritt die das Bewußtsein begründende Wurzel nie selbst ins Bewußtsein (Über d. Urternar, 1816). Nach BOLZANO gibt es „*bewußtlose Vorstellungen*" (Wissenschaftslehre III, § 280, S. 37). J. SCHALLER lehrt: „*Jede besondere geistige Tätigkeit hat die unbewußte Totalität des individuellen Wesens zu ihrer constanten Basis*" (Psychol. I, 308). „*Das bewußte, freie, geistige Leben ist ein Proceß, welcher durch eigene Energie sich aus einem ihm nicht entsprechenden unbewußten, unfreien Zustande herauszulösen, zu verwirklichen hat*" (l. c. S. 462). — Unbewußte, „*verdunkelte*", Vorstellungen als ein „*Streben vorzustellen*", als Wirkung der Hemmung (s. d.) actueller Vorstellungen (s. d.), nimmt HERBART an (Lehrb. zur Psychol. S. 16; Psychol. als Wissensch. I, § 36). Nach BENEKE bestehen Vorstellungen als unbewußte psychische Dispositionen (s. d.) fort, entstehen aus Strebungen (s. d.) (Pragmat. Psychol. I, 34 ff.). — Nach SCHOPENHAUER ist der allem zugrunde liegende „*Wille*" (s. d.) blind, ohne Bewußtsein. Es gibt ein unbewußtes Urteilen (s. Object, Wahrnehmung). Letzteres auch nach L. KNAPP (Syst. d.

Rechtsphilos. S. 58 f.). Das unbewußte, nicht durch das Ich appercipierte Denken modificiert den Inhalt des bewußten Denkens (l. c. S. 59). Das Denken wirkt *„muskelerregend“* (l. c. S. 61). Dem Bewußtsein selbst kommt keine besondere, ursprüngliche Kraft der Verursachung zu (l. c. S. 69), es ist *„nur eine begleitende Erscheinung“* der Handlungen (l. c. S. 70). Unbewußte psychische Tätigkeit nimmt ROSMINI an (Psicolog. II, 219; vgl. dagegen GALUPPI, Saggio sulla critica della conoscenza 1846/47, III, 6). Ein unbewußtes Denken (in der Wahrnehmung) lehrt JESSEN (Phys. d. menschl. Denk. S. 100 ff.). Gegen die Bezeichnung *„unbewußte Vorstellung“* für Dispositionen ist LOTZE (Met.², S. 523), der aber doch unbewußte intellectuelle Functionen annimmt (ib.). Nach FORTLAGE ist der Trieb (s. d.) ursprünglich bewußtlos (Syst. d. Psychol. II. 26 f.). Das Bewußtsein kommt zum Vorstellungsinhalt erst hinzu (l. c. I, 54). Es gibt unbewußte Associationen (l. c. II, 421 f.). J. H. FICHTE betont: *„Dem Bewußtsein actu muß Bewußtsein in bloßer Potentialität zugrunde liegen, d. h. ein Mittelzustand des Geistes, in dem er, noch nicht bewußt, dennoch den specifischen Charakter der Intelligenz objectiv schon an sich trägt; aus diesen Bedingungen vorbewußter Existenz sodann muß das wirkliche Bewußtsein erklärt und stufenweise entwickelt werden“* (Zur Seelenfrage, S. 20). Der erste Ursprung des Bewußtseins kann nur *„das Product einer Gegenwirkung sein, mit welcher das reale, an sich noch nicht bewußte Seelenwesen einen äußern Reiz beantwortet“* (Psychol. I, 6). Das Bewußtsein ist *„innere Erleuchtung vorhandener Zustände, so daß sie nunmehr für das Wesen selber existieren, welches sie besitzt“* (l. c. S. 81). Es ist als solches *„nicht productir, bringt nichts Neues hervor, sondern es begleitet nur mit seinem Lichte gewisse reale Zustände und Veränderungen in der Seele“* (l. c. S. 82). *„Bewußtsein ist die entstehende und wieder verschwindende Tat der Seele, mit welcher sie gewisse (gesteigerte) Veränderungen ihres Trieblebens erleuchtet“* (l. c. S. 86). Es *„schlummert“* schon im Triebe (l. c. S. 176 ff.). Auch nach ULRICI ist das Bewußtsein kein ursprünglicher Zustand, sondern Erfolg der Selbstunterscheidung der Seele von den Objecten (Leib u. Seele, S. 318 ff.). Vieles geschieht in der Seele unbewußt (l. c. S. 275, 281). Unbewußte Inductionsschlüsse (s. d.) nimmt HELMHOLTZ an (Phys. Opt S. 453; Vortr. u. Red. I⁴, 358 ff.; II⁴, 233). Unbewußt sind sie, *„insofern der Major derselben aus einer Reihe von Erfahrungen gebildet ist, die einzeln längst dem Gedächtnis entschwunden sind und auch nur in Form von sinnlichen Beobachtungen, nicht notwendig als Sätze in Worte gefaßt, in unser Bewußtsein getreten waren“* (l. c. II⁴, 233). Nach B. CARNERI ist jede sinnliche Anschauung ein unbewußter Schluß (Sittl. u. Darwin. S. 47).

VOLKMANN bemerkt: *„Der Vorstellung A eben nicht bewußt sein, heißt: die Vorstellung A zwar haben, aber eben nicht wirklich vorstellen, weil das Vorstellen des A eben in seiner Wirksamkeit behindert wird.“* *„Des Vorstellens der Vorstellung A nicht bewußt sein, heißt: zwar A, aber nicht dessen Vorstellen wirklich vorstellen. Dieser Fall des unbewußten Vorstellens einer bewußten Vorstellung ist . . . der ursprüngliche, gewöhnliche und enthält keinen Widerspruch, weil die entgegengesetzten Prädicate nicht demselben, sondern Verschiedenem beigelegt werden. Unbewußtes Vorstellen aber an sich ist ebensowenig ein Widerspruch als unbewußte Vorstellung, denn so wenig eine Vorstellung, weil einmal vorgestellt, immer wirklich vorgestellt bleiben muß, ebensowenig muß das Vorstellen, das, wenn wirksam, jedesmal Bewußtsein ist, auch jedesmal Bewußtsein werden“* (Lehrb. d. Psychol. I⁴, 169). Nach R. HAMERLING ist Bewußtsein

nur Selbstbewußtsein (Atomist. d. Will. I, 239). Es gibt unbewußte Vorstellungen, Schlüsse (l. c. S. 243). Du Prel betont: *„Statt uns darüber zu verwundern, daß es auch ein unbewußtes Denken gebe, sollten wir einsehen, daß es im Grunde nur ein solches gibt, nämlich zwar auch ein vom Bewußtsein begleitetes, aber kein vom Bewußtsein verursachtes Denken“* (Monist. Seelenlehre, S. 75). *„Das Bewußtsein ist nicht die Seele, sondern nur ein Zustand der Seele“* (l. c. S. 111), es ist keine Kraft, nur Begleitung, Erleuchtung (ib.; so schon Hellenbach, Geburt u. Tod S. 166; *„das Bewußtsein ist nur der Reflex uns unbekannter und unbegreiflicher Gehirnvorgänge,“* Der Individual. S. 196). Nach Steinthal sind *„schwingende Vorstellungen“* solche, *„welche, ohne bewußt zu sein, dennoch wirken, appercipieren“* (Einl. in d. Psychol. I, S. 237). Vorstellungen können unbewußt sein (l. c. S. 132). Nach Lazarus schwingt neben dem Bewußten eine unbewußte Tätigkeit mit (Leb. d. Seele II², 228). Nach Lipps ist alle seelische Tätigkeit zunächst eine unbewußte (Gr. d. Seelenleb. S. 695). *„Jede einzelne Empfindung muß gedacht werden als Resultat eines Processes, dessen unbewußte Momente . . . sicher insofern seelische heißen können, als sie dem Flusse der von Bewußtseinsinhalt zu Bewußtseinsinhalt fortgehenden Tätigkeit unmittelbar mit angehören“* (l. c. S. 128). Unbewußte Erregungen wirken weiter (l. c. S. 140 f.). Unbewußte Vorgänge liegen den bewußten zugrunde (l. c. S. 149; vgl. S. 35). Die geistige Tätigkeit als solche ist unbewußt (l. c. S. 16 ff., 466, 591). Die unbewußten Erregungen sind keine Vorstellungen (l. c. S. 36, 42, 150). Nach Nietzsche verläuft der größere Teil der Denkarbeit im Unbewußten. *„Denn nochmals gesagt: der Mensch, wie jedes lebende Geschöpf, denkt immerfort, aber weiß es nicht; das bewußt werdende Denken ist nur der kleinste Teil: — denn allein dieses bewußte Denken geschieht in Worten, das heißt in Mitteilungszeichen, womit sich die Herkunft des Bewußtseins selber aufdeckt“* (Fröhl. Wissensch. S. 354; vgl. Bewußtsein).

Nach E. v. Hartmann hat die Bewußtheit selbst keine Grade, nur Gradverschiedenheiten des jeweiligen Inhalts (Philos. d. Unbew. I¹⁰, 51 ff.). Der Gegensatz zwischen bewußt und unbewußt ist ein contradictorischer (l. c. II¹⁰, 498 ff.). Zu unterscheiden sind: 1) das physiologische, 2) das relativ, 3) das absolut Unbewußte (l. c. III¹⁰, 300 ff.). *„Das physiologische Unbewußte umfaßt die ruhenden molecularen Prädispositionen der materiellen Centralorgane des Nervensystems, beziehungsweise bei niederen Organismen des Protoplasmas“* (Moderne Psychol. S. 76 f.). *„Das relativ Unbewußte sind psychische Phänomene, die wohl für Individualbewußtseine niederer Stufen innerhalb des Organismus bewußt sind, für das oberste Centralbewußtsein oder Samtbewußtsein des Organismus aber unter der Schwelle und darum unbewußt bleiben“* (l. c. S. 77). Das absolut Unbewußte ist an sich unbewußt und doch psychisch, geistig (l. c. S. 78). Es ist im All *„das einheitliche metaphysische Wesen mit den Attributen des unbewußten Willens und der unbewußten Vorstellung“* (l. c. S. 79; s. Unbewußte, das). Das Wollen (s. d.) ist *„immer unmittelbar unbewußt“*; die unbewußte Vorstellung ist *„wesentlich ideale Anticipation eines zu realisierenden Willenserfolges“*, ist *„unsinnlich-übersinnlich, d. h. frei von sinnlichen Empfindungsqualitäten“*, concret, singulär, rein activ, productiv, ist *„logische Intellectualfunction, analytisch-synthetische Determination des Wollens, intellectuelle Anschauung“* (l. c. S. 79; vgl. Philos. Monatsh. Bd. 28, S. 1 ff., 7 ff.; Bd. 4, S. 63 f.). Die unbewußte psychische Tätigkeit setzt die bewußten Phänomene (Mod. Psychol. S. 80; vgl. Bewußtsein). Die geistige Tätigkeit ist,

vom Centrum, vom Subject aus gesehen, unbewußt (l. c. S. 81). Das Unbewußte ist „*Untergrund des Seelenlebens, das oberste Individualbewußtsein aber nur seine Oberfläche, bis zu welcher nur ein kleiner Teil der unbewußten Vorgänge emporragt*“ (l. c. S. 121). „*Die productive, formierende und realisierende Tätigkeit selbst fällt nicht unmittelbar ins Bewußtsein, bleibt direct unwahrnehmbar und kann nur erschlossen und gefolgert werden*“ (l. c. S. 122). „*Das Unbewußte, sowohl das relativ, als auch das absolut Unbewußte kann nie etwas anderes sein als Hypothese*“ (l. c. S. 122 f.). „*Das relativ Unbewußte liefert das Material für immer höhere und höhere Synthesen; die absolut unbewußte psychische Tätigkeit formt diese Synthesen aus jenem vorgefundenen Material, das sie selbst zuvor auf niederer Stufe geformt hat*“ (l. c. S. 125). — Arten des (möglichen) Unbewußten: A. Das erkenntnistheoretische Unbewußte: 1) das nicht actuell Gewußte, Gekannte; 2) die objective Wahrnehmungsmöglichkeit; 3) das Unerkennbare. B. Das physische Unbewußte: 4) das Bewußtlose; 5) das Bewußtseinsunfähige; 6) das stationäre physiologische Unbewußte; 7) das functionelle physiologische Unbewußte. C. Das psychische Unbewußte: a. 8) das minder Bewußte; 9) das unklar und undeutlich Bewußte; 10) das Unbeachtete; 11) das nicht reflectiert Bewußte; 12) das nicht auf das Ich Bezogene; b. 13) das in niederen Bewußtseinen bewußte relativ Unbewußte; 14) das in einem höheren Individualbewußtsein bewußte relativ Unbewußte; c. 15) die absolut unbewußte psychische Individualfunction; sie ist überbewußt, ein Positives; 16) das absolut unbewußte Individualsubject der psychischen Individualfunction. D. Das metaphysische Unbewußte: 17) das metaphysische relativ Unbewußte; 18) die absolut unbewußte Universaltätigkeit; 19) der unbewußte absolute Geist, das unbewußte absolute Subject, die Weltsubstanz (Zum Begriff d. Unbewußten, Arch. f. systemat. Philos. VI, 1900, S. 273 ff.). Das psychische Phänomen als solches ist nie absolut unbewußt. „*Psychische Phänomene sind immer bewußt, eben weil sie psychische Phänomene oder Erscheinungen sind; darin, daß sie einer Psyche erscheinen, darin besteht eben ihr Bewußtwerden*“ (Der Urspr. d. Unbewußten, Deutschl. 1903, H. 13, S. 38). Absolut unbewußt sind nur psychische Tätigkeiten (l. c. S. 39 ff.).

Nach HAGEMANN verlaufen die niederen seelischen Functionen „*mehr oder minder unbewußt und unwillkürlich*“ (Met.², S. 126). Nach GUTBERLET ist das Bewußtsein „*jene ursprüngliche Fähigkeit und Tätigkeit des Geistes, durch die er das, was in ihm selbst vorgeht, wahrnimmt, erfährt*“ (Log. u. Erk.², S. 170). Die Möglichkeit unbewußter Seelenzustände ist zuzugeben (l. c. S. 171; vgl. Psychol. S. 44 ff.). Nach DILTHEY kommen die primären Denk- und Willensacte nicht zum Bewußtsein (Ideen üb. eine beschreib. u. zerglied. Psychol. S. 46, 52, 60). Nach FR. SCHULTZE ist die Entstehung des Bewußtseins selbst ein unbewußter (physiologischer) Proceß (Philos. d. Naturwiss. II, 276). Unbewußte Seelenprocesse lehrt E. DREHER. Es sind dies „*geistige Tätigkeiten, die nicht dem Ich entspringen, deren Producte aber dem Ich zum Bewußtsein kommen können*“ (Philos. Abhandl. S. 33; Beitr. zu ein. exact. Psycho-Physiol.). Es gibt ein bewußtes und (relativ) unbewußtes Gedächtnis (Grdz. ein. Gedächtnislehre 1892). B. ERDMANN unterscheidet erregtes und unerregtes Unbewußtes (Log. I, 42 ff.; Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos. X, 343). Die Apperceptionsmasse ist unbewußt, ist „*die erregte Disposition*“ (l. c. S. 344). W. JERUSALEM erklärt: „*Das Unbewußte, dessen Existenz wir keineswegs imstande sind durch*

directe Erfahrung nachzuweisen, ist für uns ein Denkmittel, dessen wir zum Verständnis des Seelenlebens nicht entraten können." Das Unbewußte ist wie das Bewußtsein „*substratlos, also als ein fortwährendes Geschehen zu denken, welches auf das bewußte Seelenleben ständig einwirkt*" (Urteilsfunct. S. 12 f.). In der Wahrnehmung (s. d.) steckt ein unbewußtes Urteil (l. c. S. 220). Unbewußte Schlüsse sind unmöglich (Lehrb. d. Psychol.[2], S. 217).

Nicht im absoluten Sinne wird das Unbewußte von FECHNER bestimmt. Unbewußt sind „*Empfindungen, welche zwar von einem Reize angeregt sind, aber nicht hinreichend, um das Bewußtsein zu afficieren*" (Elem. d. Psychophys. II, 15; vgl. S. 87; Üb. d. Seelenfr. S. 226 f.). Unbewußte Vorgänge in uns sind nur Wirkungen und Beziehungen, „*die wir uns nicht in besonderer Reflexion zum Bewußtsein bringen*", sie sind ununterschieden im allgemeinen Bewußtsein, bestimmen dieses mit, ohne für sich zu erscheinen (Zend-Av. I, 160). Das höhere, umfassendere Bewußtsein weiß um mehr als die in ihm befaßten niederen Bewußtseine (l. c. S. 159 ff.). Das Unbewußte ist das Unterschwellige und ist graduell abgestuft (Elem. d. Psychophys. II, 39 ff.; vgl. Schwelle, negative Empfindungen). Das Bewußtsein geht dem Unbewußten voran, dieses entsteht (durch Mechanisierung, s. d.) aus jenem. Unbewußt ist es nur, „*indem es in einem allgemeinen Bewußtsein aufgeht und Grund zu einer höheren Fortentwicklung desselben gibt*" (Zend-Av. I, 282 ff.). HORWICZ faßt das Unbewußtwerden als Verdunkelung (Psychol. Anal. I, 163), nur relativ Unbewußtes (l. c. I, 123, 190 f., 264; II, 121). Nach C. F. FLEMMING besteht das Bewußtsein in einem unmittelbaren Wissen zunächst um Sinnes-Eindrücke, in der Empfindung. „*Es gibt kein Bewußtsein ohne Empfindung und keine Empfindung ohne Bewußtsein. Mit andern Worten: Empfindung und Bewußtsein sind untrennbar, oder: das Bewußtsein ist der Empfindung immanent.*" Ein völlig unbewußter Seelenzustand ist ein Nonsens (Zur Klär. d. Begr. d. unbewußt. Seelentät. 1877, S. 9, 13 f., 17). Nur ein relatives Unbewußtes, Unterbewußtes anerkennt PAULSEN (Einl. in d. Philos. S. 127 f.). Die unbewußten Vorstellungen sind nichts als die Möglichkeit bewußt zu werden. Das Unbewußte ist „*nur ein Minderbewußtes, ein vielleicht zur völligen Unmerklichkeit herabgesetztes Bewußtes*" (ib.). TH. ZIEGLER identificiert das Unbewußte mit dunklen Vorstellungen und mit Dispositionen (Das Gefühl[2], S. 51 f.). Als geistige Disposition (s. d.) bestimmt das Unbewußte EBBINGHAUS. Die unbewußten Vorstellungen sind den bewußten nicht direct ähnlich (Grdz. d. Psychol. I, 53 f.). „*Unbewußt geistig*" ist das, „*was wir zur Herstellung eines befriedigenden psychischen Causalzusammenhanges vorauszusetzen haben*" (l. c. S. 55). Es besteht in „*Vorstellungen in Bereitschaft*", d. h. „*Vorstellungen, die noch nicht selbstbewußt, aber dem Bewußtwerden nahe sind*" (l. c. S. 56; Ausdruck schon bei HUME, Treat. I, sct. VII, STEINTHAL). Nach REHMKE ist das Unbewußte nur relativ, nur Unbeachtetes u. dgl. (Allg. Psychol. S. 60 f.). Nach SCHUBERT-SOLDERN sind unbewußte Vorgänge jene, „*deren Intensität zu schwach ist, um eine währende Erinnerung zurückzulassen, die daher längere Zeit nach ihrem Eintreten nur aus anderen Tatsachen erschlossen werden können*" (Gr. ein. Erk. S. 48). Nach BRENTANO gibt es keine unbewußten Vorstellungen, nur unbewußte Dispositionen (Psychol. I, 76). Es kann das Bewußtsein um den Bewußtseinsact fehlen, es gibt also ein relativ Unbewußtes (l. c. S. 132 f., 137, 143, 147, 180, 223). A. HÖFLER bemerkt: „*Wir nennen einen psychischen Vorgang oder Zustand bewußt im ursprünglichen Sinne, d. i. gewußt, wenn und*

insofern er Gegenstand eines Wahrnehmungsurteiles wird. — Ein psychischer Vorgang sei ***unbewußt****, heißt . . ., er sei nicht Gegenstand eines auf ihn gerichteten Actes der inneren Wahrnehmung*" (Psychol. S. 273 f.). SIGWART betont, „*daß unsere psychischen Vorgänge als solche nur* ***insofern*** *existieren, als sie bewußt sind, und daß darin ihr unterscheidender* ***Charakter*** *liegt*" (Log. II[2], S. 193). Es gibt aber unbemerktes Psychisches, unanalysierten Hintergrund (l. c. S. 195). Es gibt Functionen, „*deren Resultat* ***allein*** *zum deutlichen Bewußtsein kommt, während sie selbst ohne Reflexion,* ***jedenfalls*** *ohne jenes unterscheidende Beachten, vollzogen werden*" (l. c. S. 196). In diesem Sinne gibt es auch unbewußt vollzogene Synthesen (ib.). Nach HÖFFDING bedeutet „*unbewußt*" 1) unter der Schwelle des Selbstbewußtseins, 2) unter der Schwelle des Bewußtseins (Psychol.[3], S. 95 f.). „*Bei jedem bedeutungsvollen Bewußtseinszustand ist . . . vieles mitbetätigt, das nicht zu unserem Bewußtsein* ***kommt***" (l. c. S. 98); Mittelglieder werden übergangen (l. c. S. 99). „*Das bewußte Eingreifen wird teilweise durch unbewußte Motive bestimmt und hinterläßt ebenfalls unbewußte Wirkungen*" (ib.). „*Durch den Zusammenhang mit dem bewußt Aufgefaßten kann auch ein unbewußter Eindruck wieder in der Erinnerung hervorgerufen werden*" (l. c. S. 101 f.). Die unbewußten Vorgänge sind „***psychische*** *Analoga*", niedere Grade des Bewußtseins (l. c. S. 108; Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 14. Bd., S. 241). H. CORNELIUS versteht unter unbewußten psychischen Tatsachen die „*dauernden gesetzmäßigen Zusammenhänge, welche unser* ***gesamtes*** *psychisches Leben beherrschen*" (Einl. in d. Philos. S. 306 f.).

Gegen die unbewußten Vorstellungen ist ZIEHEN (Leitfad. d. physiol. Psychol. S. 31 u. ö.). WUNDT (früher Anhänger der Lehre von unbewußten Geistestätigkeiten, Beitr. zur Theor. d. Sinneswahrn. S. 438) anerkennt kein psychisch Unbewußtes, nur Grade des Bewußtseins (s. d.). Ein Unbewußtwerden einzelner psychischer Inhalte findet fortwährend statt und bedeutet nur deren Verschwinden als solcher. „*Irgend ein aus dem Bewußtsein verschwundenes psychisches Element wird aber insofern von uns als ein* ***unbewußt*** *gewordenes bezeichnet, als wir dabei die Möglichkeit seiner Erneuerung, d. h. seines* ***Wiedereintritts*** *in den actuellen Zusammenhang der psychischen Vorgänge,* ***voraussetzen.***" Die unbewußt gewordenen Elemente bilden „*Anlagen oder* ***Dispositionen*** *(s. d.) zur Entstehung künftiger Bestandteile des psychischen Geschehens,* ***die*** *an früher vorhanden gewesene anknüpfen*" (Gr. d. Psychol. S. 248; Philos. Stud. X, 44; das „*Unbewußte*" bei Reproductionen ist in Wahrheit nur ein Unterbewußtes, Unbemerktes). Ähnlich lehrt G. VILLA (Einl. in d. Psychol. S. 295, 338 ff.), STÖRRING (Psychopathol. S. 246). Nach KÜLPE sind die unbewußten Vorgänge physiologisch (Gr. d. Psychol. S. 220), haben auf die bewußten Einfluß (l. c. S. 467; vgl. S. 211). Nach JODL ist das Unbewußte nur der neurocerebrale Vorgang oder Zustand, es gibt nur „*unbewußte Hirntätigkeit*" (Lehrb. d. Psychol. S. 118 f.). DUBOC versteht unter unbewußter Empfindung einen noch nicht zum Bewußtsein gekommenen physiologischen Vorgang (Der Optimism. S. 139, 141).

Für die Annahme unbewußter Vorstellungen ist W. HAMILTON (vgl. Lect. on Met. I, sct. XI, p. 182 ff.; XVIII, p. 338 ff.); ähnlich MORELL, MURPHY; dagegen J. ST. MILL (Examinat. ch. 8 f.), nach welchem es nur unbewußte Nervenzustände gibt (l. c. ch. 8, 9, 15). Unbewußte Gehirntätigkeit lehrt LAYCOCK (Mind and Brain I, 1860), ferner CARPENTER (Mental Physiol. 1879, ch. 13), F. P. COBBE (Darwinism in Morals and other Essays XI, 1872),

MAUDSLEY, (Introduct. to mental philos. p. 38), LEWES. Nach ihm ist das Unbewußte ein *„neural process“* (Probl. III, 358). Das Bewußtsein ist *„an ultimate fact“* (l. c. p. 354). *„To be conscious of a change, is to feel a change“* (ib.). Zu unterscheiden ist zwischen *„conscious, subconscious, unconscious“* (l. c. III, 360; vgl. p. 143 ff.; Annahme niederer Bewußtseine im Organismus; vgl. BALDWIN, Handb. of Psychol. I, p. 45 ff., 141 ff.). Nach SULLY ist das Unbewußte nur *„die Region vager Empfindungen und blinder nichtüberlegter Triebe oder Instincte“* (Handb. d. Psychol. S. 102; vgl. JAMES, Princ. of Psychol.; J. WARD, Encycl. Brit. XX, 47 f.). Gegen die Lehre von den unbewußten psychischen Vorgängen ist L. F. WARD (Pure Sociol. p. 123).

Unbewußte Empfindungen nimmt M. DE BIRAN an. Latente Vorstellungen gibt es nach E. COLSENET (La vie inconsciente de l'esprit, 1880), so auch nach H. BERGSON (Mat. et Mém. p. 153 ff.). Latente Tendenzen gibt es nach RIBOT. Das *„sentir inconscient“* tritt auf als 1) *„l'inconscient héréditaire ou ancestral“*, 2) *„l'inconscient personnel venant de la cénesthésie“*, 3) *l'inconscient personnelle, résidu d'états affectifs liés à des perceptions antérieures ou à des événements de notre vie“* (Psychol. d. sentim. p. 173 ff.). Von unbewußten Perceptionen spricht A. BINET (La psychol. du raisonnem. p. 75). Keine unbewußten psychischen Vorgänge gibt es nach RABIER (Psychol. p. 67 f.). So auch nach FOUILLÉE, der nur unterbewußte, nicht unbewußte Empfindungen u. s. w. anerkennt (Psychol. des id.-forc. II, 340 ff.; Rev. d. deux mond. 1883, Tom. 60). Unbewußte Gehirntätigkeiten lehrt PAULHAN (Physiol. d. l'esprit p. 151 ff.; vgl. L'activité mentale; vgl. DELBOEUF, La psychol. comme science naturelle). — Auf physiologische Vorgänge beschränkt das Unbewußte SERGI (Psychol. p. 234). CESCA nimmt ein psychisch Unbewußtes an (Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 9. Bd., S. 288 ff.). Vgl. J. VOLKELT, Das Unbewußte u. d. Pessim. 1872. — Vgl. Bewußtsein, Vorstellung, Wille, Psychologie, Disposition, Unterbewußt, Vererbung.

Unbewußte, Das; so nennt E. v. HARTMANN das allem zugrunde liegende Absolute, welches hinter allem Bewußtsein liegt, ein Überbewußt-geistiges, das Identische von Psychischem und Physischem, von Ich und Nicht-Ich. Es ist die Einheit von (unbewußter, s. d.) Vorstellung und Willen, Logischem und Alogischem. Der Wille (s. d.) setzt das *„Daß“*, die Idee (s. d.), zu welcher das Logische gegenüber dem antilogisch auftretenden Willen wird, das *„Was“* der Welt. Die unbewußte Tätigkeit bekundet sich zweckmäßig in Natur und Bewußtsein, im Ästhetischen, Ethischen, Religiösen u. s. w., lenkt alle Entwicklung, steigert das Bewußtsein immer mehr, bis zur Einsicht in die Illusion des Daseins, womit der Proceß der Erlösung des Willens durch die Idee eingeleitet wird (s. Pessimismus). (Vgl. Philos. d. Unbewußt.[8], S. 3 ff., 368 ff.; I[10], 3 ff., 433; II[10], 153 ff., 457, 482 ff.; III[10], 295 ff.; Relig. d. Geist. S. 143 ff.; Philos. Frag. d. Gegenw. S. 131 ff.; Philos. d. Schönen S. 478 ff.; Das sittl. Bewußts.[2], S. 617 ff.; Eth. Stud. S. 218 ff.; Schellings philos. Syst. S. 34 ff.; Gesch. d. Met.; Arch. f. syst. Philos. 1900, Bd. 6, S. 273 ff.; O. PLÜMACHER, Der Kampf ums Unbewußte[2], 1890.) Vgl. Wille, Bewußtsein, Psychologie.

Undeutlich s. Deutlichkeit.

Undurchdringlichkeit (Impenetrabilität) ist eine allgemeine Eigenschaft der Materie, besteht in der Widerstandskraft (s. d.) des Körpers, welche es verhindert, daß ein anderer zu gleicher Zeit den Raum desselben einzunehmen

vermag. Das Gegenteil ist Durchdringung durch eine Kraft, durch ein Geistiges. So durchdringt nach DIOGENES VON APOLLONIA die Weltseele (s. d.) das All (Simplic. in Arist. Phys. f. 33 a). Nach der Lehre der Stoiker besteht infolge der Allgegenwart des göttlichen „*Pneuma*“ (s. d.) eine *κρᾶσις δι' ὅλων* (vgl. L. Stein, Psychol. d. Stoa I, 35). — Eine Durchdringung der Massen lehrt H. MORE. KANT bestimmt: „*Eine Materie durchdringt in ihrer Bewegung eine andere, wenn sie durch Zusammendrücken den Raum ihrer Ausdehnung völlig aufhebt*“ (WW. IV, 391). — Nach der Ansicht des Spiritismus (s. d.) vermögen die Geister (spirits) die Körper zu durchdringen.

Betreffs der Undurchdringlichkeit bemerkt KANT: „*Alle Materie widersteht in dem Raume ihrer Gegenwart und heißt darum undurchdringlich. Daß dieses geschehe, lehrt die Erfahrung, und die Abstraction von dieser Erfahrung bringt in uns auch den allgemeinen Begriff der Materie hervor*“ (Träume eines Geisterseh. I. T., 1. Hptst., S. 61). HERBART erklärt: „*Undurchdringlich ist jede Materie nur für diejenigen Wesen, welche das in ihr vorhandene Gleichgewicht der Attraction und Repulsion nicht abzuändern vermögen. Durchdringlich ist eine jede für ihre Auflösungsmittel*“ (Lehrb. zur Psychol.[2], S. 111). Nach E. v. HARTMANN ist die Undurchdringlichkeit „*nicht ein passiver Widerstand des toten Stoffes, sondern ein activer Widerstand abstoßender Kräfte*“ (Grundprobl. d. Erk. S. 18). Nach UPHUES ist sie „*die Eigentümlichkeit eines Etwas, daß von ihm ein Raum eingenommen wird, der nicht zugleich mit ihm von einem andern durch diese Eigentümlichkeit charakterisierten Etwas eingenommen werden kann*“ (Psychol. d. Erk. I, 84). Vgl. Widerstand.

Unendlich ist, was kein Ende hat, was endlos ist, d. h. was über jede Grenze, die gegeben ist oder vom Denken sich selbst gesteckt werden kann, hinausliegt. Das Unendlich-Große ist die über jede denkbare, bestimmbare Größe hinausliegende zu denkende Größe, das Unendlich-Kleine das unter jeder denkbaren, bestimmbaren Größe (Kleinheit) Liegende, zu Denkende. Das (mathematisch) Unendliche ist also nichts Gegebenes, nichts Concretes, Abgeschlossenes, sondern wird nur im grenzenlosen Fortgang (Progreß, Regreß, s. d.) des Denkens, in unvollendbarer Synthese gesetzt, postuliert, zur Aufgabe gemacht (aufgegeben). Subjectiv beruht das Unendliche auf der Fähigkeit der Phantasie und des Denkens, zu jeder möglichen Größe eine weitere hinzuzutun, anderseits jede mögliche Größe auch nach unten hin auf weitere Größen zurückzuführen (s. Teilbarkeit), also auf der Constanz der größesetzenden Function des Bewußtseins. Die Unendlichkeit der Zeit (s. d.) bedeutet zunächst nur, daß wir diese Anschauungsform (s. d.) consequent anwenden müssen, so auch die Unendlichkeit des Raumes; beide sind uns nicht als unendlich gegeben, sondern werden in Gedanken auf jeden möglichen Erfahrungs-Inhalt angewandt. Teilweise verhält es sich auch so mit der Unendlichkeit der Materie und der Kraft. Das metaphysisch Unendliche ist das über alles Endliche Erhabene, das Unbedingte, Absolute, Schrankenlose, das All in sich Befassende, für das Erkennen (direct) Transcendente, aber als Absolutes zu Postulierendes, der Inbegriff alles Seins nicht als Quantum, sondern als unerschöpfliche Kraft gedacht.

Während im Altertum, bei den Griechen, infolge der hohen Wertung alles Maßes, das Unbegrenzte, Unendliche meist weniger gilt als das Begrenzte, wird seit PHILO und (seit der christlichen Philosophie) das Unendliche zunächst in Gottes Wirken, später (seit der Renaissance) auch der Welt hoch gewertet (vgl. J. COHN, Gesch. d. Unendl. S. 33).

Als „*Aditi*" tritt die Idee der Unendlichkeit in der indischen Philosophie auf. Das „*Unbegrenzte*" (*ἄπειρον*) macht ANAXIMANDER zum Weltprincip. Dieses muß unbegrenzt sein, weil ein endliches Princip sich in seinen Productionen erschöpfen würde (Plut., Plac. I, 3). Das Apeiron scheidet unendliche Welten aus (*τοὺς ἅπαντας ἀπείρους ὄντας κόσμους*, Dox. D. 579). Es gibt immer noch ein Kleineres als das Kleinste, ein Größeres als das Größte (Fragm. 5). Einen unbegrenzten Urstoff nehmen ANAXIMANDER und DIOGENES VON APOLLONIA an (s. Principien). ANAXAGORAS lehrt die Existenz einer Unendlichkeit von „*Homöomerien*" (s. d.). Den Pythagoreern gilt die gerade Zahl (s. d.) als *ἄπειρον*, als ein Princip des Seienden (Aristot., Met. I 5, 987a 16; s. Peras); *εἶναι τὸ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ ἄπειρον* — die Welt ist unbegrenzt (Arist., Phys. III 4, 203a 7); so auch ARCHELAUS (*τὸ πᾶν ἄπειρον*, Diog. L. II 4, 17). HERAKLIT betrachtet das Werden (s. d.) als unendlich. Die Eleaten setzen die Unendlichkeit in das Sein (s. d.). Dieses ist nach MELISSUS *ἄφθαρτον, ἄπειρον* (Simpl. ad Phys. 22; Diog. L. IX 4, 24); doch hat, nach PARMENIDES, das Seiende die Form einer Kugel, eines sich selbst Begrenzenden (*τὸ ὅλον πεπεράνθαι μεσσόθεν ἰσοπαλές*, Aristot., Phys. III 6, 207a 11 squ.; vgl. über ZENO: Antinomien). Die Existenz unendlicher Welten und unendlich vieler Atome lehrt DEMOKRIT (*ἀπείρους τ' εἶναι κόσμους . . . καὶ τὰς ἀτόμους δ' ἀπείρους εἶναι κατὰ μέγεθος καὶ πλῆθος*, Diog. L. IX 7, 44; *ἄπειρα εἶναι τὰ πάντα . . . τὸ μὲν πᾶν ἄπειρόν φησιν*, l. c. IV 7, 30 squ.). Das Leere (*κενόν*) ist unbegrenzt (Stob. Ecl. I 18, 380). Nach PLATO ist die Welt begrenzt (Arist., Phys. III 4, 203a; vgl. Peras). Das *ἄπειρον* ist das *μᾶλλόν τε καὶ ἧττον* Fähige (Phileb. 466 squ.). Die Materie (s. d.) ist unbegrenzt, bestimmungslos. Nach HERAKLIDES VON PONTUS ist die Ausdehnung der Welt unendlich (Stob. Ecl. I, 440). — Nach ARISTOTELES gibt es kein vollendetes Unendliches, kein Unendliches *ἐνεργείᾳ*, sondern nur *δυνάμει*, der Möglichkeit nach, nur als Progreß ins Unendliche, durch *πρόσθεσις* und *διαίρεσις*. *Μάλιστα δὲ φυσικοῦ ἐστι σκέψασθαι εἰ ἔστι μέγεθος αἰσθητὸν ἄπειρον . . . ἕνα μὲν δὴ τρόπον τὸ ἀδύνατον διελθεῖν τῷ μὴ πεφυκέναι διιέναι, ὥσπερ ἡ φωνὴ ἀόρατος· ἄλλως δὲ τὸ διέξοδον ἔχον ἀτελεύτητον, ἢ ὃ μόλις, ἢ ὃ πεφυκὸς ἔχειν ἢ ἀμφοτέρως* (Phys. III 4, 204a 1 squ.; Met. XI 10, 1066a 35 squ.); *χωριστὸν μὲν οὖν εἶναι τὸ ἄπειρον τῶν αἰσθητῶν, αὐτό τι ὂν ἄπειρον, οὐχ οἷόν τε· εἰ γὰρ μήτε μέγεθός ἐστι μήτε πλῆθος, ἀλλ' οὐσία αὐτό ἐστι τὸ ἄπειρον καὶ μὴ συμβεβηκός, ἀδιαίρετον ἔσται τὸ γὰρ διαιρετὸν ἢ μέγεθος ἔσται ἢ πλῆθος· εἰ δὲ ἀδιαίρετον, οὐκ ἄπειρον, εἰ μὴ ὡς ἡ φωνὴ ἀόρατος· ἀλλ' οὐχ οὕτως οὔτε φασὶν εἶναι οἱ φάσκοντες εἶναι τὸ ἄπειρον οὔτε ἡμεῖς ζητοῦμεν, ἀλλ' ὡς ἀδιέξοδον· ἔτι εἰ κατὰ συμβεβηκός ἐστι τὸ ἄπειρον, οὐκ ἂν εἴη στοιχεῖον τῶν ὄντων, ᾗ ἄπειρον, ὥσπερ οὐδὲ τὸ ἀόρατον τῆς διαλέκτου, καίτοι ἡ φωνή ἐστιν ἀόρατος· ἔτι πῶς ἐνδέχεται εἶναί τι αὐτὸ ἄπειρον, εἴπερ μὴ καὶ ἀριθμὸν καὶ μέγεθος, ὧν ἐστι καθ' αὐτὸ πάθος τι τὸ ἄπειρον; ἔτι γὰρ ἧττον ἀνάγκη ἢ τὸν ἀριθμὸν ἢ τὸ μέγεθος· φανερὸν δὲ καὶ ὅτι οὐκ ἐνδέχεται εἶναι τὸ ἄπειρον ὡς ἐνεργείᾳ ὂν καὶ ὡς οὐσίαν καὶ ἀρχήν . . . πολλὰ δ' ἄπειρα τὸ αὐτὸ εἶναι ἀδύνατον . . . ἀδύνατον τὸ ἐντελεχείᾳ ὂν ἄπειρον* (Phys. III 5, 204a 8 squ.); *τὸ ἄπειρον ἔστι μὲν προσθέσει ἔστι δὲ καὶ ἀφαιρέσει· τὸ δὲ μέγεθος ὅτι μὲν κατ' ἐνέργειαν οὐκ ἔστιν ἄπειρον, εἴρηται, διαιρέσει δ' ἐστίν· οὐ γὰρ χαλεπὸν ἀνελεῖν τὰς ἀτόμους γραμμάς· λείπεται οὖν δυνάμει εἶναι τὸ ἄπειρον* (Phys. III 6, 206a 14 squ.); *ὅλως μὲν γὰρ οὕτως ἐστὶ τὸ ἄπειρον, τῷ ἀεὶ ἄλλο καὶ ἄλλο λαμβάνεσθαι, καὶ τὸ λαμβανόμενον μὲν ἀεὶ εἶναι πεπερασμένον, ἀλλ' ἀεί γε ἕτερον καὶ ἕτερον· ὥστε τὸ ἄπειρον οὐ δεῖ λαμβάνειν ὡς τόδε τι, οἷον ἄνθρωπον ἢ οἰκίαν, ἀλλ'*

ὡς ἡμέρα λέγεται καὶ ὁ ἀγών, οἷς τὸ εἶναι οὐχ ὡς οὐσία τις γέγονεν, ἀλλ' ἀεὶ ἐν γενέσει καὶ φθορᾷ, εἰ καὶ πεπερασμένον, ἀλλ' ἀεί γε ἕτερον καὶ ἕτερον (Phys. III 6, 206a 27 squ.). — Nach den Stoikern ist der Raum unendlich, die Welt hingegen begrenzt (*ἕνα τὸν κόσμον εἶναι καὶ τοῦτον πεπερασμένον — τὸ κενὸν ἄπειρον*, Diog. L. VII 1, 140). Auf eine subjective Erscheinung, auf das Ermüden der Seele im Progreß führt den Unendlichkeitsbegriff SENECA zurück: „*Ubi aliquid animus diu protulit et magnitudinem eius sequendo lassatus est, infinitum coepit vocari . . . eodem modo aliquid difficulter secari cogitavimus; novissime crescente hac difficultate insecabile inventum est*“ (Ep. 118, 17). Nach EPIKUR ist (gegen die Stoa) die Unendlichkeit des Raumes mit der Endlichkeit der Dinge (der Welt) nicht vereinbar, da diese letzteren auseinandergestreut würden; wäre aber der Raum endlich, so hätten die unendlichen Dinge keinen Ort. Unendlich ist das All der Dinge, unendlich der Raum, unendliche Welten gibt es: *ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ πᾶν ἄπειρόν ἐστι· τὸ γὰρ πεπερασμένον ἄκρον ἔχει· τὸ δ' ἄκρον παρ' ἕτερόν τι θεωρεῖται· ὥστε οὐκ ἔχον ἄκρον πέρας οὐκ ἔχει, πέρας δ' οὐκ ἔχον ἄπειρον ἂν εἴη καὶ οὐ πεπερασμένον· καὶ μὴν καὶ τῷ πλήθει τῶν σωμάτων ἄπειρόν ἐστι τὸ πᾶν καὶ τῷ μεγέθει τοῦ κενοῦ· εἴτε γὰρ ἦν τὸ κενὸν ἄπειρον, τὰ δὲ σώματα ὡρισμένα, οὐδαμοῦ ἂν ἔμενε τὰ σώματα, ἀλλ' ἐφέρετο κατὰ τὸ ἄπειρον κενὸν διεσπαρμένα, οὐκ ἔχοντα τὰ ὑπερείδοντα καὶ στέλλοντα κατὰ τὰς ἀνακοπάς· εἴτε τὸ κενὸν ἦν ὡρισμένον, οὐκ ἂν εἶχε τὰ ἄπειρα σώματα ὅπου ἂν ἔστι . . . καὶ καθ' ἑκάστην δὲ σχημάτωσιν ἁπλῶς ἄπειροί εἰσιν ἄτομοι, ταῖς δὲ διαφοραῖς οὐχ ἁπλῶς ἄπειρον, ἀλλὰ μόνον ἀπερίληπτοι* (Diog. L. X, 41 squ.); *ἀλλα μὴν καὶ κόσμοι ἄπειροί εἰσιν, εἴθ' ὅμοιοι τούτῳ εἴτ' ἀνόμοιοι· αἵ τε γὰρ ἄτομοι ἄπειροι οὖσαι, ὡς ἄρτι ἀπεδείχθη, φέρονται καὶ πορρωτάτω· οὐ γὰρ κατηνάλωνται αἱ τοιαῦται ἄτομοι ἐξ ὧν ἂν γένοιτο κόσμος ἢ ὑφ' ὧ ἂν ποιηθείη, οὔτ' εἰς ἕνα οὔτ' εἰς πεπερασμένους, οὔθ' ὅσοι τοιοῦτοι, οὔθ' ὅσοι διάφοροι τούτῳ· ὥστ' οὐδὲν τὸ ἐμποδίζον· ἔστι πρὸς τὴν ἀπειρίαν τῶν κόσμων* (Diog. L. X, 45); *πᾶν δὲ μέγεθος ὑπάρχον οὔτε χρήσιμόν ἐστι πρὸς τὰς τῶν ποιοτήτων διαφοράς· ἀφῖχθαί τε μέλλει καὶ πρὸς ἡμᾶς ὁρατὴ ἄτομος· ὃ οὐ θεωρεῖται γινόμενον οὔθ' ὅπως ἂν γίνοιτο ὁρατὴ ἄτομος ἔστιν ἐπινοῆσαι· πρὸς δὲ τούτοις οὐ δεῖ νομίζειν ἐν τῷ ὁρισμένῳ σώματι ἀπείρους ὄγκους εἶναι οὐδ' ὁπηλικουσοῦν· ὥστ' οὐ μόνον τὴν εἰς ἄπειρον τομὴν ἐπὶ τοὔλαττον ἀναιρετέον, ἵνα μὴ πάντ' ἀσθενῆ ποιῶμεν καὶ ὡς ἐν ταῖς περιλήψεσι τῶν ἀθρόων εἰς τὸ μὴ ὂν ἀναγκαζώμεθα τὰ ὄντα θλίβοντες καταναλίσκειν· ἀλλὰ καὶ τὴν μετάβασιν μὴ νομιστέον γίνεσθαι ἐν τοῖς ὡρισμένοις εἰς ἄπειρον ἐπὶ τοὔλαττον* (Diog. L. X, 56 squ.). LUCREZ erklärt: „*Omne quod est igitur nulla regione viarum finitumst.*“ „*Praeterea si iam finitum constituatur omne quod est spatium, si quis procurrat ad oras ultimus extremas iaciatque volatile telum, id validis utrum contortum viribus ire quo fuerit missum mavis longeque volare, an prohibere aliquid censes obstareque posse . . .*“ (De rer. nat. I, 958 squ.). „*Praeterea spatium summai totius omne undique si inclusum certis consisteret oris finitumque foret, iam copia materiai undique ponderibus solidis confluxet ad imum, nec res ulla geri sub caeli tegmine posset, nec foret omnino caelum neque lumina solis; quippe ubi materies omnis cumulata iaceret ex infinito iam tempore subsidendo*“ (l. c. I. 984 squ.; vgl. I, 990 squ.; 1035 squ.; II, 80 squ.). Der Raum ist ohne Grenze (l. c. II, 92 squ.). Betreffs der Neupythagoreer s. Dyas. PHILO bestimmt Gott (s. d.) als unendlich, vollkommen (vgl. auch von den Psalmen: 90, 102); PLOTIN das göttliche „*Eine*“ (*ἕν*), welches an Kraft unbegreiflich ist (Enn. VI, 9, 6; vgl. VI, 6, 2 squ.). Zum Begriffe des Unendlichen gehört die Abwesenheit

edes Mangels; das Intelligible (s. d.) ist (dynamisch) unendlich, weil es nichts von sich aufbraucht (l. c. III, 7, 5; s. Emanation). Der Körper ist ins unendliche hin teilbar (l. c. II, 4, 7). Die Materie (s. d.) ist *ἄπειρον* (l. c. II, 4, 15).

Nach ORIGENES hat Gott die Welt begrenzt geschaffen (De princ. II, 9); er schafft immer neue Welten (l. c. III, 5). Nach AUGUSTINUS ist die Zeit erst mit der Welt erschaffen worden (Conf. XI, 11 ff.; vgl. Ewigkeit). „*Mentem divinam omnino immutabilem cuiuslibet infinitatis capacem et innumera omnia sine cogitationis alternatione numerantem*“ (De civ. Dei XII, 17). Die Unendlichkeit Gottes (s. d.) betonen JOH. DAMASCENUS (De orth. fide I), SCOTUS ERIUGENA, ANSELM, PETRUS LOMBARDUS (Lib. sent. I, d. 42, 2), IBN GEBIROL, MAIMONIDES u. a. Die Motakallimûn lehren die Begrenztheit der Welt, der Zeit, des Geschehens. Raum und Zeit sind endlich nach SAADJA (vgl. Lasswitz, G. d. At. I, 152). — Nach PETRUS HISPANUS ist „*unendlich*“ 1) „*quod non potest pertransiri*“, 2) „*quod habet transitum imperfectum*“, 3) „*secundum appositionem, ut numerus*“, 4) „*secundum divisionem*“, 5) „*utroque modo*“ (Zeit) (vgl. Prantl, G. d. L. III, 67). ALBERTUS MAGNUS bemerkt: „*Infinitum triplex, sc. potentia tantum, sicut quantum: potentia et actu, sicut quantum divisum: et actu tantum, sicut causa prima*“ (Sum. th. I, 14, 1). THOMAS betont: „*Intellectus humanus nec actu, nec habitu potest intelligere infinita, sed in potentia tantum*“ (Sum. th. I, 86, 2). „*In rebus materialibus non invenitur infinitum in actu, sed solum in potentia*“ (ib.). „*Magnitudo non est actu infinita*“ (3 phys. 10b). „*In rebus materialibus aliquid dicitur infinitum per privationem formalis terminationis.*“ „*Deus dicitur infinitus, sicut forma quae non est terminata per aliquam materiam*“ (vgl. Sum. th. I, 7, 1). DUNS SCOTUS bestimmt Gott als in jeder Beziehung unendlich; so auch RAYMUND VON SABUNDE (vgl. Stöckl II, 944). Nach WILH. VON OCCAM ist die Unendlichkeit Gottes nicht logisch beweisbar (Quodlib. theol. II, 2). — Über Stetigkeit, Teilbarkeit handelt THOMAS DE BRADWARDINA (vgl. M. Curtze, Zeitschr. f. Mathem. u. Phys. XIII, Supplem. 1868, S. 86 ff.). — Nach GOCLEN gibt es „*infinitum per se*“ (Gott) und „*per accidens*“ (Lex. philos. p. 237). MICRAELIUS bemerkt: „*In physicis infinitum corpus actu non datur; interim infinitum est aliquid potentia*“ (Lex. philos. p. 543). „*Infinitum theologiae sumitur pro eo, quod terminos essentiae non habet adeoque aeternum est nec potest desinere*“ (l. c. p. 544).

Nach NICOLAUS CUSANUS ist Gott, das Maximum und Minimum, das Centrum und die Peripherie, das alles Umfassende, in allem Seiende, unendlich (De doct. ignor. I, 2, 12 ff.). „*Infinitas materiae est primitiva, Dei negativa*“ (l. c. II, 1, 4; 11). Die Welt ist nicht unendlich, sondern nur grenzenlos; der absoluten Unendlichkeit Gottes steht die contrahierte Unendlichkeit, die Unbegrenztheit gegenüber (l. c. II, 8). Ähnlich lehrt G. BRUNO. „*Dico l'universo tutto infinito, perchè non a margine, termine, nè superficie*“ (Dell infin. p. 25; vgl. De la causa, V). Das Unendliche kann nicht sinnlich wahrgenommen werden (l. c. p. 2). Nach KEPLER muß das Universum endlich sein (Opp. ed. Fritsch II, 687 ff.). GALILEI läßt die Frage unentschieden (vgl. Cohn, Gesch. d. Unendl. S. 110). Unendliche Welten gibt es (l. c. p. 7; De immenso I, 9 f.; VIII, 3). Nach PATRITIUS ist die Welt unendlich und endlich zugleich (Pancosm. VIII, p. 82 f.). Das Endliche ist ein Teil des Unendlichen (ib.). Ihrer Masse nach ist die Welt unendlich, so auch der Raum (l. c. p. 83). Nach F. M. VAN HELMONT ist für uns die Menge der Dinge unendlich, unzählbar,

aber Gott kennt ihre Zahl (vgl. Ritter XII, 21). Nach CAMPANELLA ist das Unendliche immateriell (Univ. philos. I, 1, 9); die Materie ist nicht unendlich (l. c. I, 2, 5; II, 7, 5). L. DA VINCI bemerkt: „*Ogni quantità continua intelettuamente è divisibile in infinito*“ (Scritti publ. da J. P. Richter, 1883, II, 305. Cohn, Gesch. d. Unendl. S. 127). Gegen die unendliche Teilbarkeit ist P. RAMUS (Phys. III, 5; IV, 1; V, 1).

Nach DESCARTES hat die Idee des Unendlichen das Prius vor der des Endlichen; letztere entsteht durch Einschränkung jener (Ep. I, 119; „*priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti, hoc est Dei, quam mei ipsius*“ (Medit. III, p. 21). Infinites und Indefinites sind zu unterscheiden: „*Distinguo inter indefinitum et infinitum illudque tantum proprie infinitum appello, in quo nulla ex parte limites inveniuntur, quo sensu solus Deus est infinitus; illa autem, in quibus sub aliqua tantum ratione finem non agnosco, ut extensio spatii imaginarii, multitudo numerorum, divisibilitas partium, quantitatis et similia, indefinita quidem appello, non autem finita, quia non omni ex parte fine carent*“ (Resp. ad I. obiect. p. 59). „*Nullis unquam fatigabimur disputationibus de infinito: Nam sane cum simus finiti, absurdum esset nos aliquid de ipso determinare, atque sic illud quasi finire ac comprehendere conari. Non igitur respondere curabimus iis, qui quaerunt, an si daretur linea infinita, eius media pars esset etiam infinita; vel an numerus infinitus sit par anne impar, et talia: quia de iis nulli videntur debere cogitare, nisi qui mentem suam infinitam esse arbitrantur. Nos autem illa omnia, in quibus sub aliqua consideratione nullum finem poterimus invenire, non quidem affirmabimus esse infinita, sed ut indefinita spectabimus. Ita quia non possumus imaginari extensionem tam magnam, quin intelligamus adhuc maiorem esse posse, dicemus magnitudinem rerum possibilium esse indefinitam. Et quia non potest dividi aliquod corpus in tot partes, quin singulare adhuc ex his partibus divisibiles intelligantur, putabimus quantitatem esse indefinite divisibilem. Et quia non potest fingi tantus stellarum numerus, quin plures adhuc a Deo creari potuisse credamus, illarum etiam numerum indefinitum supponemus; atque ita de reliquis*“ (Princ. philos. I, 26). „*Cognoscimus praeterea hunc mundum, sive substantiae corporeae universitatem, nullos extensionis suae fines habere. Ubicunque enim fines illos esse fingamus, semper ultra ipsos aliqua spatia indefinite extensa non modo imaginamur, sed etiam vere imaginabilia, realia esse percipimus; ac proinde etiam substantiam corpoream indefinite extensam in iis contineri. Quia . . . idea eius extensionis, quam in spatio qualicunque concipimus, eadem plane est cum idea substantiae corporeae*“ (l. c. II, 26). „*Haecque indefinita dicemus potius quam infinita; tum ut nomen infiniti soli Deo reservemus, quia in eo solo omni ex parte, non modo nullos limites agnoscimus, sed etiam positive nullos esse intelligimus; tum etiam, quia non eodem modo positive intelligimus, alias res aliqua ex parte limitibus carere, sed negative tantum eorum limites, si quos habeant, inveniri a nobis non posse confitemur*“ (l. c. I, 27). Das Unendliche (Gott) kann nicht comprehendiert, nur intelligiert werden (Resp. I). Nach GASSENDI sind Raum und Zeit unendlich, aber nicht die Welt (Phil. Epic. synt. II, sct. I, 2). Nach D. SENNERT ist ein Unendliches „*actu*“ unmöglich (Epit. natur. scient. I, 5). Nach SPINOZA ist das Unendliche in verschiedener Weise zu nehmen. Es ist: 1) „*Quod sua natura sive vi suae definitionis sequitur esse infinitum.*“ 2) „*Quod nullus habet fines.*“ 3) „*Cuius partes, quamvis eius maximas et minimas habeamus, nullo tamen numero adaequare et explicare possumus.*“ 4) „*Quod solum modo intelli-*

ere, non vero imaginari — quod etiam imaginari possumus" (Ep. 29). Die ubstanz (s. d.) ist ihrem Wesen nach unendlich, mit ihr ihre Attribute (s. d.); ahl, Maß, Zeit sind indefinit (ib.). Die göttliche Substanz ist „*ens absolute ifinitum*", bestehend „*infinitis attributis*", sie involviert keinerlei Negation Eth. I, prop. VI). Die Unendlichkeit liegt im Wesen der Substanz, kommt ır notwendig zu (l. c. I, prop. VIII). Die absolut unendliche Substanz ist nteilbar (l. c. I, prop. XIII). Nur in der Imagination (s. d.), anschaulich, icht begrifflich ist die Größe teilbar. „*Si quis tamen iam quaerat, cur nos x natura ita propensi sumus ad dividendam quantitatem, ei respondebo, quod uantitas duobus modis a nobis concipitur, abstracte scilicet sive superficialiter, rout nempe ipsam imaginamur, vel ut substantia, quod a solo intellectu fit. Si taque ad quantitatem attendimus, prout in imaginatione est, quod saepe et acilius a nobis fit, reperietur finita divisibilis et ex partibus conflata; si autem d ipsam, prout in intellectu est, attendimus, et eam, quatenus substantia est. oncipimus, quod difficillime fit, tum . . . infinita, unica et indivisibilis repe-ietur.*" Nur „*modaliter*", nicht „*realiter*" sind Teile zu unterscheiden (l. c. I, rop. XV, schol.). Aus dem Wesen der göttlichen Natur folgt Unendliches auf ınendliche Weise: „*Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis . . . sequi ebent*" (l. c. I, prop. XVI). — Die Unbegreiflichkeit der unendlichen Teilbarkeit etont die Logik von PORT-ROYAL (l. c. IV, 1). So auch MALEBRANCHE, velcher lehrt: „*L'esprit n'aperçoit aucune chose que dans l'idée qu'il a de l'in-ini*" (Rech. II, 6; III, 1, 2). Die Ideen (s. d.) sind im Unendlichen ein-eschlossen, sind Teile desselben. Ähnlich bemerkt FÉNÉLON: „*C'est dans 'infini que je vois le fini; en donnant à l'infini diverses bornes, je fais, pour ainsi dire, du créateur diverses natures créés et bornées*" (De l'exist. de Dieu). 143 f.). Die Idee des Unendlichen ist weder verworren noch negativ, sondern lurchaus positiv (l. c. p. 123 ff.). Nach O. VON GUERICKE ist die Welt be-grenzt (vgl. Cohn, Gesch. d. Unendl. S. 152).

Den Unendlichkeitsbegriff erörtert kurz F. BACON (Nov. organ. I, 48). HOBBES betont, daß wir vom Unendlichen kein „*phantasma*" haben; das Unendliche bedeutet nur, daß wir bei einem Dinge keine Grenzen erreichen können. „*Quicquid imaginamur, finitum est. Nulla ergo est idea neque con-ceptus, qui oriri potest a voce hac, infinitum. Animus humanus imaginem in-finitae magnitudinis capere non potest . . . Quando dicimus rem aliquam esse infinitam, hoc tantum significamus, non posse nos illius rei terminos et limites concipere, neque aliud concipere praeter nostram impotentiam propriam*" (Leviath. I, 3; De corp. C. 7, 11). Eine unendliche Zahl ist jene, die alles Gegebene überschreitet (De corp. C. 7, 12). Nach LOCKE werden die Prädicate endlich und unendlich zunächst nur den Dingen beigelegt, welche aus Teilen be-stehen und welche der Verminderung oder Vergrößerung fähig sind (Ess. II, ch. 17, § 1). Da die empirischen Objecte endlich, begrenzt sind, so fragt es sich, wie wir zur Idee des Unendlichen kommen (l. c. § 2). Sie beruht auf der Constanz unseres hinzuzählenden Vermögens. Wir haben bei unserem Verviel-fachen von Größen nirgends einen Grund, damit anzuhalten. „*Indem so die Kraft, den Raum in Gedanken noch größer zu machen, immer bleibt, bildet sich daraus die Idee des unendlichen Raumes*" (l. c. § 3). Nichts hält uns ab, den Raum in Gedanken immer weiter auszudehnen (l. c. § 4). So hat auch die Idee der Dauer keine Grenzen (l. c. § 5), wir können Vorstellungen ohne Grenze aneinander fügen (l. c. § 6). Aber das Unendliche ist nichts Abgeschlossenes,

keine positive Vorstellung, sondern besteht im Fortgange des Denkens. „*Wenngleich die Idee der Unendlichkeit aus dem Begriff der Größe und aus der endlosen Vermehrung entspringt, welche die Seele mit der Größe vornehmen kann, indem sie sie so oft wiederholt, als es ihr beliebt, so würde es doch in unserem Denken große Verwirrung anrichten, wenn man die Unendlichkeit mit irgend einer von der Seele vorgestellten Größe verbinden wollte . . . Denn unsere Idee der Unendlichkeit ist eine endlos wachsende Vorstellung; wenn man daher zu einer Größe, welche die Seele sich zu einer Zeit bestimmt vorstellt (die, mag sie so groß sein, als sie will, nicht größer werden kann, als sie ist), die Unendlichkeit hinzufügt, so ist dies so, als wenn man einer zunehmenden Masse ein Maß anfügen wollte. Es ist deshalb keine nutzlose Spitzfindigkeit, wenn ich verlange, daß man genau zwischen der Unendlichkeit des Raumes und einem unendlichen Raume unterscheide; erstere ist nur ein angenommener endloser Fortgang der Seele über irgend welche wiederholten Vorstellungen vom Raum; sollte aber die Seele wirklich die Vorstellung des unendlichen Raumes haben, so müßte sie wirklich schon alle jene wiederholten Vorstellungen des Raumes durchgegangen sein und übersehen, obgleich bei einer endlosen Wiederholung diese sich ihr niemals bieten kann, da dies einen klaren Widerspruch enthält*“ (l. c. § 7). „*Sobald man die Vorstellung von einer auch noch so großen Ausdehnung oder Dauer bildet, so wird offenbar die Seele damit fertig und kommt zum Abschluß; allein dies widerspricht der Idee des Unendlichen, in welcher das Denken kein Ende finden kann*“ (ib.). Die klarste Idee der Unendlichkeit gewährt die Zahl (l. c. § 9). Die Ewigkeit (s. d.) erscheint nach allen Seiten als unendlich, „*weil man das unendliche Ende der Zahl, d. h. das Vermögen, ohne Ende zu vermehren, dabei nach beiden Richtungen wendet*“ (l. c. § 10). Ähnliches gilt vom Raum: Man betrachtet sich selbst als im Mittelpunkte befindlich und verfolgt nach allen Richtungen die endlosen Zahlenreihen (l. c. § 11 ff.; vgl. § 22). Nach J. TOLAND ist das All an Ausdehnung und Kraft unendlich (Pantheistic. p. 6 ff.). COLLIER findet im Begriffe des Unendlichen Widersprüche (Clav. univ. II, 3; vgl. II, 4; vgl. BAYLE, Dict., Art. Zénon). Gegen das Unendlichkleine ist BERKELEY (The Analyst, Works 1871, III, 259 ff.).

Nach LEIBNIZ haben wir nicht die Idee eines unendlichen Ganzen oder eines aus Teilen sich zusammensetzenden Unendlichen. Wir können denken, daß etwas keine Grenzen hat, daß es kein letztes endliches Ganzes gibt; daraus folgt aber nicht, daß wir die Vorstellung eines unendlichen Ganzen besitzen. Es gibt keine unendliche gerade Linie, aber jede Gerade kann verlängert oder von einer andern größeren übertroffen werden (Gerh. VI, 579 ff.; Theod. I B. § 195; Nouv. Ess. II, ch. 27). Das wahre Unendliche ist nur im Absoluten, welches jeder Zusammensetzung vorausgeht (l. c. ch. 27, § 1). Einen absoluten Raum als unendliches Ganzes kann man sich aber nicht vorstellen, das ist ein in sich widersprechender Begriff; die unendlichen Ganzheiten und Kleinheiten haben nur in der mathematischen Berechnung Sinn (l. c. § 5). Weil das Stetige (s. d.) ins unendliche teilbar ist, gibt es im kleinsten Teile des Stoffes eine unendliche Menge von Geschöpfen (vgl. Monaden). Raum und Zeit sind ins unendliche teilbar (Erdm. p. 436, 449, 744; Pertz III, 7, 22). Die unendlich kleinen und großen Quantitäten sind Fictionen, aber nützlich und notwendig für die Rechnung (Differentialrechnung; vgl. auch NEWTONS Entdeckung auf diesem Gebiete) (Pertz III, 4, 218). „*L'idée de l'absolu est antérieure dans la nature des choses à celles des bornes qu'on ajoute*“ (Nouv. Ess. II, ch. 14, § 27).

ie Ausdehnung der Welt ist unendlich (Gerh. VII, 395 f.). CHR. WOLF betimmt: *„Infinitum in Mathesi dicimus, in quo nulli assignari possunt limites, ltra quos augeri amplius nequeat“* (Ontolog. § 796 f.). *„Infinitum parvum in lathesi dicitur, cui nullus assignari potest limes, ultra quem imminui amplius equit“* (l. c. § 802). *„Ens infinitum“* ist das Wesen, *„in quo sunt omnia simul, uae eidem actu inesse possunt“* (l. c. § 838). BAUMGARTEN definiert das *„ens ifinitum“* als *„ens, quod actu est“* (Met. § 359). CRUSIUS erklärt: *„Ein Ding, as Schranken hat, heißt endlich. Unendlich aber ist ein Ding, das keine chranken hat.“* Unendlich ist das, *„dessen Realität sich nicht weiter, auch icht einmal in Gedanken, vermehren läßt“* (Vernunftwahrh. § 133). Nach I. S. REIMARUS ist eine vollendete Unendlichkeit undenkbar (Nat. Relig.[2], 755, S. 4 ff.). Nach LAMBERT ist das Unendliche unerkennbar (Anl. zur rchitekt. II, § 904 ff.). PLATNER betont, *„daß der Mensch nicht vermögend st, sich das Endliche zu denken, wiefern er nicht vermögend ist, etwas zu denken, as von nichts begrenzt; daß der Begriff vom Endlichen nichts anderes ist als er Begriff von Teilen und Absätzen einer unendlichen Stetigkeit; daß der Mensch ähiger und geneigter ist, sich die Fülle des göttlichen Verstandes, den Umfang ler Zeit und der Ausdehnung unendlich zu denken als endlich; daß jedoch der Begriff des Menschen vom Unendlichen nichts anderes ist als der Begriff einer inerschöpflich vermehrbaren Größe“* (Philos. Aphor. I, § 1209). *„Das Unvernögen des menschlichen Verstandes, sich den Anfang der Zeit und die Schranken ler Ausdehnung zu denken, ist gegründet in der Denkart der Phantasie, welche elbst das Nichts unter einem Bilde vorstellt, und folglich das Nichts, welches ußer dem All der Zeit und der Ausdehnung ist, in ein Etwas verwandelt“* (l. c. § 1210). *„Jedoch ist jener Begriff des Unendlichen, in welchem nichts gedacht vird als die unerschöpfliche Vermehrbarkeit einer Größe, der Begriff des mathenatisch Unendlichen, nicht des metaphysischen“* (l. c. § 1211). *„Für die metaphysische Unendlichkeit des höchsten Wesens hat der menschliche Verstand keine Idee, als nur die auf Grundbegriffen beruhende Einsicht der reinen Vernunft, laß seinem Wesen und seinen Vollkommenheiten die Größe schlechterdings widerspreche“* (l. c. § 1212). — Nach VOLTAIRE gibt es keine positive Idee des Unendlichen (Philos. ignor. p. 120 f.; vgl. Dict. philos., art. Infini). Der Raum ist unendlich, die Materie nicht (Élém. de la philos. de Newton ch. 2). Es gibt Atome (Dict. philos., art. Atomes). Vgl. D'ALEMBERT, Mél. V, § 14 f.; FONTENELLE, Élém. de la géom. de l'infini 1827, Préf. (Cohn, Gesch. d. Unendl. S. 225, 227).

KANT verbindet den Gedanken des unendlichen Progresses mit dem der Phänomenalität (s. d.) dessen, was als unendlich gedacht wird. Die *„Antinomien“* (s. d.) löst er so, daß er erklärt, die Welt existiere *„weder als ein an sich unendliches, noch als ein an sich endliches Ganzes“*, da sie nur Erscheinung (s. d.) ist. Sie ist *„nur im empirischen Regressus der Reihe der Erscheinungen und für sich selbst gar nicht anzutreffen. Daher, wenn diese jederzeit bedingt ist, so ist sie niemals ganz gegeben, und die Welt ist also kein unbedingtes Ganzes“* (Krit. d. rein. Vern. S. 410). *„Der Grundsatz der Vernunft also ist eigentlich nur eine Regel, welche in der Reihe der Bedingungen gegebener Erscheinungen einen Regressus gebietet, dem es niemals erlaubt ist, bei einem schlechthin Unbedingten stehen zu bleiben“* (l. c. S. 413). *„Wenn das Ganze in der empirischen Anschauung gegeben worden, so geht der Regressus in der Reihe seiner innern Bedingungen ins unendliche: ist aber nur ein Glied der Reihe*

gegeben, von welchem der Regressus zur absoluten Totalität allererst fortgeh
soll: so findet nur ein Rückgang in unbestimmte Weite (in indefinitum) sta
So muß von der Teilung einer zwischen ihren Grenzen gegebenen Materie (ein
Körpers) gesagt werden: sie gehe ins unendliche" (l. c. S. 415). — „*In keine*
von beiden Fällen, sowohl dem Regressus in infinitum, als dem in indefinitu
wird die Reihe der Bedingungen als unendlich im Object gegeben angesehen. I
sind nicht Dinge, die an sich selbst, sondern nur Erscheinungen, die, als B
dingungen voneinander, nur im Regressus selbst gegeben werden. Also ist d
Frage nicht mehr: wie groß diese Reihe der Bedingungen an sich selbst sei,
endlich oder unendlich, denn sie ist nichts an sich selbst, sondern: wie wir d
empirischen Regressus anstellen und wie weit wir ihn fortsetzen sollen. Und d
ist denn ein namhafter Unterschied in Ansehung der Regel dieses Fortschritt
Wenn das Ganze empirisch gegeben worden, so ist es möglich, ins un
endliche in der Reihe seiner inneren Bedingungen zurückzugehen. Ist jen
aber nicht gegeben, sondern soll durch empirischen Regressus allererst gegeb
werden, so kann ich nur sagen: es ist ins unendliche möglich, zu no
höheren Bedingungen der Reihe fortzugehen. Im ersteren Falle konnte ich sagen
es sind immer mehr Glieder da und empirisch gegeben, als ich durch den R
gressus (der Decomposition) erreiche; im zweiten aber: ich kann im Regress
noch immer weiter gehen, weil kein Glied als schlechthin unbedingt empiris
gegeben ist, und also noch immer ein höheres Glied als möglich und mithin d
Nachfrage nach demselben als notwendig zuläßt" (l. c. S. 416 f.). — Weder an
schaulich noch begrifflich ist uns die Weltgröße bestimmt gegeben. „*Ich kan*
demnach nicht sagen: die Welt ist der vergangenen Zeit oder dem Raume na
unendlich. Denn dergleichen Begriff von Größe, als einer gegebenen Unendlic
keit, ist empirisch, mithin auch in Ansehung der Welt, als eines Gegenstand
der Sinne, schlechterdings unmöglich. Ich werde auch nicht sagen: der Regress
von einer gegebenen Wahrnehmung an, zu allem dem, was diese im Raume s
wohl als der vergangenen Zeit in einer Reihe begrenzt, geht ins unendliche
denn dieses setzt die unendliche Weltgröße voraus; auch nicht: sie ist endlich
denn die absolute Grenze ist gleichfalls empirisch unmöglich. Demnach wer
ich nichts von dem ganzen Gegenstande der Erfahrung (der Sinnenwelt), sonder
nur von der Regel, nach welcher Erfahrung ihrem Gegenstande angemessen, an
gestellt und fortgesetzt werden soll, sagen können" (l. c. S. 420 f.). — Die We
hat „*keinen ersten Anfang der Zeit und keine äußerste Grenze dem Raume nach*"
„*Denn im entgegengesetzten Falle würde sie durch die leere Zeit einer- und durc*
den leeren Raum anderseits begrenzt sein. Da sie nun als Erscheinung kein
von beiden an sich selbst sein kann, denn Erscheinung ist kein Ding an sic
selbst, so müßte eine Wahrnehmung der Begrenzung durch schlechthin leere Ze
oder leeren Raum möglich sein, durch welchen diese Weltenden in einer möglich
Erfahrung gegeben wären. Eine solche Erfahrung aber, als völlig leer an Inhal
ist unmöglich. Also ist eine absolute Weltgrenze empirisch, mithin auch schlechter
dings unmöglich." „*Hieraus folgt denn zugleich die bejahende Antwort: de*
Regressus in der Reihe der Welterscheinungen, als eine Bestimmung der Welt
größe, geht in indefinitum, welches ebensoviel sagt, als: die Sinnenwelt hat kein
absolute Größe, sondern der empirische Regressus . . . hat seine Regel, nämlic
von einem jeden Gliede der Reihe, als einem Bedingten, jederzeit zu einem noc
entfernteren (es sei durch eigene Erfahrung, oder den Leitfaden der Geschicht
oder die Kette der Wirkungen und ihrer Ursachen) fortzuschreiten" (l. c. S. 421

ler Anfang ist in der Zeit, und alle Grenze des Ausgedehnten im Raume. ∙aum und Zeit aber sind nur in der Sinnenwelt. Mithin sind nur Er∙einungen in der Welt bedingterweise, die Welt aber selbst weder bedingt, ∙h auf unbegrenzte Art begrenzt" (l. c. S. 422; s. Teilbarkeit; vgl. De mund. s. sct. V, § 28; WW. I, 293; Krit. d. Urt. § 26; vgl. Raum, Zeit). In seiner kritischen Periode lehrt Kant die Unendlichkeit der Welt (WW. I, 23; 292 ff.).

Nach SAL. MAIMON sind die Unendlichkeitsbegriffe *„bloße Ideen, die keine ∙ecte, sondern das Entstehen der Objecte vorstellen"*, *„Grenzbegriffe"*, entstehend ∙ch einen Regressus (Vers. üb. d. Transcend. S. 28). Wir denken die un∙lliche Zahl durch Succession, der absolute Intellect aber simultan (l. c. 228, 237). — J. G. FICHTE betrachtet die Tätigkeit des Ich (s. d.) als ins ∙endliche gehend. Das absolute Ich ist *„unendlich und unbeschränkt"*. *„Alles, ∙s ist, setzt es, und was es nicht setzt, ist nicht (für dasselbe, und außer ∙nselben ist nichts). Alles aber, was es setzt, setzt es als Ich, und das Ich ∙zt es, als alles, was es setzt. Mithin faßt in dieser Rücksicht das Ich in sich ∙es, d. i. eine unendliche unbeschränkte Realität."* *„Insofern das Ich sich ein ∙cht-Ich entgegensetzt, setzt es notwendig Schranken und sich selbst in diese ∙hranken. Es verteilt die Totalität des gesetzten Seins überhaupt an das Ich ∙d an das Nicht-Ich und setzt demnach insofern sich notwendig als endlich"* ∙r. d. g. Wiss. S. 232 f.). *„Insofern das Ich sich als unendlich setzt, geht seine ∙tigkeit (des Setzens) auf das Ich selbst, und auf nichts anderes, als das Ich. ∙ine ganze Tätigkeit geht auf das Ich, und diese Tätigkeit ist der Grund und ∙r Umfang alles Seins. Unendlich ist demnach das Ich, inwiefern seine ∙itigkeit in sich selbst zurückgeht, und insofern ist denn auch seine ∙itigkeit unendlich, weil das Product derselben, das Ich, unendlich ist . . . ∙e reine Tätigkeit des Ich allein und das reine Ich allein ist unendlich. ∙e reine Tätigkeit aber ist diejenige, die gar kein Object hat, sondern in sich ∙bst zurückgeht."* *„Endlich ist das Ich, insofern seine Tätigkeit objectiv ist"* ∙c. S. 234 f.). Beim Setzen (s. d.) des Gegenstandes liegt der Grenzpunkt ∙, *„wohin in die Unendlichkeit ihn das Ich setzt. Das Ich ist endlich, weil es ∙grenzt sein soll; aber es ist in dieser Endlichkeit unendlich, weil die Grenze ∙s unendliche immer weiter hinausgesetzt werden kann. Es ist seiner Endlich∙it nach unendlich, und seiner Unendlichkeit nach endlich"* (l. c. S. 237). Das ∙endliche absolute Streben kommt als solches nicht zum Bewußtsein, *„weil ∙wußtsein nur durch Reflexion und Reflexion nur durch Bestimmung möglich ∙t"* (l. c. S. 252). *„Dennoch schwebt die Idee einer solchen zu vollendenden Un∙dlichkeit uns vor und ist im Innersten unseres Wesens enthalten"* (l. c. S. 253). *„Das Ich ist unendlich, aber bloß seinem Streben nach; es strebt unendlich zu ∙in"* (l. c. S. 253 f.). Ähnlich bemerkt SCHELLING: *„Daß die ursprünglich ∙endliche Tätigkeit des Ich sich selbst begrenze, d. h. in eine endliche verwandle ∙m Selbstbewußtsein) ist nur dann begreiflich, wenn sich beweisen läßt, daß das ∙h als Ich unbegrenzt sein kann, nur insofern es begrenzt ist, und umgekehrt, ∙ß es als Ich begrenzt, nur insofern es unbegrenzt ist."* *„Das Ich ist alles, was ∙ ist, nur für sich selbst. Das Ich ist unendlich, heißt also, es ist unendlich ∙ir sich selbst"* (Syst. d. transcendental. Ideal. S. 72). *„Das Ich ist unendlich ∙ir sich selbst, heißt, es ist unendlich für seine Selbstanschauung. Aber das Ich, ∙ndem es sich anschaut, wird endlich. Dieser Widerspruch ist nur dadurch ∙ufzulösen, daß das Ich in dieser Endlichkeit sich unendlich wird, d. h. daß es*

sich anschaut als ein ***unendliches Werden***" (l. c. S. 73 f.). Der Raum wird durch die Zeit, die Zeit durch den Raum endlich, d. h. bestimmt und gemessen (l. c. S. 216). *„Die Endlichkeit im eigenen Sein der Dinge ist ein* ***Abfall*** *von Gott*" (WW. I 6, 566 f.). Nach J. J. WAGNER ist die Endlichkeit *„****nichts*** *als das Leben, in welchem Grenzen gesetzt werden durch es selbst*" (Organ. d. menschl. Erk. S. 11). Nach ESCHENMAYER ist für Gott die Welt nicht unendlich (Gr. d. Naturphilos. S. 11). STEFFENS erklärt: *„Schauen wir ein Endliches als ein solches, so hat dieses Endliche den Grund seines Daseins* ***nicht*** *in sich selbst; es ist bestimmt durch ein anderes Einzelnes, dieses wieder durch ein anderes, und so fort ins unendliche.*" Jedes Endliche weist auf eine unendliche Möglichkeit hin. Für die Vernunft aber ist *„jede endliche Wirklichkeit mit der unendlichen Möglichkeit unmittelbar verknüpft, und ein jeder Punkt bezeichnet ein wahrhaft Ewiges nur unter der bestimmten Potenz des Besondern*" (Grdz. d. philos. Naturwiss. S. 5). Für die ewige Vernunft ist das Endliche ein Nicht-Reales (l. c. S. 6). In der Vernunft erkennen heißt, *„ein jedes Einzelne in seinem Wesen, d. h. in der Potenz des Ewigen erkennen*" (l. c. S. 6; vgl. Ewigkeit: Spinoza). Jeder Begriff ist als solcher ein Unvergängliches (l. c. S. 9; vgl. Anthropol. S. 202 f.). — HEGEL betont: *„Es ist . . . nur Bewußtlosigkeit, nicht einzusehen, daß eben die Bezeichnung von etwas als einem Endlichen oder Beschränkten den Beweis von der* ***wirklichen Gegenwart*** *des Unendlichen, Unbeschränkten enthält, daß das Wissen von Grenze nur sein kann, insofern das Unbegrenzte* ***diesseits*** *im Bewußtsein ist*" (Encykl. § 60). Zu unterscheiden sind scharf das Indefinite, die *„schlechte Unendlichkeit*" und die *„wahrhafte Unendlichkeit*". *„Etwas wird ein Anderes, aber das Andere ist selbst ein Etwas, also wird es gleichfalls ein Anderes und so fort ins* ***unendliche***" (l. c. § 93). *„Diese Unendlichkeit ist die* ***schlechte*** *oder* ***negative*** *Unendlichkeit, indem sie nichts ist, als die Negation des Endlichen, welches aber ebenso wieder entsteht, somit ebensosehr nicht aufgehoben ist — oder diese Unendlichkeit drückt nur das* ***Sollen*** *des Aufhebens des Endlichen aus. Der Progreß ins unendliche bleibt bei dem Aussprechen des Widerspruchs stehen, den das Endliche enthält, daß es sowohl* ***Etwas*** *ist als sein* ***Anderes****, und ist das perennierende Fortsetzen des Wechsels dieser einander herbeiführenden Bestimmungen*" (l. c. § 94). *„Was in der Tat vorhanden ist, ist, daß Etwas zu Anderem, und das Andere überhaupt zu Anderem wird. Etwas ist im Verhältnis zu einem Andern selbst schon ein Anderes gegen dasselbe, somit, da das, in welches es übergeht, ganz dasselbe ist, wie das, welches übergeht — beide haben keine weitere als eine und dieselbe Bestimmung, ein Anderes zu sein —, so geht hiermit Etwas in seinem Übergehen in Anderes nur mit sich selbst zusammen, und diese Beziehung im Übergehen und im Andern auf sich selbst ist die wahrhafte Unendlichkeit. Oder negativ betrachtet: was verändert wird, ist das* ***Andere****, es wird das* ***Andere*** *des* ***Andern****. So ist das Sein, aber als Negation der Negation wieder hergestellt und ist das* ***Für-sich-sein****.*" Das wahrhaft Unendliche erhält sich, ist das Affirmative. Das Endliche ist das Aufgehobene, seine Wahrheit ist eine *„Idealität*". *„Ebensosehr ist auch das Verstandes-Unendliche, welches, neben das Endliche gestellt, selbst nur eins der beiden Endlichen ist, ein unwahres, ein ideelles. Diese Idealität des Endlichen ist der Hauptsatz der Philosophie, und jede wahrhafte Philosophie ist deswegen Idealismus*" (l. c. § 95; Log. I, 263 f.). Die Philosophie ist *„zeitloses Begreifen*" (Naturphilos. S. 26). Die unendliche Zeit ist *„nur eine Vorstellung, ein Hinausgehen, das im Negativen bleibt: ein*

twendiges Vorstellen, solange man in der Betrachtung des Endlichen als End-hen bleibt" (l. c. S. 27 f.). Nach K. Rosenkranz ist das Etwas „*durch seine imittelbare Ursprünglichkeit wie durch sein Verhalten nach außen endlich, denn rade, weil es diese Qualität hat, gerade, weil es sich von anderm Dasein unter-heidet, schließt es jedes andere Etwas ebenso von sich aus, als es umgekehrt n diesem ausgeschlossen wird*" (Syst. d. Wissensch. S. 19). Das Dasein ist iendlich, „*sofern es die noch unbestimmte Möglichkeit der Bestimmung ist*". iese Unendlichkeit ist „*nur die abstracte des Mangels der Bestimmtheit. Sie t die leere Unendlichkeit*" (l. c. S. 21 f.). Der Progreß ins unendliche ist e Endlosigkeit, die schlechte Unendlichkeit (l. c. S. 22). „*Das abstract Un-dliche ist nur die Abwesenheit aller Beschränkung; der ohne Ende fortlaufende bergang von Schranke zu Schranke ist nur die negative Unendlichkeit; das ch selbst beschränkende, von seinen Schranken befreiende und in dieser Tätigkeit ch gleich bleibende Dasein ist dagegen das actu infinitum, das wirkliche, näm-ch in seinem Wirken Unendliche*" (l. c. S. 23). Das Endliche ist „*das im nendlichen von demselben Gesetzte*" (ib.). Das wahrhaft Unendliche geht nur is sich selbst hervor (l. c. S. 24). — Nach Hillebrand ist das Unendliche *lie überzeitliche Verhältnismäßigkeit alles Einzelnen, das Dasein der Dinge in rer schlechthin ewigen Immanenz*" (Philos. d. Geist. I, 31). Die Endlichkeit t „*die reine Selbstexistenz der einzelnen Dinge . . . ohne ihre reale Beziehung uf die absolute und höchste Substanz*" (l. c. I, 30). Chr. Krause erklärt: *Durch das Begrenztsein ist der Teil dem Ganzen entgegengesetzt und mit ihm, ls Ganzem und gleichartig; aber innerhalb seiner Grenze ist derselbe dem anzen gleichartig, also ähnlich. Daher ist Endlichsein nicht Schlechtsein, ondern es ist Wesentlichsein in bestimmter Grenze*" (Urb. d. Menschheit[3], . 326). C. H. Weisse bestimmt: „*Dasein ist Endlichkeit, ist relatives Sein, ein in Anderem und für Anderes.*" Das Daseiende wird zum Endlichen durch lie „*in ihm enthaltene Verneinung des Anderen*". Was kein anderes außer sich at, ist das Unendliche, Absolute, die „*Totalität des Daseienden als Totalität etrachtet*" (Grdz. d. Met. S. 145 f.). Die Unendlichkeit ist, dem Endlichen egenüber, die „*Wahrheit des Seins*" (l. c. S. 147). „*Sein ist nur eines und ben darum, weil es eines ist, schlechthin unendlich*" (l. c. S. 152). Das Un-ndliche ist im Endlichen, das Endliche im Unendlichen. „*Denn ein Unend-iches, welches ein Endliches außer sich oder neben sich hätte, würde durch lieses Endliche eben begrenzt*" (l. c. S. 154). Alles Seiende kann aber seine ihm nnewohnende Unendlichkeit nur dadurch betätigen, „*daß es einen unendlichen Progreß daseiender Momente aus sich herausstellt, daß es sich selbst in einen solchen Progreß hineinbildet*" (l. c. S. 158).

Nach Gioberti ist Gott die actuale Unendlichkeit; die kosmische Unend-lichkeit existiert nur durch ihn (Protolog. II, 568 ff.). Nach Chalybaeus ist die Materie das räumlich-zeitlich Unendliche (Syst. d. Wissenschaftslehre, S. 106, 113). — Nach Herbart ist die Unendlichkeit „*ein Prädicat für Gedankendinge, mit deren Construction wir niemals fertig werden*". Das Reale (s. d.) der Materie kann nicht unendlich sein (Lehrb. zur Einl.[5], S. 179 ff., 184). Der Begriff des Unendlichen entspringt aus der Erkenntnis der Gleichartigkeit des Fortschritts in der Reihenbildung (s. d.) von Raum, Zeit, Zahl (vgl. G. Schilling, Lehrb. d. Psychol. S 153 f.). Ähnlich lehrt Waitz. Der Raum ist unendlich nur durch den unvollendbaren Versuch, ihn „*trotz seiner notwendigen Un-bestimmtheit und Gestaltlosigkeit zu umfassen und in Grenzen einzuschließen*"

(Lehrb. d. Psychol. S. 611 f.). Nach VOLKMANN schließt die unendliche Ze reihe das Bewußtsein *„des fruchtlos erneuerten Messens in sich ein“* (Lehrb. Psychol. II⁴, 29). *„An die Umbildung der Raumreihe von der Bestimmtheit d Inhalts zur Leerheit schließt sich auch die Befreiung derselben von der En lichkeit der Abgrenzung an. Haben nämlich die leeren Raumreihen de gehörigen Grad von Regsamkeit angenommen, dann dient fast jede Setzung ein Endgliedes nur zum Anknüpfungspunkt für die Evolution einer neuen Reih jede Grenze nur zur Aufforderung zum Weitergehen, jedes Hier nur zur An regung der Frage: ‚Was daneben?‘ Von seiner positiven Seite aus kann di unendliche Raum natürlich ebensowenig vorgestellt werden, wie die unendlich Zeit, aber der negativen Bedeutung nach bleibt das Vorstellen des unendliche Raumes hinter dem der unendlichen Zeit zurück. Der Grund hiervon ist leich einzusehen; die unendliche Raumreihe muß nämlich dem unendlichen Progress noch den unendlichen Regressus beifügen; der Wendepunkt jedoch, der von de einen zu dem andern führt, zerstört in der Regel den Eindruck des Grenzenlose wozu noch kommt, daß die Raumunendlichkeit eine Construction nach dr Dimensionen in Anspruch nimmt. Daher geschieht es, daß wir, um den Raum unendlich vorzustellen, gern auf das Vorstellen der unendlichen Zeit zurückgreife indem wir uns die unendliche Raumreihe eigentlich nur durch eine unbegrenzt Operation mit begrenzten Raumreihen vorstellen. Uns gilt auf diese Weise jene Raum als unendlich, den auszumessen nur die unendliche Zeitlänge auslange würde“* (l. c. S. 91 f.). — Nach TRENDELENBURG ist das Unendliche nicht anderes als die über ihr jeweiliges Product hinausgehende Bewegung (Log. I³, 167). CZOLBE erklärt: *„Wenn freilich die Vorstellung des Raumes unmittelbar immer begrenzt ist (wie alle Vorstellungen), so habe ich daneben doch das Bewußtsein, immer noch weiter gehen zu können . . . Der Raum ist neben den sinnlichen Wahrnehmungen und Körpern durchaus selbständig etwas dritte Unendliches oder Unbegrenztes“* (Gr. u. Urspr. d. menschl. Erk. S. 96). — Nach J. H. FICHTE bedeutet Endlichsein, *„den Grund seiner Existenz in einem Andern haben, nur durch Anderes sein“* (Specul. Theol. S. 61 ff.). *„Wer sich … als ein Endliches fühlt und begreift, kann diesen Urteilsact nur dadurch voll ziehen, daß er sich an dem ursprünglich ihm beiwohnenden Begriffe (‚Idee‘) des Unendlichen negiert“* (Psychol. I, 722). Ähnlich lehrt ULRICI (Gott u. d. Nat. S. 623). Eine realiter unendliche Größe ist eine contradictio in adiecto (l. c. S. 446). Das Universum kann nicht begrenzt sein, weil es nichts außer ihm geben kann, das nicht zu ihm gehörte, aber es kann auch nicht als grenzenlos gedacht werden, weil das Ganze der Welt, als aus lauter begrenzten Teilen bestehend, selbst ein Begrenztes sein muß und weil die Unendlichkeit Gottes nur ein Grenzbegriff ist (l. c. S. 619 f.). Das Endliche (die Welt) ist ein durch das Unendliche (Gott) Gesetztes (l. c. S. 655 ff.). Das Universum ist zugleich begrenzt und unbegrenzt (l. c. S. 661). M. CARRIERE bemerkt: *„Das Endliche ist das in Raum und Zeit Begrenzte. Wir aber können es nur dadurch als endlich bezeichnen, daß wir es auf den Begriff des Unendlichen beziehen und es von diesem unterscheiden. Damit bestimmt sich das Unendliche als das, was nichts außer ihm hat, kein Vor oder Nach, kein Neben, und daraus ergibt sich, daß die Einheit, innerhalb welcher alles Unterschiedliche besteht, das Unendliche selbst ist“* (Sittl. Weltordn. S. 131). Nach M. MÜLLER ist der Keim zur Idee des Unendlichen schon in den frühesten sinnlichen Eindrücken eingeschlossen (Urspr. u. Entwickl. d. Relig. S. 36). *„Dem Menschen muß alles, von dem se*

Sinne kein Ende sehen und keine Grenzen bestimmen können, als im vollen Sinne des Wortes endlos und grenzenlos erscheinen." Der Mensch empfindet den „*Druck des Unendlichen*" (l. c. S. 41). Jede Wahrnehmung des Endlichen ist von der Fühlung des Unendlichen begleitet (l. c. S. 50). Das Unendliche ist keine bloße Idee, sondern ein Wahrnehmbares (l. c. S. 52).

HAGEMANN bestimmt: „*Das mathematisch Unendliche ist eine Größe, die keine Grenzen hat, also entweder eine unendliche Zahl oder eine unendliche Ausdehnung. Eine solche Größe aber kann niemals in Wirklichkeit existieren, weil Zahl und Ausdehnung immer größer gedacht werden, also niemals unendlich groß sein können. Also ist das mathematisch Unendliche nur in unseren Gedanken real; das Wirkliche, welches ihm entspricht, ist endlich und begrenzt, aber der Möglichkeit nach unendlich, weil es ohne Ende vergrößert werden kann und durch stete Zunahme seine Grenzen immer weiter gerückt werden. Daher ist das mathematisch Unendliche nur das Unendliche der Möglichkeit nach (infinitum potentia oder infinitum, auch das synkategorematisch Unendliche genannt).*" „*Das metaphysisch Unendliche ist das im Sein schrankenlose Wesen, welches als solches reine Wirklichkeit, die Fülle des Seins oder schlechthin vollkommen ist*" (Met.[2], S. 35). Den Begriff des Unendlichen gewinnen wir „*durch eine doppelte Verneinung, indem wir zunächst in dem, was wir erkennen, Schranken setzen, d. h. es als endlich auffassen, sodann die Schranken dieses Endlichen negieren*" (l. c. S. 35 f.). — E. v. HARTMANN erklärt: „*In der objectiv realen Sphäre gibt es weder unendliche Ausdehnung, noch unendliche Geschwindigkeit, weil es ein Widerspruch wäre, daß eine vollendete Unendlichkeit existierte. Es gibt nur die potentielle Unendlichkeit als Möglichkeit des endlosen Fortschritts und der endlosen Steigerung.*" Zeit und Raum sind actuell endlich, die Atome reell unteilbar (Kategorienlehre S. 274 f.). Zum mathematisch Unendlichen treibt die „*Incommensurabilität des Discreten durch das Continuierliche und umgekehrt, und die Nötigung, diese Incommensurabilität wenigstens annähernd zu überwinden*" (l. c. S. 275). Das Absolute hat mit Quantität nichts zu tun, ist daher auch nicht unendlich (l. c. S. 276). Gott ist weder quantitativ noch qualitativ unendlich, „*weil eine vollendete Unendlichkeit ein Widerspruch und eine qualitative Unendlichkeit ein in keinem Sinne haltbarer Begriff ist*". „*Qualitative Unendlichkeit ist unmöglich als unendlicher Grad einer bestimmten Qualität, weil bei unendlicher Intensitätssteigerung jede Qualität die Bestimmtheit einbüßt, in der sie besteht*" (Zur Gesch. u. Begründ. d. Pessim.[2], S. 311). Nach SCHNEIDEWIN ist Unendlichkeit eine subjective Kategorie, bezieht sich auf die Möglichkeit im Denken, im Fortschreiten desselben (Die Unendl. d. Welt; so schon L. KUHLENBECK). In diesem Sinne ist der Raum unendlich (l. c. S. 91 ff.), aber er ist nicht als unendlich gegeben (l. c. S. 97). R. HAMERLING betont: „*Niemals ist das Endliche aus dem Unendlichen hervorgegangen; es ist noch bis zum heutigen Tage in ihm.*" „*Das Unendliche existiert nirgends als im Endlichen*" (Atomist. d. Will. I, 134). Nach P. CARUS ist es das unerreichbare Ideal des Unendlichkeitsbegriffes, die Unendlichkeit zu erfassen; er ist nicht falsch, wohl aber immer unvollkommen (Metaphys. S. 31). Nach O. LIEBMANN hieße, die Zeit fängt an, so viel wie: in diesem Zeitpunkt ist die Zeit da, während sie in dem vorangehenden noch nicht da war. Da dies sinnlos ist, so ist die Zeit a priori anfangslos und, aus analogen Gründen, auch endlos (Anal. d. Wirkl.[2], S. 396). RABIER unterscheidet: „*L'infini, c'est ce qui est actuellement sans limites: par exemple, l'espace. L'indéfini, c'est ce qui est actuellement limité,*

mais dont l'accroissement possible est illimité: par exemple le nombre (Psychol. p. 457). Nach FOUILLÉE ist das Unendliche *„une grandeur sans limites“* (Psychol. d. id.-forc. II, 197; vgl. JANET, Princ. de mét. II 83 ff.). — Nach H. CORNELIUS verschwindet der Widerspruch der *„Antinomien“* betreffs des Unendlichen, sobald wir *„uns darüber klar bleiben, daß wir in dem Begriffe der Welt nur eine Zusammenfassung unserer Erfahrungen besitzen, daß also auch das Dasein der Welt niemals weiter reicht als die Einordnung unserer Erfahrungen unter die Kategorien unseres Denkens“*. Es tritt *„an die Stelle des positiven Unendlichkeitsbegriffes der rein negative Begriff der Unbegrenztheit im Fortgange unserer Erfahrungen“*. *„Die Welt ist zeitlich und räumlich nicht als positiv unendlich gegeben, sondern sie ist nur die zeitliche und räumliche Mannigfaltigkeit unserer Erfahrungen, innerhalb deren dem Fortschreiten unserer Erfahrung und unseres Vorstellens nirgends eine Grenze gesetzt ist.“* — WUNDT unterscheidet das *„Infinite“* und das *„Transfinite“* (vgl. G. CANTOR, Grundleg. ein. allgem. Mannigfaltigkeitslehre 1883, S. 13). Ersteres bedeutet das Endlose, die unvollendbare Unendlichkeit, letzteres die vollendete Unendlichkeit, das Überendliche, *„was alle Grenzen meßbarer Größen überschreitet“*. Der absolute Unendlichkeitsbegriff kann *„nur in der Form eines von den erzeugenden Operationen völlig abstrahierenden Postulates gedacht werden“*. Die unendliche Totalität ist nie erreichbar, sie kann nur als der letzte Grund der unbegrenzten Synthesis festgehalten werden (Log. II[2] 1, 153, 461 f.; Ess. 3, S. 70; Syst. d. Philos.[2], S. 340 ff.). Der quantitative Unendlichkeitsbegriff entspringt aus der Denknotwendigkeit, vor jeden Anfang der Zeit noch einmal die Zeit, hinter jede Grenze des Raumes abermals den Raum zu setzen, und dies ist wieder in der Constanz der Anschauungsformen (s. d.) begründet. Wir müssen die Welt logisch als ein unendlich Werdendes denken. *„Da Zeit und Raum constante Bestandteile aller Erfahrung sind, so kann auch unser Denken in der Verknüpfung der Erfahrungen niemals von ihnen abstrahieren. Wollten wir aber eine Grenze von Raum und Zeit voraussetzen, so würde darin zugleich die begriffliche Function einer zeit- und raumlosen Erfahrung oder die Forderung eines Denkens von unvorstellbarem Inhalt gegeben sein“* (Ess. 3, S. 62 ff.; Log. II[2] 1, 463). Die Unendlichkeit der Zeit ist ein begriffliches Postulat, keine vollziehbare Vorstellung (l. c. I[2], 486 f.). Bei den Begriffen Materie und Naturcausalität liegt die Möglichkeit vor, relative Grenzpunkte zu finden, über die das Denken aber immer wieder hinaus zu gehen strebt. Wegen der (vielleicht nur vorläufigen) Schwierigkeit, diese Art von Unendlichkeit auszudenken, läßt sich annehmen, daß *„die Dichtigkeit der Materie von einem bestimmten Punkte an allmählich ins unendliche abnehme“*. *„Die einfachste Voraussetzung würde hier die Abnahme nach dem Verhältnis einer convergierenden unendlichen Reihe sein, so daß zwar die Ausdehnung der Materie unendlich, ihre Masse aber endlich bliebe.“* Auch die causale Veränderung kann als begrenzt gedacht werden, indem die Bewegung der Materie lange Zeit hindurch in einem bloßen Oscillieren der Teilchen um die nämlichen Gleichgewichtslagen bestanden haben kann (Syst. d. Philos.[2], S. 356 ff.; Log. II[2] 1, 466 f.; Ess. 3, S. 82; Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos. I, 80 f.; Philos. Stud. II, 537). SCHUPPE erklärt: *„Wenn jedes Gegebenen räumliche und zeitliche Bestimmtheit eo ipso Nachbarräume und Nachbarzeiten setzt, so liegt es schon daran, daß nirgend Halt gemacht werden, niemals eine Raum- und Zeitgrenze gedacht werden kann, hinter welcher die*

Raum- und Zeitlosigkeit begänne. Denn die Grenze fällt eben immer in den Raum und in die Zeit, und deshalb ist Begrenztheit des Raumes und der Zeit überhaupt ein Unding." „*Die Unendlichkeit als gegebene Größe zu denken, ist durch obiges noch nicht verlangt. Denn zur gegebenen Größe gehört die Wahrnehmbarkeit*" (Log. S. 83 f.).

Nach A. RIEHL ist vollendete Unendlichkeit ein Widerspruch (Philos. Krit. II 2, 285 ff.). Der Raum kann wohl unbegrenzt und die räumlich angeschaute Welt doch begrenzt sein (l. c. S. 289 ff.). Materie und Kraft sind, weil unveränderlich, von endlicher Größe (l. c. S. 202 f.). Die Welt ist der Masse nach endlich (l. c. S. 303). — E. DÜHRING betont: „*Infinita quantitas data evidentissima contradictio in adiecto est*" (De tempor., spat., causal. p. 35). Die Unendlichkeit ist nicht Eigenschaft der Zahl selbst, sondern nur der „*synthetischen Function, durch welche die Zahlenreihe erzeugt wird*", sie besteht nur im unbegrenzten Zählen (Natürl. Dialekt. S. 122 f.). Es besteht das „*Gesetz der bestimmten Anzahl*" (s. d.). Raum und Zeit sind nur in Gedanken unendlich teilbar. Es gibt keine „*wüste, sich widersprechende Unendlichkeit*". Das Geschehen, als materielle Veränderung, hat einen Anfang, zwar keinen „*unbedingten*", wohl aber einen durch irgend welche Elemente ermöglichten (Log. S. 191 f.). Die bloß „*subjective Schrankenlosigkeit*" der Zeit hat kein objectives Gegenstück (l. c. S. 192). Unendlichkeit besteht nur im Sinne der Unmöglichkeit, jemals zu etwas abschließend Letztem zu gelangen (Wirklichkeitsphilos. S. 52). Die Natur muß „*unerschöpflich sein in radicalen Veränderungen*" (l. c. S. 54). Nach MAINLÄNDER besteht die Unendlichkeit nur „*in der ungehinderten Tätigkeit in indefinitum eines Erkenntnisvermögens*" (Philos. d. Erlös. S. 39). Die Welt ist, als Totalität endlicher Kraftsphären, endlich (l. c. S. 35 ff.). Nach NIETZSCHE ist das Werden (s. d.) unendlich, die Kraft aber bestimmt, endlich, so daß das Gleiche immer wieder kommen muß (WW. XV, 380; s. Apokatastasis). Das Wesen der Kraft ist flüssig, aber ihr Maß ist fest (l. c. S. 382 ff.). Die Welt muß „*als bestimmte Größe von Kraft und als bestimmte Zahl von Kraftcentren*" gedacht werden (l. c. S. 384; vgl. XII 1, 203 ff.). Die Welt ist „*ein Ungeheuer von Kraft, ohne Anfang, ohne Ende, eine feste, eherne Größe und Kraft, welche nicht größer, nicht kleiner wird, die sich nicht verbraucht, sondern nur verwandelt, als Ganzes unveränderlich groß, ein Haushalt ohne Ausgaben und Einbußen, aber ebenso ohne Zuwachs, ohne Einnahmen, vom ‚Nichts' umschlossen als von seiner Grenze, nichts Verschwimmendes, Verschwendetes, nichts Unendlich-Ausgedehntes [antike Wertung des Begrenzten!], sondern als bestimmte Kraft einem bestimmten Raum eingelegt*" (l. c. XV, S. 384 f.).

Im Unendlichkleinen liegt nach FR. SCHULTZE das Problem der Causalität. „*Wir müssen alle Erscheinungen aus dem Unendlichkleinen erklären, und das Unendlichkleine ist selbst keine Erscheinung*", sondern ein notwendiger Gedanke, ein Unbedingtes (Philos. d. Naturwiss. I, 52 f.). Nach H. COHEN ist das Unendlichkleine „*Grund und Werkzeug des realen Gegenstandes*" (Princ. d. Infinites. S. 133). Es macht, als die intensive Größe (s. Intensität: Kant), das Reale aus (ib.). „*In dem Unendlichkleinen wird als in seinem natürlichen Elemente und Ursprung das Endliche gegründet*" (l. c. S. 133 f.). Das Unendlichkleine stellt das Sein dar. Die Einheiten, welche das Unendlichkleine zu zählen sich erkühnt, „*sind von der Empfindung nicht abzulesen und mit der Empfindung nicht zu sammeln. Sie sind aus dem Ursprung des Denkens, als des Seins, erzeugt. Und*

sie sollen auf Grund dieses Ursprungs das Seiende selbst bedeuten" (Log. S. 113 f.). — Vgl. G. CANTOR, Zur Lehre vom Transfiniten, 1890; B. KERRY, Syst. ei. Theorie d. Grenzbegriffe, 1890; HODGSON, The conception of infinity, Mind 1893; G. S. FULLERTON, The conception of the infinite, 1887. — Vgl. Ewigkeit, Teilbarkeit, Atom, Raum, Zeit, Werden, Sein, Substanz, Schöpfung, Welt.

Unendliche Urteile s. Limitativ. Vgl. SIGWART, Log. I², 153.

Unentschiedenheit s. Überlegung.

Ungeist ist nach K. WERNER der gegen die Idee sich verschließende subjectivistische Eigenwille (Die italien. Philos. d. 19. Jahrh. II, S. 365).

Unglaube ist das Gegenteil des Glaubens (s. d.). Vgl. Skepticismus, Atheismus.

Unglück s. Glück, Optimismus, Pessimismus.

Ungrund nennt J. BÖHME den irrationellen Teil in Gott, die ewige Natur, Zweiheit in Gott (s. d.).

Uniformity of nature: Gleichförmigkeit des Naturlaufes, als Basis aller Induction (s. d.): J. ST. MILL u. a. Sie ist „*uniformity of coëxistence*" und „*of succession*" (A. BAIN, Log. I, 19).

Unio mystica: mystische (s. d.) Vereinigung der Seele mit Gott im Zustande der Ekstase (s. d.); schon im Vedanta gelehrt.

Unitarismus, Unitismus = Monismus (s. d.). Ausdruck schon bei SCHELLING (WW. I 10, 47). Unitarismus nennt ROSMINI den idealistischen Pantheismus (Teosof. I, § 156 ff.).

Unitas formae s. Form. „*Nihil est simpliciter unum, nisi per formam unam, per quam habet res esse*" (THOMAS, Sum. th. I, 76, 3). Vgl. Einheit.

Universal (universalis): Allgemein (s. d.), „*ganzumfassig*" (KRAUSE, Abr. d. Rechtsphilos. S. 71).

Universales Urteil ist ein Urteil, in welchem das Prädicat sich auf den Gesamtumfang des Subjects bezieht („*alle S sind P*", „*kein S. ist P*").

Universalgeist: Gesamtgeist (s. d.).

Universalwille: Gesamtwille (s. d.).

Universalien (universalia): Allgemeinheiten, Gattungsbegriffe (s. Allgemein). Der Universalienstreit dreht sich um die Frage, welche Geltung die Allgemeinbegriffe haben: ob 1) objective (Realismus, s. d.), ob 2) subjective (Terminismus), und zwar: a. als bloße Begriffe (Conceptualismus, s. d.), b. als Namen, Worte (Nominalismus, Sermonismus, s. d.). — Nach CARDANUS ist das Universale kein Fictum, aber nicht ohne das Einzelne, nicht ohne den abstrahierenden Geist (De variet. VIII, 113). Vgl. ROSMINI, Teosof. II, § 839 ff.; CHALYBAEUS, Wissenschaftslehre S. 146 f. Nach O. LIEBMANN sind die Universalien Begriffe, „*unbildliche Verständnisacte*" (Anal.², S. 492). Nach A. BAIN ist „*our idea of an individual a conflux of generalities*" (Log. I, 7). FOUILLÉE bemerkt: „*C'est la mobilité de la penser qui est la condition de la généralité*" (Psychol. d. id.-forc. I, 337). Die allgemeinen Vorstellungen sind dynamische Vorstellungen (l. c. p. 338). Allgemein ist „*le pouvoir d'action et de mouvement dont j'ai conscience comme dépassant l'objet particulier sur lequel j'agis*" (l. c.

p. 340). Vgl. RIBOT, L'évolut. d. idées génér.; M. DE WULF, Le problème des Universaux, Arch. f. Gesch. d. Philos. X, 1896, S. 427 ff.; H. DOERGENS, Andeutungen zu ein. Gesch. u. Beurteil. d. Lehre von d. Universal. 1861. — Vgl. Allgemein.

Universalismus (ethischer) ist der ethische Standpunkt, nach welchem als Object des sittlichen Handelns nicht Individuen als solche, sondern eine Gesamtheit, Gemeinschaft (Volk, Staat, Menschheit) erscheint (socialer, politischer, nationaler, humaner Universalismus). Vgl. KÜLPE, Einleit. in d. Philos.[2], S. 116. Vgl. Ethik (WUNDT u. a.).

Universum: Gesamtheit, All, Welt (s. d.). Die Stoiker unterscheiden *τὸ πᾶν* (Universum) und *τὸ ὅλον* (Welt).

Unlust s. Lust, Schmerz, Gefühl, Pessimismus, Militarismus.

Unmittelbar ist das Unvermittelte, Ursprüngliche, bei HEGEL das Natürliche, Sinnliche (WW. XI, 184). Vgl. Evidenz, Gewißheit.

Unmöglichkeit s. Möglichkeit, Notwendigkeit.

Unsterblichkeit (immortalitas) ist, allgemein, Unvergänglichkeit eines Wesens, eines lebenden Wesens, insbesondere einer (menschlichen) Seele. Die Idee der Unsterblichkeit entsteht als Keim schon bei „*Naturvölkern*", indem besonders die im Traume erscheinenden Bilder Verstorbener für wirkliche, nach dem Tode (s. d.) weiterexistierende Wesen gehalten werden. Psychologisch liegt der Idee der Unsterblichkeit der über den organischen Tod hinaus behauptete Selbsterhaltungswille (dessen Kehrseite die Scheu vor dem „*Nichtsein*" ist) zugrunde; logisch basiert die Unsterblichkeitsidee auf dem Postulate der Constanz, Permanenz des Seienden nicht bloß außer, sondern auch in uns; ethisch liegen ihr allerlei Wünsche und Forderungen nach vergeltender Gerechtigkeit, nach zweckvollem Auswirken der Persönlichkeit u. a. zugrunde. Von der Vorstellung einer Unsterblichkeit des ganzen Individuums entwickelt sich die Unsterblichkeitsidee zum Begriffe oder doch zur besonderen Wertung rein geistiger Unsterblichkeit. Empirisch erhärten läßt sich die Idee dieser Unsterblichkeit nicht, aber erkenntnistheoretisch läßt sich ihr durch den Hinweis auf die Subjectivität der Zeit (s. d.) — welche in der Ichheit (s. d.) ihre Wurzel hat, so daß diese Ichheit (an sich) zeitlos, weil erst zeitsetzend, ist — eine Stütze geben, die noch durch metaphysische Erwägungen befestigt werden kann. Das „*empirische Ich*" (s. d.) freilich kann nur als in seinen Wirkungen, in seinem „*Tatenleib*" (s. d.) unsterblich betrachtet werden; es hat actuale, nicht substantielle Unsterblichkeit, wie es ja auch ein Gewordenes ist. Absolut unsterblich kann eben nur das Überzeitliche, aller Vorstellungswelt schon zugrunde Liegende, in den Einzel-Ichs sich verendlichende Geistige sein.

Bei den Indern, Ägyptern u. a. besteht die Lehre von der Seelenwanderung (s. d.). Die Lehre von einem Schattenreich (Hades) bei Griechen, Hebräern (Scheol), von Himmel und Hölle im Christentum (Auferstehung), Mohammedanismus.

Bei den Griechen lehren schon die Orphiker (s. d.) die Unsterblichkeit der Seele (vgl. Diog. L. I 1, 24). So auch PHEREKYDES („*animos hominum esse sempiternos*", Cicer., Tusc. disp. I, 16, 38). Unsterblich ist die Seele nach ALKMAEON: *ἀθάνατον εἶναι διὰ τὸ ἐοικέναι τοῖς ἀθανάτοις, τοῦτο δ' ὑπάρχειν αὐτῇ ὡς ἀεὶ κινουμένῃ· κινεῖσθαι γὰρ καὶ τὰ θεῖα πάντα συνεχῶς ἀεί* (Aristot.,

De an. I 2, 405a 30 squ.). Die Überzeugung von der Unsterblichkeit der Seele hegt SOKRATES. Verschiedene Argumente für die Unsterblichkeit bringt PLATO vor: das Wesen der Seele als Princip des Lebens, dem der absolute Tod widerspricht (Phaedr. 245; vgl. Republ. X, 609), die Verwandtschaft der Seele mit den ewigen Ideen, die Natur des Erkennens (s. Präexistenz) u. a. (Phaed. 62 squ.). *Ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος· τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον· τὸ δ' ἄλλο κινοῦν καὶ ὑπ' ἄλλου κινούμενον, παῦλαν ἔχον κινήσεως, παῦλαν ἔχει ζωῆς· μόνον δὴ τὸ αὐτὸ κινοῦν, ἅτε οὐκ ἀπολεῖπον ἑαυτό, οὔ ποτε λήγει κινούμενον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὅσα πᾶν τὸ γιγνόμενον γίγνεσθαι, αὐτὴν δὲ μηδ' ἐξ ἑνός . . . ἐπειδὴ δὲ ἀγένητόν ἐστι, καὶ ἀδιάφθορον αὐτὸ ἀνάγκη εἶναι . . . μὴ ἄλλο τι εἶναι τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν ἢ ψυχήν, ἐξ ἀνάγκης ἀγένητόν τε καὶ ἀθάνατον ψυχὴ ἂν εἴη* (Phaedr. 245 C squ.; vgl. Meno 80 squ.; Tim. 69). Nach ARISTOTELES ist nur der geistige Teil des Menschen, nicht das Lebensprincip unsterblich, nur der *νοῦς* (Geist, s. d.), der *θύραθεν* in den Menschen gelangt und von ihm trennbar ist: *χωρισθεὶς δ' ἐστὶ μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστί, καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον* (De an. III 5, 430a 22 squ.). Von den Stoikern lehrt KLEANTHES, daß alle Seelen bis zur Ekpyrosis (s. d.) dauern, CHRYSIPP dagegen, daß nur die Seelen der Weisen (relativ) unsterblich seien; die Weltseele, deren Teile die Einzelseelen sind, ist absolut unsterblich (Diog. L. VII 1, 156 squ.; M. Aurel, In se ips. IV, 21). Unsterblich ist die Seele nach CICERO (Tusc. disp. I, 27, 66). Nach SENECA ist die Unsterblichkeit ungewiß (Ep. 56, 63; 102; Consol. ad Polyb. 28). Nach TACITUS sind wenigstens einige ausgezeichnete Seelen unsterblich (Agric. 46). PLUTARCH nimmt eine Unsterblichkeit an (Consol. ad uxor. 61). PLINIUS hält den Glauben an Unsterblichkeit für eine schädliche Einbildung (Histor. nat. VII, 56). Die Unsterblichkeit des Geistes lehrt PHILO (Quod Deus immut. 10). So auch NEMESIUS (*Περὶ φύσ.* 3).

Im Neuen Testament ist die persönliche Unsterblichkeit mehrfach ausgesprochen (Matth. 10, 28; Hebr. 9, 27; 1. Cor. 13, 12, u. ö.). Die Apologeten (s. d.) betrachten sie als ein Geschenk Gottes (Harnack, Dogmengesch. I³, 493). THEOPHILUS erklärt: *ὁ θεὸς ἀθάνατον τὸν ἄνθρωπον ἀπ' ἀρχῆς πεποίηκει* (Ad Autol. II, 27). Unsterblich ist die Seele des Menschen nach TERTULLIAN (De an. 41 ff.), GREGOR VON NYSSA (De creat. hom. 27), AUGUSTINUS, nach welchem die Unsterblichkeit der Seele aus ihrem Teilhaben an den ewigen Wahrheiten folgt (Soliloqu. II, 2 ff.; De immort. an. 1 ff.), AENEAS VON GAZA, nach welchem der *λόγος* der Körper überhaupt unvergänglich ist (Theophr. p. 56, 65; vgl. Ritter VI, 492) u. a. — Die Unsterblichkeit der geistigen Seele lehrt MAIMONIDES (Doct. perplex. III), so auch AVICENNA (De Almah. 3). Nach AVERROËS ist nur der allgemeine (active) Intellect unsterblich (Destruct. destruct. II, 2 ff.). — Nach ALBERTUS MAGNUS ist die Seele schon deshalb unsterblich, weil sie eine „*ex se ipsa causa*“, eine vom Körper dem Princip nach unabhängige Form ist (De nat. et or. an. II, 8). Nach THOMAS weist schon der natürliche Trieb des Geistes nach Fortleben, der doch nicht eitel sein kann, auf die Unsterblichkeit der Seele hin; „*intellectus naturaliter desiderat esse semper. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Omnis igitur intellectualis substantia est incorruptibilis*“ (Sum. th. I, 75, 6). Dazu kommt noch u. a. die Idee der Vergeltung (In l. sent. 2, d. 19, 1; vgl. Contr. gent. II, 49 ff.). Die Unsterblichkeit lehren BONAVENTURA (In lib. sent. d. 19, 1, 1) u. a.

Sowohl die „*Averroisten*“ (s. d.) als die „*Alexandristen*“ (s. d.) der Renaissance-

zeit leugnen die individuelle Unsterblichkeit; nur der allgemeine Intellect ist, nach den ersteren, unsterblich (so auch nach SIGER VON BRABANT, Quaest. de anima intellectiva; vgl. Mandonnet, Siger de Brab. 1899): die letzteren negieren auch dies. So POMPONATIUS, welcher bemerkt: *„Mihi . . . videtur, quod nullae rationes adduci possunt cogentes, animam esse immortalem, minusque probantes animam esse mortalem“* (De immortal. an. C. 15, p. 120; vgl. C. 12). So auch SIMON PORTA (De anim. et mente hum. 1551). — Nach MARSIL. FICINUS sind alle Seelen unsterblich (De immort. animor.); eine Theosis (s. d.) findet im Jenseits statt. Nach AGRIPPA ist die Seele als göttlicher Gedanke unsterblich (Occ. philos. III, 44; vgl. III, 36, 41). Die Unsterblichkeit der Seele lehren J. B. VAN HELMONT (Imago ment. p. 267), CAMPANELLA (De sensu rer. II, 24 f.), CARDANUS (De subtil. 14; De variet. 8), G. BRUNO (De tripl. min. I, C. 3).

Nach SPINOZA ist der menschliche Geist unsterblich, sofern er das Ewige (s. d.) denkt, an diesem teilhat. *„Mens humana non potest cum corpore absolute destrui, sed eius aliquid remanet, quod aeternum est“* (Eth. V, prop. XXIII). *„In Deo datur necessario conceptus seu idea, quae corporis humani essentiam exprimit, quae propterea aliquid necessario est, quod ad essentiam mentis humanae pertinet. Sed menti humanae nullam durationem, quae tempore definiri potest, tribuimus, nisi quatenus corporis actualem existentiam, quae per durationem explicatur et tempore definiri potest, exprimit, hoc est ipsi durationem non tribuimus nisi durante corpore. Quum tamen aliquid nihilo minus sit id, quod aeterna quadam necessitate per ipsam Dei essentiam concipitur, erit necessario hoc aliquid, quod ad mentis essentiam pertinet, aeternum“* (l. c. dem.). Unser Geist ist, sofern er die Wesenheit des Körpers *„sub specie aeternitatis“* einschließt, ewig. *„Est . . . haec idea, quae corporis essentiam sub specie aeternitatis exprimit, certus cogitandi modus, qui ad mentis essentiam pertinet quique necessario aeternus est. Nec tamen fieri potest, ut recordemur nos ante corpus exstitisse, quandoquidem nec in corpore ulla eius vestigia dari, nec aeternitas tempore definiri, nec ullam ad tempus relationem habere potest. At nihilo minus sentimus experimurque, nos aeternos esse. Nam mens non minus res illas sentit, quas intelligendo concipit, quam quas in memoria habet. Mentis enim oculi, quibus res videt observatque, sunt ipsae demonstrationes. Quamvis itaque non recordemur nos ante corpus exstitisse, sentimus tamen mentem nostram, quatenus corporis essentiam sub aeternitatis specie involvit, aeternam esse, et hanc eius existentiam tempore definiri sive per durationem explicari non posse. Mens igitur nostra eatenus tantum dici durare eiusque existentia certo tempore definiri potest, quatenus actualem corporis existentiam involvit, et eatenus tantum potentiam habet rerum existentiam tempore determinandi easque sub duratione concipiendi“* (l. c. schol.). Sofern der Geist sich und seinen Körper unter der Form der Ewigkeit betrachtet, weiß er unmittelbar, daß er in Gott ist, durch Gott gedacht wird. Je stärker die damit verknüpfte intellectuelle Liebe (s. d.) Gottes, desto mehr weiß sich der Geist als unsterblich, sofern er activer Intellect, nicht bloß sinnliches Bewußtsein (imaginatio, s. d.) ist. Die Unsterblichkeit der Seele lehren DESCARTES, REGIS (Syst. d. Philos. I, 265), CHARRON (als Glaube; De la sag. I, 7), GASSENDI, H. MORE (Opp. II), CLARKE (Works 1738/42) u. a. Nach LEIBNIZ sind alle Lebewesen unvergänglich, der Mensch hat aber auch persönliche Unsterblichkeit (Theod. I B, § 89 f.). Nach BERKELEY ist die Seele unteilbar, unkörperlich, folglich auch unzerstörbar, von Natur aus

unsterblich (Princ. CXLI). Nach FERGUSON ist „*die Begierde nach Unsterblichkeit ein Instinct und kann vernünftigerweise als eine Anzeige dessen angesehen werden, was der Urheber dieser Begierde zu tun willens sei*“ (Grunds. d. Moralphilos. S. 119). Die Unsterblichkeit der Seele negiert HUME (Ess. on suic. and the immort. of the soul). Nach CONDILLAC (Trait. des anim. II, 7), BONNET besteht sie, während die Materialisten (s. d.) die Annahme derselben bekämpfen. Nach DIDEROT besteht die Unsterblichkeit nur im Fortleben im Andenken der Nachwelt. — Die Unsterblichkeit der Seele lehren CHR. WOLF (Vern. Ged. I, § 926; Theol. natural.), BAUMGARTEN (Met. § 776 ff.), THÜMMIG (De immortal. animae, 1721), VON CREUZ (Vers. üb. d. Seele, 1753), CRUSIUS, G. F. MEIER (Beweis, daß die menschl. Seele ewig lebt, 1753), H. S. REIMARUS (Abhandl. üb. d. natürl. Theol., 1754), SULZER (Verm. philos. Schrift., 1773), MENDELSSOHN (Phaedon, S. 65 ff.), FEDER (Log. u. Met. S. 427 ff.), PLATNER, welcher betont: „*Wenn die menschliche Seele eine Kraft im engeren Verstande, eine Substanz und nicht eine Zusammensetzung von Substanzen ist: so läßt sich, weil vom Sein zum Nichtsein kein Übergang stattfindet in der Natur der Dinge, natürlicherweise nicht begreifen das Ende ihres Seins, so wenig als voraussetzen eine allmähliche Vernichtung ihres Wesens*“ (Philos. Aphor. I, § 1174; vgl. Log. u. Met. S. 189). Weitere Gründe sind: „*1) Daß der Mensch, vermöge seiner Vernunft und Moralität, zumal in einem analogisch wahrscheinlichen, stufenmäßigen Fortschreiten seiner Kräfte, fähig ist eines immer größeren Anteils an der Einsicht und Bewirkung des Endzwecks der göttlichen Weisheit, ohne Unsterblichkeit aber der ganze Plan der menschlichen Natur ohne Ausführung bleibt und der Endzweck der Welt, zu seiner Ausführung, sehr tüchtiger Mittel beraubt wird; 2) daß der Mensch, durch die Vernunft und Moralität, mit Gott und der Ewigkeit zusammenhängt; 3) daß, ohne Unsterblichkeit, die mehr auf Versagung als auf Genuß hinweisende Vernunft für den Menschen ohne Zweck, und 4) sein leidenvolles Leben ohne Trost und Hoffnung wäre; daß es ganz mit dem Begriffe der göttlichen Güte streitet, den Menschen in dem vorschwebenden Anblicke zahlloser Weltensysteme und eines unendlichen Reichs der Vorsehung, durch die natürlichsten Schlüsse zu dem Gedanken der Unsterblichkeit hinzuweisen, ihn mit einer Art von vorhergegönnter Offenbarung eines göttlichen Weltplans zu erfreuen und zu einer künftigen höheren Bestimmung zu berufen; und dann, wenn er gelernt hat, daß gegenwärtiges Sein nichts und künftiges Sein alles ist, mit dem Tode seine ganze Existenz zu vernichten*“ (Log. u. Met. S. 191). AD. WEISHAUPT meint: „*Nach dem Tode wird . . . der Mensch nicht mehr denken . . . Aber dann wird die vorstellende Kraft nicht gänzlich aufhören. Unser Geist, unser Ich . . . wird eine neue höhere Modification erhalten*“. Der Tod ist die (fortschreitende) „*Einweihung in höhere Weltkenntnisse*“ (Üb. Material. u. Ideal. S. 134 f.). Das Ich bleibt weiter ein Teil dieses Weltalls (l. c. S. 135 ff.; vgl. FLÜGGE, Gesch. d. Glaub. an Unsterbl.). Letzteres betont auch HERDER, GOETHE, welcher erklärt: „*Die Überzeugung von unserer Fortdauer entspringt mir aus dem Begriffe der Tätigkeit; denn wenn ich bis an mein Ende rastlos wirke, so ist die Natur verpflichtet, mir eine andere Form des Daseins anzuweisen, wenn die jetzige meinen Geist nicht mehr auszuhalten vermag*“ (Gespr. mit Eckerm. II, 56; Gespr. hrsg. von Biedermann III, 62 ff.; Zahme Xenien III).

Daß die Unsterblichkeit der Seele nicht logisch zu beweisen sei, betont KANT. Gegen die Argumentation der Unzerstörbarkeit der Seele aus ihrer

Einfachheit (bei Mendelssohn u. a.) bemerkt er, man bedenke dabei nicht, *„daß, wenn wir gleich der Seele diese einfache Natur einräumen, da sie nämlich kein Mannigfaltiges außereinander, mithin keine extensive Größe enthält, man ihr doch, so wenig wie irgend einem Existierenden, intensive Größe, d. i. einen Grad der Realität in Ansehung aller ihrer Vermögen, ja überhaupt alles dessen, was das Dasein ausmacht, ableugnen könne, welcher durch alle unendlich vielen kleineren Grade abnehmen und so die vorgebliche Substanz . . . obgleich nicht durch Zerteilung, doch durch allmähliche Nachlassung (remissio) ihrer Kräfte (mithin durch Elanguescenz . . .) in nichts verwandelt werden könne. Denn selbst das Bewußtsein hat jederzeit einen Grad, der immer noch vermindert werden kann, folglich auch das Vermögen, sich seiner bewußt zu sein, und so alle übrigen Vermögen. — Also bleibt die Beharrlichkeit der Seele, als bloß Gegenstandes des inneren Sinnes, unbewiesen und selbst unerweislich“* (Krit. d. rein. Vern. S. 691 f.). Wohl aber ist die Unsterblichkeit ein Postulat (s. d.) der praktischen Vernunft (s. d.). *„Die völlige Angemessenheit des Willens aber zum moralischen Gesetze ist Heiligkeit, eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt in keinem Zeitpunkte seines Daseins fähig ist. Da sie indessen gleichwohl als praktisch notwendig gefordert wird, so kann sie nur in einem ins unendliche gehenden Progressus zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden, und es ist nach Principien der reinen praktischen Vernunft notwendig, eine solche praktische Fortschreitung als das reale Object unseres Willens anzunehmen“. „Dieser unendliche Progressus ist aber nur unter Voraussetzung einer ins unendliche forddauernden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens (welche man die Unsterblichkeit der Seele nennt) möglich. Also ist das höchste Gut, praktisch, nur unter der Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele möglich; mithin diese, als unzertrennlich mit dem moralischen Gesetz verbunden, ein Postulat der reinen praktischen Vernunft“* (Krit. d. prakt. Vern. 1. Tl., 2. B., 2. Hpst., S. 14; vgl. WW. III, 288, 528; V, 486; Vorles. üb. Met. 1821, S. 233 ff.). Da der Mensch in dieser Welt der Glückseligkeit, der er sich würdig gemacht, nicht teilhaftig werden kann, so *„muß eine andere Welt sein oder ein Zustand, wo das Wohlbefinden des Geschöpfs dem Wohlverhalten desselben adäquat sein wird“* (Vorl. üb. Met. S. 241 ff.; vgl. Vorl. Kants üb. Met., hrsg. von Heinze 1894, S. 676 f.). — Ähnlich lehren KRUG (Handb. d. Philos. I, 75, 307), JAKOB und andere Kantianer.

Die Unsterblichkeit der Ichheit (s. d.) lehrt J. G. FICHTE. Nach SCHELLING ist der Endzweck der Welt ihre *„Zernichtung als einer Welt“*. Da dies nur in unendlicher Annäherung geschehen kann, ist das Ich unsterblich (Vom Ich, S. 100 f.). Die menschliche Unsterblichkeit ist das *„Dämonische“*. Der Tod ist die *„reductio ad essentiam“*, das wahre Sein des Menschen ist unsterblich (WW. I 6, 60 f.; I 7, 476 ff.). C. G. CARUS erklärt: *„Die an sich als Idee überhaupt schon den Tod nicht kennende Seele gelangt durch ihr sich Darleben in Zeit und Raum mittelst des Schemas der Organisation dahin, gleichwie aus einem Spiegel aus dieser Organisation sich selbst zu erkennen und ihrer selbst als Individuum bewußt zu werden. Wird sie aber somit sich ihrer selbst bewußt, d. i. erfaßt sie ihr eigenes Wesen einmal seiner eigenen göttlichen und also unendlichen Natur nach, so ist auch hiermit die Notwendigkeit einer unendlichen Fortbildung unwiderleglich gegeben“* (Vorles. üb. Psychol. S. 426 f.). Nach J. E. v. BERGER ist das Finden des Göttlichen in uns der Grund unseres Glaubens an Unsterblichkeit. Ein ewiges All bedingt ein ewiges Er-

kanntsein (Grdz. d. Sittenlehre, 1827). Nach ESCHENMAYER haben wir für Unsterblichkeit ein „*Ahnungsvermögen*" (Psychol. S. 20). Nach TROXLER ist jeder Mensch im Geiste des Lebens unsterblich (Blicke in d. Wesen d. Mensch. S. 41 ff.). — SCHLEIERMACHER bemerkt: „*Mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in jedem Augenblicke, das ist die Unsterblichkeit der Religion*" (Üb. d. Relig. 2, S. 144). Nach HEGEL ist der Geist ewig, unsterblich, „*denn weil er, als die Wahrheit, selbst sein Gegenstand ist, so ist er von seiner Realität untrennbar — das Allgemeine, das sich selbst als Allgemeines darstellt*" (Naturphilos. S. 693). Daß die Lehre Hegels die persönliche Unsterblichkeit nicht annehmbar mache, betont FR. RICHTER (Die neue Unsterblichkeitslehre, 1833; Veranlassung des Unsterblichkeitsstreites in der Hegelschen Schule). — Die Unsterblichkeit des allgemeinen, jedem immanenten, an sich zeitlosen Willens zum Leben (s. d.) lehrt SCHOPENHAUER. „*Als ein notwendiges aber wird sein Dasein erkennen, wer erwägt, daß bis jetzt, da er existiert, bereits eine unendliche Zeit, also auch eine Unendlichkeit von Veränderungen abgelaufen ist, er aber dieser ungeachtet doch da ist: die ganze Möglichkeit aller Zustände hat sich also bereits erschöpft, ohne sein Dasein aufheben zu können. Könnte er jemals nicht sein, so wäre er jetzt schon nicht. Denn die Unendlichkeit der bereits abgelaufenen Zeit, mit der darin erschöpften Möglichkeit ihrer Vorgänge, verbürgt, daß, was existiert, notwendig existiert. Mithin hat jeder sich als ein notwendiges Wesen zu begreifen, d. h. als ein solches, aus dessen wahrer und erschöpfender Definition, wenn man sie nur hätte, das Dasein desselben folgen würde. In diesem Gedankengange liegt wirklich der allein immanente, d. h. sich im Bereich erfahrungsmäßiger Data haltende Beweis der Unvergänglichkeit unseres eigentlichen Wesens*" (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 41). — Nach HILLEBRAND ist die Unsterblichkeit der Seele „*die ewige Zukunft der concreten substantiellen Selbstheit der Seele*" (Philos. d. Geist. I, 124 ff.). Unsterblich ist die Seele nach HERBART (Lehrb. zur Einl.[5], S. 267), BENEKE (s. Tod), GALUPPI, V. COUSIN (Du vrai p. 418 ff.), RENOUVIER u. a.

Die persönliche Unsterblichkeit lehren C. H. WEISSE (Psychol. u. Unsterblichkeitslehre, 1869), J. H. FICHTE (Die Seelenfortdauer, 1867), ULRICI (Gott u. d. Nat. S. 734), M. CARRIERE: „*Für die Realisierung des Guten wie für unsere Selbstvervollkommnung fordern wir die Unsterblichkeit*" (Sittl. Weltordn. S. 334 ff.), FR. ROHMER (Wissensch. u. Leben), HELLENBACH (Der Individual. S. 261), DROSSBACH (Harm. d. Ergebn. S. 209 ff., 257), REICHENBACH, DU PREL: „*Das transcendentale Subject läßt im Tode seine irdische Erscheinungsform fallen, kann aber damit nicht selbst verschwinden*" (Monist. Seelenlehre, S. 98, vgl. S. 278 ff.), SCHMIDT (Die Unsterbl. d. Seele, 1886), SPILLER (Gott im Lichte d. Naturwiss., 1883), SCHMIDKUNZ (Suggest. S. 283), FR. SCHULTZE (Unsterblichkeit der „*Psychaden*"; vgl. Seelenk.), H. WOLFF (Unsterblichkeit der „*Bionten*"; Kosmos). Ferner G. CLASS (Untersuch. zur Phänomenol. u. Ontol. d. menschl. Geistes, 1896), G. SPICKER, nach welchem die Unendlichkeitsforderung der „*in Gedanken über das Leben hinaus fortgesetzte Selbsterhaltungstrieb*" ist (Vers. ein. neuen Gottesbegr. S. 282; vgl. G. RUNZE, Die Psychol. d. Unsterblichkeitsglaub. u. d. Unsterblichkeitsleugn. 1894), der ähnlich wie Kant argumentiert (l. c. S. 310), U. KRAMAR (Die Hypothese d. Seele, 1898), J. SPIEGLER (Die Unsterbl. d. Seele, 1895, S. 122), G. THIELE (Philos. d. Selbstbewußts.) u. a. Religionsphilosophen (s. d.), ferner J. D. HUBER (Die Idee d. Unsterbl., 1864), HAGEMANN (Met.[2], S. 201 ff.), GUTBERLET (Met.) u. a. Nach A. DORNER

ist das Ichbewußtsein nicht durch den Körper hervorgebracht, sondern die Tätigkeit des Ich nur durch den Körper in bestimmte Bahnen geleitet; daher ist gegen die Möglichkeit der Unsterblichkeit nichts einzuwenden. Um seines wertvollen Inhalts willen ist das Ich auf die Unsterblichkeit hin angelegt (Gr. d. Relig. S. 246 f.).

LOTZE erklärt: „*Nichts kann uns . . . hindern, die Sterblichkeit der Seelen im allgemeinen zu behaupten; aber es kann sein, daß die zurücknehmbare Position einer Seele im Laufe der Welt dennoch nicht zurückgenommen wird*“ (Med. Psychol. S. 164). „*Ist in der Entwicklung eines geistigen Lebens ein Inhalt realisiert worden von so hohem Werte, daß er in dem Ganzen der Welt unverlierbar erhalten zu werden verdient, so werden wir glauben können, daß er erhalten wird*“ (ib.). Sicher ist nur, es werde alles, was entstanden, „*ewig fortdauern, sobald es für den Zusammenhang der Welt einen unveränderlichen Wert hat, aber es werde selbstverständlich wieder aufhören zu sein, wenn dies nicht der Fall ist*“ (Grdz. d. Psychol. S. 74; Met.[2], S. 487). Nach PLANCK kann „*nur in der selbstlos universellen Betätigung, nicht in der eigenen (individuellen) Fortdauer*“ der höchste Zweck des Geistes liegen (Testam. ein. Deutschen, S. 501). Das ist auch die Ansicht von WUNDT. Die individualistische Unsterblichkeitsidee ist egoistisch, hedonistisch (Syst. d. Philos.[2], S. 671 ff.). Gefordert wird mit Recht nur, „*daß alle geistigen Schöpfungen einen absoluten, unzerstörbaren Wert besitzen*“ (l. c. S. 674, vgl. S. 670 ff.). Jede geistige Kraft behauptet ihren unvergänglichen Wert in dem Werdeproceß des Geistes (l. c. S. 673 f.). Nach E. v. HARTMANN ist nicht das Ich, sondern das metaphysische Subject unsterblich (Philos. d. Unbew.[3], S. 707); so auch A. DREWS (Das Ich, S. 299 ff.). An Stelle der Unsterblichkeit setzt NIETZSCHE die „*ewige Wiederkunft*“ (s. Apokatastasis). — Nach FECHNER ist das Jenseits „*nur die Erweiterung des diesseits schon in Gott geführten Lebens*“ (Tagesans. S. 39). Das sinnliche Anschauungsleben als solches erlischt, es folgt ein „*Erinnerungsleben im höheren Geist*“ (l. c. S. 41; Zend-Av. II, 191), wobei die Individualität der Seele erhalten bleibt (Zend-Av. II, 192 ff.). Der Tod ist eine zweite Geburt (l. c. S. 200). Die Wirkungen des Leibes leben (als der „*geistige Leib*“ des Paulus) weiter (l. c. S. 202). Eine Gemeinschaft der Geister im Jenseits, im Allgeist besteht (l. c. S. 222). Teilnahme am Selbstbewußtsein des höheren Geistes findet statt (l. c. S. 215). Himmel und Hölle sind „*Gemeinsamkeiten verschiedener Zustände und Verhältnisse*“ (l. c. S. 222 ff.; vgl. Büchl. vom Leb. nach d. Tode[5], 1887). Ähnlich lehrt BR. WILLE (Offenbar. d. Wachholderb. II, 49 u. ff.). Nach RENAN lebt der Mensch, wo er wirkt. „*Das menschliche Leben zeichnet wie eine Zirkelspitze durch seine moralische Kehrseite eine kleine Furche in den Schoß der Unendlichkeit.*“ „*In dem Gedächtnisse Gottes sind die Menschen unsterblich*“ (Dial. u. Fragm. S. 101 ff.). Nach DURAND DE GROS ist die Seele substantiell, nicht ihrem Bewußtsein nach, unsterblich (Ontolog. et Psychol. physiol. 1871). Nach SCHUPPE ist das allgemeine, zeitlose Bewußtsein unsterblich (Grdz. d. Eth. S. 393). Tod und Geburt „*betreffen nur die Concretion des einen in allen identischen Bewußtseins überhaupt in einem Leibe*“ (l. c. S. 395). Nach H. CORNELIUS ist „*die Behauptung der Zerstörung unseres psychischen Lebens durch den Tod wissenschaftlich so wenig berechtigt, als die Behauptung der Fortdauer unseres psychischen Lebens nach dem Tode*“ (Einl. in d. Philos. S. 321). — Nach L. FEUERBACH ist der Gedanke der Unsterblichkeit der Ausdruck eines Wunsches (WW. X, 209 ff.). „*Ewig ist der Mensch, ewig*

ist der Geist, unvergänglich und unendlich das Bewußtsein, und ewig werden daher auch Menschen, Personen, Bewußte sein. Du selbst aber als bestimmte Person, nur Object des Bewußtseins, nicht selbst das Bewußtsein, trittst notwendig einst außer Bewußtsein und an deine Stelle kommt eine neue frische Person in die Welt des Bewußtseins" (WW. III, 72). Ähnlich lehrt D. FR. STRAUSS (Der alte u. d. neue Glaube). B. CARNERI betont: „*Der Geist ist unzerstörbar wie die Materie; aber der einzelne Geist ist zerstörbar wie der einzelne Körper*" (Sittlichk. u. Darwinism. S. 341 f.). CZOLBE meint: „*Nimmermehr die Unsterblichkeit, nur der Tod auf ewig ist ein wahrhaft befriedigender Abschluß des Lebens, ist für den Begriff der Harmonie der Welt notwendig*" (Gr. u. Urspr. d. menschl. Erk. S. 180). E. HAECKEL erklärt: „*Unsterblichkeit im wissenschaftlichen Sinne ist Erhaltung der Substanz*". „*Der ganze Kosmos ist unsterblich*" (Der Monism. S. 24; Welträtsel). Ähnlich L. BÜCHNER und andere Materialisten (s. d.). Nach GIZYCKI ist Unsterblichkeit Leben im Geiste anderer Menschen (Moralphilos. S. 365 ff.). — Vgl. FERGUSON, Grdz. d. Moralphilos. S. 105, 118; B. H. BLASCHE, Philos. Unsterblichkeitslehre, 1831; J. ROYCE, The Idea of Immortality, 1900; V. BERNIES, Spiritualité et immortalité, 1901; MÜNSTERBERG, Grdz. d. Psychol. I, 397 (vgl. Seele); SPIESS, Entwicklungsgesch. d. Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode, 1877; HENNE AM RHYN, Das Jenseits, 1880; E. RHODE, Psyche; B. TEMPLER, Die Unsterblichkeitslehre bei d. jüd. Philosophen d. Mittelalters, 1895. Vgl. Tod, Seelenwanderung.

Unterbegriff s. Terminus.

Unterbewußt (subconscious, subconscient) ist das nicht Appercipierte (s. d.), gleichsam im „*Hintergrunde*" des Erlebens Befindliche, nicht für sich selbst Bewußte, sondern nur einen Teil des individuellen Gesamtbewußtseins Bildende, durch seine Wirkungen auf das Bewußte und durch Gefühle sich Manifestierende. Vgl. J. WARD, Encycl. Brit. XX, 47 f.; STOUT, Anal. Psychol., u. a. Vgl. Bewußtsein.

Untereinteilung (Subdivision, ὑποδιαίρεσις: Stoiker, Diog. L. VII 1, 61) s. Einteilung.

Untersatz s. Prämissen, Schluß.

Unterscheidung (distinctio, διάκρισις, διορισμός) ist eine Function der Apperception (s. d.), bestehend in der mehr oder weniger deutlichen Abgrenzung von Bewußtseinsinhalten, in der activen Feststellung, Klarlegung von Unterschieden, Verschiedenheiten, Andersheiten. „*Unterschied*" ist etwas Primäres, nicht weiter Zurückzuführendes, es gehört mit der Gleichheit (s. d.) zum Wesen des Bewußtseins. Von dem bloßen „*Erleben von Unterschieden*" ist das klare „*Bewußtsein des Unterschiedes*" und von diesem die Reflexion auf den „*Act des Unterscheidens*" als höhere Stufe zu sondern. Ferner muß nicht alles, was objectiv, d. h. denkend-wissenschaftlich, zu unterscheiden ist, auch subjectiv-individuell unterschieden werden, und es kann umgekehrt das Einzelsubject Unterschiede setzen, wo sie objectiv nicht zu Recht bestehen: psychologisches und logisches Unterscheiden (Urteile über Verschiedenheiten, Trennungen von Begriffen). Das Unterscheiden als solches ist immer ein subjectiver Act, der aber objectiv fundiert sein kann, so daß schließlich den festen, durch das Denken nicht zu eliminierenden Unterschieden der Dinge und Eigenschaften bestimmte Verhältnisse im Transcendenten (s. d.) entsprechen müssen. Die Ur-Unterscheidung ist die, durch welche das Bewußtsein sich in Subject

(s. d.) und Objectenwelt (s. d.) und diese in Einzeldinge mit Einzeleigenschaften sondert.

Ein Unterscheidungsvermögen (*κριτικόν*) kommt nach ARISTOTELES der Seele zu (De an. III 9, 432 a 16). Quantitativen und qualitativen Unterschied giebt es: *Διάφορα λέγεται ὅσ' ἕτερά ἐστι τὸ αὐτό τι ὄντα, μὴ μόνον ἀριθμῷ, ἀλλ' ἢ εἴδει ἢ γένει ἢ ἀναλογίᾳ* (Met. V 9, 1018a 12 squ.). — Die Scholastiker unterscheiden „*distinctio essentialis, realis, formalis, quidditatis*". So insbesondere die Scotisten. Die „*formale*" Unterscheidung ist nicht real, aber doch in den Dingen selbst begründet, ist „*ex natura rei*": DUNS SCOTUS, In l. sent. 1, d. 2, 7; vgl. FR. MAYRONIS (In l. sent. 1, d. 8, 1; GOCLEN, Lex. philos. p. 595). Nach den Scotisten besteht zwischen dem allgemeinen Wesen der Dinge und deren Individualität, Einzelheit nur eine „*distinctio formalis*" (DUNS SCOTUS, In l. sent. 2, d. 3, 6); daher heißen sie „*formalizantes*", Formalisten. — „*Distinctio realis dicitur etiam distinctio rei et distinctio praecisa ab omni operatione intellectus, qua nempe conceptus obiectivus est alius a conceptu formali i. e. qua res praeter mentis operationem sunt differentes.*" Sie ist entweder „*essentialis*" („*eorum, quae essentia distinguuntur*", z. B. Körper und Geist) oder „*causalis*", „*subiectiva*", „*accidentalis*", „*generica*", „*specifica*". Die „*distinctio rationis*" ist jene, „*qua in mente nostra rebus imponitur distinctio*" (z. B. von rechts und links). „*Distinctio formalis est, quorum unum sumitur in definitione alterius*" (z. B. Mensch und Lebewesen). „*Distinctio virtualis est cum ex operationibus diversis arguitur in eadem re distinctio*". „*Distinctio modalis est, quae sit secundum diversos modos*" (MICRAELIUS, Lex. philos. p. 338 f.).

DESCARTES erklärt: „*Distinctio triplex est: realis, modalis et rationis. Realis proprie tantum est inter duas vel plures substantias. Et has percipimus a se mutuo realiter esse distinctas, ex hoc solo, quod unam absque altera clare et distincte intelligere possimus*" (Princ. philos. I, 60). „*Distinctio modalis est duplex; alia scilicet inter modum proprie dictum, et substantiam, cuius est modus; alia inter duos modos eiusdem substantiae*" (l. c. I, 61). „*Denique distinctio rationis est inter substantiam et aliquod eius attributum, sine quo ipsa intelligi non potest; vel inter duo talia attributa eiusdem alicuius substantiae*" (l. c. I, 62). Nach HUME sind alle Vorstellungen, welche verschieden sind, trennbar (Treat. I, sct. 7, S. 39). Die „*distinction of reason*" (gedankliche, begriffliche Unterscheidung, z. B. zwischen Gestalt und gestaltetem Körper) schließt weder eine Verschiedenheit noch eine Trennung ein, sondern beruht auf der Betrachtung eines und Desselben nach verschiedenen Gesichtspunkten (l. c. S. 39 f.), beruht darauf, „*daß dieselbe einfache Vorstellung diesen Vorstellungen in dieser, jenen in jener Hinsicht ähnlich sein kann*" (l. c. II, sct. 6, S. 91). Nach CONDILLAC ist die Unterscheidung eine Wirkung der Aufmerksamkeit (Trait. d. sens. I, ch. 2, § 42). — KANT betont: „*Es ist ganz was anderes, Dinge voneinander unterscheiden, und den Unterschied der Dinge erkennen. Das letztere ist nur durch Urteilen möglich.*" „*Logisch unterscheiden heißt erkennen, daß ein A nicht B sei, und ist jederzeit ein verneinendes Urteil; physisch unterscheiden heißt, durch verschiedene Vorstellungen zu verschiedenen Handlungen getrieben werden*" (Von d. falsch. Spitzfind. § 6).

J. G. FICHTE definiert: „*Gleichgesetztes entgegensetzen heißt, sie unterscheiden*" (Gr. d. g. Wissensch. S. 29; vgl. Ich). Nach CALKER ist Unterscheidung „*das gleichzeitige Zusammenfassen mehrerer Vorstellungen und die*

Wahrnehmung des Unähnlichen und Ungleichen in denselben" (Denklehre, S. 270 f.; vgl. BACHMANN, Syst. d. Log. S. 411, u. andere logische Lehrbücher). — Nach K. ROSENKRANZ ist der Unterschied „*das Anderssein überhaupt*", wie es auf die Identität bezogen wird als a. unbestimmter, b. bestimmter Unterschied (Syst. d. Wissensch. S. 51 f.). — Nach W. ROSENKRANTZ kommt es zum Wissen erst dann, „*wenn wir uns selbst von dem Ding außer uns unterscheiden und das Ding als uns vorgestellt anschauen. Wir müssen also uns und das Ding voneinander trennen und beide in unserem Bewußtsein wieder miteinander verbinden*" (Wissensch. d. Wiss. I, 10 f.). Als die Grundtätigkeit der Seele, die Urbedingung alles Bewußtseins, die Quelle der Kategorien (s. d.) der Trennung von Object- und Selbstbewußtsein (s. d.) u. s. w. betrachtet das Unterscheiden ULRICI (Leib u. Seele, S. 324; vgl. Log. S. 86 ff.). — Nach HAGEMANN ist die logische Unterscheidung „*die Abgrenzung eines Begriffes nicht gegen alle, sondern nur gewisse, ihm nahe verwandte Begriffe*" (Log. u. Noët. S. 83; vgl. Met.[2], S. 23).

FECHNER betont, es sei die „*Empfindung eines Unterschiedes nicht zu verwechseln mit Unterschieden von Empfindungen*" (Elem. d. Psychophys. II, 83). VOLKMANN erklärt: „*Zwei Vorstellungen als solche, d. h. als Qualitäten unterscheiden, hat einen doppelten Sinn, den bloß negativen des Bewußtwerdens ihrer Nichtidentität und den positiven des Bewußtwerdens der Vorstellungen in ihrer Doppelheit und Geschiedenheit, oder kurz: des Gegensatzes und des Entgegengesetzten. Als unterschieden in der ersten Bedeutung erscheinen uns alle Vorstellungen, deren Hemmung uns zum Bewußtsein kommt, was wieder dann der Fall ist, wenn die Hemmung eine solche Größe erreicht und unter solchen Umständen sich vollzieht, daß sie Gegenstand der innern Wahrnehmung wird.*" „*Die zweite Form des Unterscheidens führt auf die Herstellung und Anwendung von Raumreihen zurück. Wird nämlich ein Gesamteindruck gleichzeitiger Vorstellungen vorwiegend im Sinne einer der Vorstellungen bestimmt, und wiederholt sich die besondere Begünstigung dieser Vorstellung constant, während die übrigen Vorstellungen wechseln, so eliminiert sich die betreffende Vorstellung infolge der Verschmelzungen und Hemmungen zu einer selbständigen, mehr oder weniger reinen Qualität.*" „*Man ersieht hieraus, daß das eigentliche Unterscheiden des Gleichzeitigen auf einem Auseinanderlegen desselben in die Raumform beruht, wie umgekehrt nur, was im Nebeneinander vorgestellt wird, bestimmt unterschieden wird*" (Lehrb. d. Psychol. II[4], 61 ff.). STUMPF bemerkt: „*Unterschieden wird nur, was getrennt wahrgenommen worden ist*" (Üb. d. psychol. Urspr. d. Raumvorstell. S. 32). Zur Unterscheidung bedarf es der Erinnerung (l. c. S. 139). Nach REHMKE ist das Unterscheiden die „*eigenartige Wirksamkeit des Bewußtseins überhaupt, auf Grund deren die Seele . . . das Bewußtsein von einer Mehrzahl oder von mehreren Besonderen hat*" (Allgem. Psychol. S. 481). Sie ist die erste Denktätigkeit (l. c. S. 485). Nach SCHUPPE ist die Unterscheidung Negation. „*Um die Verschiedenheit, oder daß das eine nicht das andere ist, im Bewußtsein zu haben, ist sozusagen die Fixierung der positiven Bestimmtheit oder ihre Aufnahme unerläßlich, aber man darf das Fixieren und Aufnehmen nicht als eine subjective Tätigkeit denken, sondern nur als das Bewußtsein von dieser positiven Bestimmtheit, durch welche eben erst Unterscheidbarkeit von anderem möglich wird*" (Log. S. 39). Auch nach SCHUBERT-SOLDERN ist die Unterscheidung kein besonderer Act. „*Was vorhanden ist, ist immer nur voneinander unterschiedener Inhalt. Diese Beziehung des Unterscheidens*

von Daten, insofern sie unter bestimmten Bedingungen eintretend gemacht wird, natürlich mit den unterschiedenen Daten selbst, ist dann das Unterscheiden oder die Unterscheidung" (Gr. ein. Erk. S. 101). Nach WUNDT ist die Unterscheidung eine Teilfunction der Vergleichung (s. d.), „*Feststellung von Unterschieden*". „*Natürlich bestehen in unseren psychischen Vorgängen Übereinstimmungen und Unterschiede, und ohne daß sie vorhanden wären, würden wir sie nicht bemerken können. Immer aber bleibt die vergleichende Tätigkeit, die diese Verhältnisse der Empfindungen und Vorstellungen feststellt, eine von ihnen verschiedene Function, die zu ihnen hinzutreten kann, aber nicht notwendig hinzutreten muß*" (Gr. d. Psychol.[5], S. 305). Nach R. AVENARIUS ist der „*Unterschied*" eine Setzungsform des Aussagens (Krit. d. rein. Erfahr. II, 99).

FOUILLÉE erklärt: „*Le sentiment de différence est dynamique: c'est celui de la passion provoquant réaction, de la résistance provoquant une exertion de puissance.*" „*Dire: telles choses diffèrent, revient à dire: il y a efforts de telle classe à telle classe.*" Das Bewußtsein des Unterschiedes ist „*sensori-moteur*", ein „*sentiment interne et central*". Das unterscheidende Urteil ist „*la réflexion sur le sentiment de différence*" (Psychol. d. id.-forc. I, 287 ff.). „*Tout sentiment de relation est dans la conscience un sentiment de transition*" (l. c. p. 283; vgl. BARATT, Physical Ethics, App. 3). Nach RIBOT ist die „*perception d'une différence*" Grundtatsache des Bewußtseins (Psychol. Angl.[3], p. 423). Das ist die Ansicht besonders englischer Psychologen, zunächst von A. BAIN. „*Discrimination or feeling of difference is an essential of intelligence*" (Ment. and Mor. Sc. II, p. 82 f.). Das begründet die „*law of relativity*" (s. d.; l. c. p. 83). Danach beruht alle Wahrnehmung auf Veränderung, Unterschied unserer Erlebnisse. „*In order to make us feel, there must be a change of impression; whence all feeling is two-sided. This is the law of discrimination or relativity*" (Log. I, 2). Ähnlich lehrt H. SPENCER (vgl. E. Pace, Das Relativitätsprincip in H. Spencers psychol. Entwicklungslehre, Philos. Stud. VII, 487 ff.), HÖFFDING (Psychol.[2], S. 149 ff., 383 ff.), LADD (Psychol. descript. p. 661 ff.), welcher das Unterscheiden als „*primary intellection*" bezeichnet, u. a. Nach W. JAMES ist die Unterscheidung (discrimination) eine Grundeigenschaft des Bewußtseins neben der der „*conception*" (Zusammenfassung). Außer der directen Unterscheidung gibt es Sonderung der Elemente aus einem Bewußtseinscomplexe, Abstraction als „*singling out*". Es besteht eine „*law of dissociation by varying concomitants*" (Princ. of Psychol. I, 483 ff., 505 ff.). Die synthetische Function ist die „*conception*", d. h. „*the function by which we thus identify a numerically distinct and permanent subject of discourse*" (l. c. I, 461 ff.). E. DÜHRING spricht von einem „*Gesetz der Differenz*", vermöge dessen sich der Kräftegegensatz und die zugehörige Empfindung steigern. Jede Empfindung beruht auf Differenz. „*Wie jede wirkliche Kraftentwicklung eine Differenz voraussetzt und in Beziehung auf eine Gegenkraft, je nach der Größe des Unterschiedes, eine mehr oder weniger intensive Veränderung hervorbringt, so ist auch im Bereich des Bewußtseins die Abweichung der Zustände, die Aufeinanderfolge, ein Maß des dadurch entstehenden Lebensgefühls*" (Wert d. Leb.[3], S. 84). Vgl. Verschiedenheit, Unterschiedsempfindlichkeit.

Unterschied s. Unterscheidung.

Unterschiedsempfindlichkeit (U. E.) ist die Feinheit der Auffassung von Empfindungsunterschieden; wird gemessen durch den reciproken

Wert der zu einer bestimmten Empfindungsänderung nötigen Änderung de Reizintensität. Vgl. Webersches Gesetz.

Unterschiedsformel s. Webersches Gesetz.

Unterschiedsschwelle des Reizes ist der „*Unterschied der beiden physischen Reize, der den eben unterscheidbaren psychischen Größen entspri*" (WUNDT, Gr. d. Psychol.[5], S. 308).

Unvereinbar s. Disparat.

Unwillkürlich s. Willkür.

Unwillkürliche Aufmerksamkeit s. Aufmerksamkeit. Vgl. SULLY, The Hum. Mind, ch. 6; STOUT, Anal. Psychol. II, ch. 2 f.

Unwissentliches Verfahren: das Verfahren in der psychologischen Experimentierung, wobei die Versuchsperson nichts von dem Zweck der Untersuchung weiß; nötig zur Abhaltung von Vorurteilen, die sich in die Beobachtung mischen können.

Unzurechnungsfähig s. Zurechnung.

Upanishad (eig. Geheimnis): Geheimlehre, Name der Vedânta, der späteren Veda-Philosophie (vgl. DEUSSEN, 60 Upanish. S. 1 ff.; Allg. Gesch. d. Philos. I 2, 13 ff.). Vgl. Brahman, Atman, Maya, Idealismus u. s. w.

Urbegriff: Kategorie (s. d.). „*Urbegriffe*" bilden sich nach BOUTERWEK, wenn die Vernunft das Absolute denkt (Lehrb. d. philos. Wissensch. I, 13... Nach J. J. WAGNER sind Wesen und Form „*Urbegriffe*" (Organ. d. menschl. Erk. S. 2). Aus ihnen sind die Kategorien abgeleitet.

Urdenken: das Denken der göttlichen Vernunft, so nach J. H. FICHTE, Psychol. I, 717 f.; II, 47, 87, 104.

Urkraft: primäre, absolute, allem Geschehen zugrunde liegende Kraft (s. d.). Oft wird Gott (s. d.) als die Urkraft bezeichnet (so z. B. von ULRICI, Gott u. d. Nat. S. 626). Eine Urkraft als Absolutes lehren H. SPENCER, RATZENHOFER u. a.

Urkräfte s. Kraft (BENEKE).

Urmaterie s. Materie.

Urmensch s. Mensch.

Urphänomen ist nach GOETHE „*ein notwendiger Zusammenhang von Elementen der Wahrnehmungswelt, der für ein bestimmtes Gebiet der Wirklichkeit, für eine bestimmte Gattung der Dinge typisch ist und sich dann in der Form eines Gesetzes aussprechen läßt*" (Siebeck, Goethe als Denker, S. 50; vgl. Goethe WW. XXXIII, 378; s. Evolution). Nach MICHELET sind „*Urphänomene*" „*die unmittelbar in der Erfahrung angeschauten Ideen*" (Vorr. zu Hegels Naturphilos. S. XIII).

Ursache (*αἴτιον*, *αἰτία*, ratio, causa) ist allgemein alles, was wir als Grund (s. d.) eines (physischen oder psychischen) Geschehens denkend setzen, betrachten, anerkennen. Genauer bestimmt ist Ursache ein Geschehen, mit welchem notwendig, untrennbar, unabänderlicherweise ein bestimmtes anderes Geschehen (Wirkung) verknüpft, denkend zu verknüpfen ist, jenes Geschehen, welches als der eigentliche „*Auslöser*", „*Erzeuger*" eines andern (auf Grund

methodischer Erfahrung: Beobachtung, Experiment, Induction, Ausschlußverfahren) anzusehen ist, zu welchem wir das zweite Geschehen in die Beziehung realer *„Abhängigkeit“* (s. d.) setzen müssen, also jenes Geschehen, an welches das Auftreten eines zweiten *„gebunden“* erscheint, ohne welches dieses Auftreten unterbleibt. Das *„Band“* zwischen Ursache und Wirkung, das *„Durcheinander“* wird nicht erfahren, sondern in die regelmäßige, ausnahmslose Coëxistenz *„introjiciert“* (s. d.), d. h.: daß wir überhaupt Ursachen setzen, postulieren, beruht auf der Gesetzmäßigkeit des Denkens, ist in diesem Sinne a priori (s. d.); was aber als Ursache anzusehen ist, das hängt von unseren Erfahrungen und von dem Fortschritte der geistigen Entwicklung ab. Während der Naturmensch geneigt ist, gleich auf die *„transcendenten Factoren“* (s. d.), nämlich die (von ihm anthropomorph gedeuteten) Willenskräfte der Dinge zurückzugehen, lernt die Wissenschaft immer mehr, von den *„qualitates occultae“* (s. d.) abzusehen und Vorgang in der Außenwelt wieder mit Vorgang in der Außenwelt, psychisches wieder mit psychischem Geschehen causal zu verknüpfen. Nur darf sie nicht vergessen, daß: 1) die *„Ursachen“* der Wissenschaft nur die nächsten, wichtigsten, also Partial-Ursachen sind (Gesamtursache ist das All), 2) die Ursachen der Naturwissenschaft als solche nur secundäre, *„occasionelle“* (s. d.) Ursachen, Objectivationen (s. d.) der primären Ursachen, Kräfte, der *„transcendenten Factoren“* (s. d.) sind, nicht absolute Wesenheiten. Ferner sind Ursache und Bedingung (s. d.) zu unterscheiden. Das Verhältnis von Ursache und Wirkung ist die Causalität (s. d.; daselbst auch über den Ursprung des Begriffes der Ursache). — Man unterscheidet wirkende und Zweckursachen u. s. w. (s. Causa).

ARISTOTELES unterscheidet verschiedene Arten der *„Ursachen“*: Stoff, Form, Zweck (s. Princip): *αἴτιον λέγεται ἕνα μὲν τρόπον ἐξ οὗ γίγνεταί τι ἐνυπάρχοντος, οἷον ὁ χαλκὸς τοῦ ἀνδριάντος καὶ ὁ ἄργυρος τῆς φιάλης καὶ τὰ τούτων γένη· ἄλλον δὲ τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα, τοῦτο δ' ἐστὶν ὁ λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι . . . ἔτι ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἡ πρώτη ἢ τῆς ἠρεμήσεως . . . ἔτι τὸ τέλος* (Met. V 2, 1013 a 24 squ.; vgl. I 3, 983 a 26; VI 3, 1027 a 29). Nach den Stoikern ist Ursache das, wodurch etwas geschieht (*αἴτιόν ἐστι δι' ὃ γίγνεταί τι*, Stob. Ecl. I, 336, 338; *αἴτιόν ἐστιν, οὗ πράττοντος γίνεται τὸ ἀποτέλεσμα*, Sext. Empir. adv. Math. IX, 228; *αἴτιον δ' ὁ Ζήνων φησὶν εἶναι δι' ὅ, οὗ δὲ αἴτιον συμβεβηκός καὶ τὸ μὲν αἴτιον σῶμα*, Stob. Ecl. I, 336). CHRYSIPPUS unterscheidet *συνεκτικά, συναίτια, συνεργά*, *„causae adiuvantes et proximae“* und *„causae perfectae et principales“* (Sext. Empir. Pyrrh. hypot. III, 15; Cicer., De fato 41). BOËTHIUS definiert: *„Causa est, quam de necessitate sequitur aliquid, scilicet causatum.“*

Nach AVICENNA sind Ursache und Wirkung gleichzeitig (Met. 1494, VI, 1, 2). Die Definition des Boëthius wiederholt THOMAS (Sum. th. II, 75, 1 ob. 2). *„Omnis causa vel est materia vel forma vel agens vel finis“* (Contr. gent. III, 10). WILHELM VON OCCAM bestimmt: *„Causae sunt quibus positis sequitur effectus.“* — Nach SUAREZ ist Ursache *„principium per se influens esse in aliud“* (Met. disp. 12, sct. 2). Es gibt innere und äußere Ursachen. — MICRAELIUS bestimmt: *„Causa est principium essendi incomplexum reale, unde esse alterius dependet.“* *„Causalitas est influxus causae, quo illa attingit suum effectum“* (Lex. philos. p. 211). *„Causa universalis“* ist z. B. Gott, der Himmel. *„Causa vera“* ist die Ursache, *„quae vere agit“* (l. c. p. 212 f.).

Nach ZWINGLI sind alle Einzelursachen secundäre Ursachen; Gott ist die

wahrhafte Ursache des Geschehens. Nach DESCARTES muß (scholastisch) in der Ursache mindestens so viel Realität als in der Wirkung sein (Med. III, p. 18). Nach HOBBES ist Ursache kein Ding, sondern ein Zustand, Geschehen, „*accidens*“ „*sine quo effectus non potest produci*“. Sie ist „*aggregatum omnium accidentium tum agentium quotquot sunt*“ (De corp. C. 9, 3; C. 10, 1). Nach den Occasionalisten (s. d.) ist Gott die eigentliche Ursache alles Geschehens. MALEBRANCHE erklärt, „*cause véritable*“ sei „*une cause entre laquelle et son effet l'esprit aperçoit une liaison nécessaire*“ (Rech. II, 3). Nach GASSENDI ist Ursache „*id, quod in rei productione agens sive efficiens est*“ (Philos. Epic. synt. II, sct. I, 10). Nach SPINOZA ist Gott (s. d.), die „*causa sui*“ (s. d.), die (immanente, freie) Ursache von allem (s. Causalität; vgl. De Deo I, 3). BAYLE erklärt: „*La cause est ce par la force de quoi la chose est*“ (Syst. d. philos. p 82). — Nach LOCKE ist Ursache das, was eine einfache oder zusammengesetzte Vorstellung hervorbringt, das, „*was macht, daß etwas anderes, sei es einfache Vorstellung, Substanz oder Eigenschaft, zu sein beginnt*“. Wirkung ist, was seinen Anfang von etwas anderem hat (Ess. II, ch. 26, § 1 f.). Nach BERKELEY ist die einzige tätige, active Ursache der Geist (Princ. CII). Die sinnlichen Objecte (s. d.) sind nur Gelegenheitsursachen (vgl. Causalität). Nach R. PRICE stammt der Begriff der Ursächlichkeit nicht aus der Erfahrung, sondern ist ein Denkprincip. „*The necessity of a cause of whatever events arise is an essential principle, a primary perception of the understanding*“ (Review of the principal quest. and difficult. in moral p. 33). — Ursache ist nach CHR. WOLF „*principium, a quo existentia sive actualitas entis alterius ab ipso diversi dependet tum quatenus existit, tum quatenus tale existit*“ (Ontolog. § 881). Sie ist „*ein Ding, welches den Grund von einem andern in sich enthält*“ (Vern. Ged. I, § 29). Wirkende Ursache ist jenes Ding, „*welches durch sein Tun dem Möglichen zur Wirklichkeit verhilft*“ (l. c. § 120). BAUMGARTEN bestimmt: „*Principium existentiae est causa, principiatum causae causatum*“ (Met. § 307). CRUSIUS unterscheidet „*causae univocae*“ und „*aequivocae*“ (Vernunftwahrh. § 62; vgl. Met. § 36 ff.). Nach FEDER ist Ursache „*ein Ding, mit dessen Wirksamkeit der Erfolg verknüpfet ist*“. Von den eigentlichen Ursachen sind zu unterscheiden die „*unwirksamen Umstände, die nötigen Bedingungen*“ (Log. u. Met. S. 254 f.). Alle Ursachen führen schließlich auf eine letzte, eine „*Grundursache*“ (l. c. S. 257). Es gibt mechanische (physische) und unmechanische (metaphysische) Ursachen (l. c. S. 259 ff.; vgl. H. S. REIMARUS, Vernunftlehre, § 81, 108, 276). — Nach HUME ist Ursache ein „*Gegenstand, dem ein anderer folgt, so daß alle dem ersten ähnliche Gegenstände solche, die dem zweiten ähnlich sind, zur Folge haben . . ., so daß, wenn das erste Ding nicht gewesen wäre, das zweite niemals hätte entstehen können*“ oder ein Gegenstand, „*dem ein anderer folgt und dessen Eintritt immer die Gedanken auf diesen führt*“ (Enquir. VII, 2). „*Wir können sagen, Ursache heiße ein Gegenstand, der einem anderen voraufgeht und räumlich benachbart ist, wofern zugleich alle Gegenstände, die jenem ersten gleichen, in der gleichen Beziehung der Aufeinanderfolge und räumlichen Nachbarschaft zu den Gegenständen stehen, die diesem letzteren gleichen.*“ Oder: „*Ursache ist ein Gegenstand, der einem andern voraufgeht, ihm räumlich benachbart und zugleich mit ihm so verbunden ist, daß die Vorstellung des einen Gegenstandes den Geist nötigt, die Vorstellung des andern zu vollziehen*“ (Treat. sct. 14, S. 229 f.). — Nach DUGALD STEWART hat Ursache eine phänomenale und eine metaphysische Bedeutung. „*Wenn es*

heißt, daß jede Veränderung in der Natur das Wirken einer Ursache anzeigt, so bezeichnet hierbei das Wort Ursache etwas, das als notwendig verknüpft mit der Veränderung gedacht wird; man kann dies die metaphysische Bedeutung des Wortes nennen." „*Wenn wir jedoch in der Naturwissenschaft von einem Dinge als der Ursache eines andern sprechen, so meinen wir nur, daß die beiden regelmäßig verbunden sind*" (Philos. of the hum. mind I, 2). JAMES MILL erklärt: „*A cause, and the power of a cause, are not two things, but two names for the same thing*" (Anal. ch. 24).

Nach KANT bedeutet der Begriff der Ursache „*eine besondere Art der Synthesis . . ., da auf etwas A was ganz verschiedenes B nach einer Regel gesetzt wird*" (Krit. d. rein. Vern. S. 107). Er erfordert, „*daß etwas A von der Art sei, daß ein anderes B notwendig und nach einer schlechthin allgemeinen Regel folge*" (l. c. S. 108). Die Zeitfolge ist das empirische Kriterium der Ursache. Doch sind Ursache und Wirkung meist zugleich. „*Der größte Teil der wirkenden Ursache in der Natur ist mit ihren Wirkungen zugleich, und die Zeitfolge der letzteren wird nur dadurch veranlaßt, daß die Ursache ihre ganze Wirkung nicht in einem Augenblicke verrichten kann. Aber in dem Augenblicke, da sie zuerst entsteht, ist sie mit der Causalität ihrer Ursache jederzeit zugleich, weil, wenn jene einen Augenblick vorher aufgehöret hätte zu sein, diese gar nicht entstanden wäre. Hier muß man wohl bemerken, daß es auf die Ordnung der Zeit, und nicht auf den Ablauf derselben angesehen sei: das Verhältnis bleibt, wenngleich keine Zeit verlaufen ist. Die Zeit zwischen der Causalität der Ursache und deren unmittelbarer Wirkung kann verschwindend (sie also zugleich) sein, aber das Verhältnis der einen zur andern bleibt doch immer, der Zeit nach, bestimmbar. Wenn ich eine Kugel, die auf einem ausgestopften Kissen liegt und ein Grübchen darin drückt, als Ursache betrachte, so ist sie mit der Wirkung zugleich. Allein ich unterscheide doch beide durch das Zeitverhältnis der dynamischen Verknüpfung beider. Denn wenn ich die Kugel auf das Kissen lege, so folgt auf die vorige glatte Gestalt desselben das Grübchen; hat aber das Kissen (ich weiß nicht woher) ein Grübchen, so folgt daraus nicht eine bleierne Kugel.*" „*Demnach ist die Zeitfolge allerdings das einzige empirische Kriterium der Wirkung in Beziehung auf die Causalität der Ursache, die vorhergeht*" (l. c. S. 190 f.; Prolegom. § 53; vgl. gegen die „*causa sui*": Princip. prim. sct. II, 6).

Nach SAL. MAIMON ist Ursache „*ein Etwas von der Art, daß, wenn es gesetzt wird, etwas anderes gesetzt werden muß*" (Vers. üb. d. Transcend. S. 37). Nach BOUTERWEK ist Ursache „*dasjenige in der Wirklichkeit, ohne dessen Voraussetzung etwas anderes in bestimmten Verhältnissen nicht als wirklich gedacht werden kann*" (Lehrb. d. philos. Wissensch. I, 115). Das Müssen, das Auseinander ist ein Ausspruch der Vernunft, es wird in die Erfahrung hineingelegt (l. c. S. 111 f.). Metaphysisch ist die Ursache eine Kraft (l. c. I, 116). „*Indem wir, unmittelbar durch die Vernunft selbst genötigt, in unsern Gedanken den Grund dessen, was wir als wahr erkennen, in einer vernunftmäßigen Voraussetzung suchen, denken wir uns auch notwendig alle relative Wirklichkeit, die mehr als bloßer Gedanke ist, gegründet in einer andern relativen Wirklichkeit*" (ib.). G. E. SCHULZE betont, aus der bloßen Folge von Dingen gehe noch nicht die Notwendigkeit des Causalverhältnisses hervor. Die beobachtete Beständigkeit der Succession und Coëxistenz kann aber nicht Zufall sein, sondern „*muß auf Gesetze, worunter die Dinge in der Natur in Ansehung ihrer*

Folge aufeinander stehen, bezogen werden, und in diesen Gesetzen liegt der Grund der Notwendigkeit" (Üb. d. menschl. Erk. S. 71 ff.).

Nach J. G. FICHTE ist Ursache ein Tätiges. „*Dasjenige, welchem Tätigkeit zugeschrieben wird und insofern nicht Leiden, heißt die Ursache (Ur-Realität, positive schlechthin gesetzte Realität . . .). Dasjenige, dem Leiden zugeschrieben wird und insofern nicht Tätigkeit, heißt das Bewirkte (der Effect, mithin eine von einer andern abhängende und keine Ur-Realität). Beides in Verbindung gebracht heißt eine Wirkung. Das Bewirkte sollte man nie Wirkung nennen*" (Gr. d. g. Wiss. S. 64 f.). SCHELLING bemerkt: „*Nach dem Gesetz der Ursache und Wirkung zu urteilen, ist uns . . . durch eine nicht bloß von unserem Wollen, sondern selbst von unserem Denken unabhängige und diesem vorausgehende Notwendigkeit auferlegt*" (WW. I 10, 78). HEGEL bestimmt: „*Die Substanz ist Ursache, insofern sie gegen ihr Übergehen in die Accidentalität in sich reflectiert und so die ursprüngliche Sache ist, aber ebenso sehr die Reflexion in sich oder ihre bloße Möglichkeit aufhebt, sich als das Negative ihrer selbst setzt und so eine Wirkung hervorbringt, eine Wirklichkeit, die so nur eine gesetzte, aber durch den Proceß des Wirkens zugleich notwendige ist.*" „*Die Ursache hat als die ursprüngliche Sache die Bestimmung von absoluter Selbständigkeit und einem sich gegen die Wirkung erhaltenden Bestehen, aber sie ist in der Notwendigkeit, deren Identität jene Ursprünglichkeit selbst ausmacht, nur in die Wirkung übergegangen. Es ist kein Inhalt, insofern wieder von einem bestimmten Inhalte die Rede sein kann, in der Wirkung, der nicht in der Ursache ist; — jene Identität ist der absolute Inhalt selbst; ebenso ist sie aber auch die Formbestimmung, die Ursprünglichkeit der Ursache wird in der Wirkung aufgehoben, in der sie sich zu einem Gesetztsein macht. Die Ursache ist aber damit nicht verschwunden, so daß das Wirkliche nur die Wirkung wäre. Denn dies Gesetztsein ist ebenso unmittelbar aufgehoben, es ist vielmehr die Reflexion der Ursache in sich selbst, ihre Ursprünglichkeit; in der Wirkung ist erst die Ursache wirklich und Ursache. Die Ursache ist daher an und für sich causa sui*" (Encykl. § 153; vgl. K. ROSENKRANZ, Syst. d. Wissensch. S. 82 ff.).

Nach C. H. WEISSE ist Ursache der „*Körper, als Grundlage oder Träger jener Kräfte, die in ihm nur im dialektischen Sinne aufgehoben, aber keineswegs ein für allemal verschwunden sind, als substantielles Moment des Übergangs von seinem Dasein zu anderem Dasein außer ihm, des Setzens von anderem Dasein, zu welchem der Grund, d. h. das Wesen oder die substantielle Einheit in ihm liegt*". Das Ding ist wahrhaft nur als Ursache wirklich (Grdz. d. Met. S. 435). CHR. KRAUSE bestimmt: „*Sofern . . . der Grund das Begründete so bestimmt, daß dieses mit ihm übereinstimmet, insofern nennen wir auch den Grund Ursache*" (Vorles. S. 119). „*Das Universum, als das Urganze, ist zugleich die eine Ursache, und weil es nicht wiederum Teil eines andern Ganzen, so ist es nicht verursacht durch irgend etwas. Jedes Teilwesen aber in ihm ist insofern einzig verursacht oder bewirkt im Urwesen, es hat den ganzen, einzigen Grund seines Wesentlichen im Urwesen, sofern es Ganzes seiner Art ist, ist es selbst endliche Ursache seiner inneren Teile*" (Urb. d. Menschh.[3], S. 328). Alle Wechselwirkung hat im Urwesen statt (l. c. S. 329). Wie Krause unterscheidet AHRENS Ursache und Bedingung. „*Durch eine Ursache wird etwas unmittelbar wirklich, durch eine Bedingung dagegen wird es möglich gemacht, daß etwas anderes durch eine innere oder äußere Ursache wirklich werde*" (Naturrecht I, 270). H. RITTER betont: „*Nicht das Ding, sondern seine*

Tätigkeit bewirkt und ist Ursache, und ebenso wenig ist ein Ding Wirkung, sondern nur in seinen Tätigkeiten erfährt es die Wirkung" (Syst. d. Log. u. Met. II, 210). Ursache und Wirkung sind real gleichzeitig, im Denken jedoch succedierend (l. c. S. 214 f.). ROSMINI erklärt: „*L'idea di una causa è l'idea di un ente che produce un' azione*" (Nuovo sagg. § 621). Nach GALUPPI stammt der Ursach-Begriff aus der innern Erfahrung, so auch nach M. DE BIRAN („*L'idée de cause a son type primitif et unique dans le sentiment du moi, identifié avec celui de l'effort*", Oeuvr. inéd. I, 258), nach ROYER-COLLARD, auch nach V. COUSIN (Fragm. philos.², 1833, p. 26). Nach BRANISS ist die Substanz in der „*beharrlichen Bestimmung wesentlicher Wirksamkeit*" Ursache (Syst. d. Met. S. 281). Nach HERBART sind Ursache und Wirkung gleichzeitig (Allg. Met. I, S. 332). Jede Ursache ist selbst eine Veränderung, die wieder eine Ursache haben muß. Da wir nicht zur ersten Ursache kommen, so ist die ganze Reihe in Ruhe, es geht aus ihr keine Wirkung hervor (WW. IV, 165; Allg. Met. § 227; Lehrb. zur Einleit. § 104 ff.; vgl. HARTENSTEIN, Probl. S. 81 ff.; WAITZ, Lehrb. d. Psychol. S. 578). Den actuellen (s. d.) Ursach-Begriff hat SCHOPENHAUER. Nach ihm ist Ursache der „*Zustand der Materie, der, indem er einen andern mit Notwendigkeit herbeiführt, selbst eine ebenso große Veränderung erleidet, wie die ist, welche er verursacht*" (W. a. W. u. V. I. Bd., § 23). „*Reiz*" ist diejenige Ursache, die selbst keine ihrer Wirkung angemessene Gegenwirkung erleidet und deren Intensität nicht dem Grade nach parallel geht mit der Intensität der Wirkung (ib.). — W. ROSENKRANTZ bemerkt: „*Nur dadurch, daß wir selbst Ursache und Wirkung sind, können wir wissen, daß es Ursachen und Wirkungen gibt.*" „*Die Verbindung von Ursache und Wirkung ist ... eine Tatsache unseres Bewußtseins, und zwar die allererste und ursprünglichste. Sie liegt nämlich in der einfachen Form der reinen Selbstbestimmung oder der Hervorbringung des eigenen Seins und damit zugleich in jeder weitern Bestimmungshandlung, in welcher sich die Form der ursprünglichen Selbstbestimmung wiederholt*" (Wissensch. d. Wiss. II, 197 f.; vgl. S. 118 f.). Nach TEICHMÜLLER hat der Begriff der Ursache seine Quelle im Ich. Causalzusammenhang ist zunächst die „*Ordnung unserer Functionen, wonach keine Bewegung erfolgt ohne Gefühl oder Willensact und kein Willensact ohne Vorstellung*". Diesen Zusammenhang übertragen wir „*auf die Wesen, mit denen wir in Verkehr treten, und dann überhaupt auf die ganze Natur mit allen ihren Erscheinungen*" (Neue Grundleg. S. 200).

Nach HELMHOLTZ ist Ursache „*das hinter dem Wechsel urprünglich Bleibende und Bestehende*" (Vortr. u. Red. II, 241). FECHNER bestimmt: „*Die den gesetzlichen Erfolgen vorausgehenden Umstände oder Verhältnisse bezeichnet man als ursächliche oder als Bedingungen der Erfolge, die Erfolge selbst als deren Wirkungen; man hypostasiert die gesetzliche Beziehung zwischen Ursache und Wirkung im Begriffe einer Kraft, vermöge deren die Ursache ihre Wirkung hervortreibt, und charakterisiert die Kraft qualitativ oder formal durch das Gesetz, welches angibt, welcherlei Folge aus den Umständen hervorgeht, auf die sich das Gesetz bezieht*" (Tagesans. S. 190).

W. HAMILTON erklärt: „*When we are aware of something which begins to be, we are, by the necessity of our intelligence, constrained to believe that it has a cause.*" Das bedeutet, „*that as we cannot conceive any new existence to commence, therefore, all that now is seen to arise under a new appearance had previously an existence under a prior form. We are utterly unable to realise in*

thought the possibility of the complement of existence being either increased or diminished. We are unable . . . to conceive nothing becoming something, or . . . something becoming nothing" (Lect. II, 377). So auch HEYMANS (Ges. u. Elem. d. wiss. Denk. S. 376 ff.). Ursachen sind „*gewisse Bestimmungen eines Wirklichen . . ., welche, so oft sie gegeben sind, unmittelbar und mit Notwendigkeit einen bestimmten neuen Zustand des Wirklichen herbeiführen; dergestalt aber, daß dieser neue Zustand aus jenen Bestimmungen logisch ableitbar und dem ursprünglichen Zustande äquivalent ist*" (l. c. S. 349 f.). Ursache nennt man „*die zu einer wahrgenommenen neuen Erscheinung hinzupostulierten, derselben vorhergehenden wirklichen Zustände und Processe, aus denen sich die der neuen Erscheinung zugrunde liegenden Zustände und Processe als ihre gleichmäßige Fortsetzung ergeben*" (l. c. S. 380). — Nach MANSEL ist Ursache das, was die Kraft hat, die Wirkung hervorzubringen. Nach BRADLEY sind Ursache und Wirkung Glieder einer einheitlichen Totalität (Appear. and Real. ch. 4 ff.; vgl. BOSANQUET, Logic I, 6). HODGSON setzt an die Stelle von „*Ursache*" die „*real condition*" (vgl. Philos. of Reflect.; The Metaphys. of Experience 18..). — J. ST. MILL versteht unter Ursache die „*Summe der positiven und negativen Bedingungen*" (Log. I, 393). Nach A. BAIN ist die Ursache „*the entire aggregate of conditions or circumstances requisite to the effect*" (Log. II, p. 19). „*Every event is uniformly preceeded by some other event*" (l. c. I, 20). Nach LEWES ist Ursache „*the condensed expression of the factors of any phenomenon*" (Probl. II, 361). „*The search for a cause . . . is a speculative instinct prompted by our needs and cherished by constant experience of events depending on other events*" (l. c. p. 361). „*Phenomena present themselves in experience as dependent on other phenomena which preceede and coëxist with them, — varying as these vary, being their function . . . We detach these dependencies and connections and call the abstractions* c a u s e s" (l. c. p. 357). Nach R. SHUTE ist der Ursach-Begriff rein subjectiv. Wir betrachten je eine bestimmte Erscheinung als Zeichen des Eintritts einer andern Erscheinung (Discourse on truth, p. 41; vgl. p. 18..). Nach L. F. WARD constituiert die „*collision*" „*the only cause*" (Pure Sociol. p. 136). — Nach WADDINGTON entspringt der Begriff der Ursache aus dem Selbstbewußtsein (Seele d. Mensch. S. 250). Nach RABIER ist die Kraftintention („*l'effort*") des Willens der Ursprung des Ursach-Begriffes (Psychol. p. 295 f.). Nach FOUILLÉE ist die „*cause primitive*" „*le rapport de l'appétit à la motion*" (Psychol. d. id.-forc. II, 153; vgl. p. 169 ff.).

Nach L KNAPP besteht die zureichende Ursache einer Erscheinung „*in der vollen wirklichen Gesamtheit der als unabtrennbar erkannten vorhergehenden Erscheinungen*" (Syst. d. Rechtsphilos. S. 74). Nach P. VOLKMANN ist jede Ursache ein Complex von Ursachen (Erk. Grundz. d. Naturwiss. S. 158). Nach SCHUPPE ist Ursache „*niemals eine einzige Erscheinung . . ., sondern immer eine Mehrzahl sehr verschiedenartiger positiver und negativer Bedingungen*" (Log. S. 56). Die letzte hinzukommende Bedingung kann man als das Bewirkende bezeichnen (l. c. S. 61). Die Ursache ist nicht schon ein Ding, sondern kann auch als „*Complex bloßer Wahrnehmungsinhalte*" gedacht werden (l. c. S. 73). Nach SCHUBERT-SOLDERN besteht die Ursache aus einem „*Complex von Daten (a b c d), die in den verschiedensten räumlichen und zeitlichen Beziehungen zueinander stehen können (resp. müssen) und an welche unmittelbar die Wirkung (e f g h) sich anschließt*" (Gr. ein. Erk. S. 252). „*Wo . . . nicht ein bestimmter Intensitätsgrad nötig ist, der sich in der Zeit entwickelt, da ist die Ursache*

gleichzeitig mit der Wirkung, aber auch wo eine bestimmte Intensität erforderlich wird, ist die Ungleichheit nur scheinbar, denn die letzte Veranlassung ist doch immer jener bestimmte Intensitätsgrad und mit diesem zugleich ist die Wirkung gegeben" (l. c. S. 250). Die Wirkung kann mit der Ursache gleichzeitig sein oder sie kann ihr folgen, aber die Ursache muß stets mit der Wirkung gleichzeitig sein (l. c. S. 255).

Nach HAGEMANN ist Ursache „*der Entstehungsgrund eines von ihr wirklich verschiedenen (substantiellen oder accidentiellen) Seins, d. h. einer Wirkung. Die Wirkung ist der Zeit oder wenigstens der Natur nach später als die Ursache*" (Met.[3], S. 39). „*Bewirkende Ursache*" ist „*dasjenige Wesen, welches durch seine Wirksamkeit etwas hervorbringt oder eine Wirkung setzt*" (l. c. S. 40). Sie ist: a. „*unmittelbare oder mittelbare Ursache, je nachdem sie durch sich allein oder durch ein anderes die Wirkung hervorbringt. Dieses andere heißt dann werkzeugliche Ursache (causa instrumentalis)*"; b. „*notwendige und freie Ursache. Jene setzt, sobald die erforderlichen Bedingungen zur Tätigkeit vorhanden sind, die Wirkung mit Notwendigkeit; diese bestimmt sich selbst nach vorhergehender Wahl zur Tätigkeit*"; c. „*adäquate und inadäquate Ursache. Jene ist für sich allein vollgenügender Grund der Wirkung; diese kann nicht aus sich allein, sondern nur unter Mitwirkung anderer Ursachen die Wirkung setzen*"; d. „*erste und zweite Ursache, je nachdem sie in ihrer Wirksamkeit von einer höheren Ursache unabhängig oder davon abhängig ist*"; e. „*singuläre und universelle Ursache. Jene kann nur eine bestimmte Wirkung oder eine bestimmte Art von Wirkungen setzen. Diese vermag verschiedenartige Wirkungen hervorzubringen*"; f. „*übergeordnete und untergeordnete Ursachen. Jene wirken neben und unabhängig voneinander; diese wirken nacheinander und abhängig voneinander. Nach der Stufenfolge der Abhängigkeit lassen sich eine nächste, eine (oder mehrere) mittlere und eine letzte Ursache unterscheiden*" (l. c. S. 40 f.). Formelle Ursache oder Form ist „*dasjenige, was der Wirkung ihre Bestimmtheit gibt*". Die Form ist in dem Dinge Grund seiner Wirklichkeit (actus primus) und daher auch seiner Wirksamkeit (actus secundus) (l. c. S. 42). Ähnlich andere neoscholastische (s. d.) Philosophen.

Nach HARMS ist die Causalität der Dinge „*allein enthalten in ihren immanenten und bleibenden Kräften, welche alle Veränderungen und alles Geschehen bedingen. Alle Veränderungen der Dinge, alles Werden und Geschehen ist Wirkung und niemals Ursache*" (Psychol. S. 72). Nach R. SEYDEL ist Ursache eine „*nötigende Bedingung*". Das Wirken kann nur im Innern der Wesen vorgehen (Religionsphilos. S. 100). Nach E. v. HARTMANN setzt sich die Ursache aus constanten und veränderlichen Bedingungen zusammen. „*Zu den ersteren gehören die bei dem Vorgange mitwirkenden Individuen vom Absoluten herunter bis zu den Uratomen, zu den letzteren die von ihnen bei dem Vorgange entfalteten Tätigkeiten.*" „*Wenn ein Individuum durch sein Dasein die constante und durch seine Tätigkeit die variable Bedingung einer Wirklichkeit liefert, so heißt es im eminenten Sinne Ursache*" (Kategorienlehre, S. 377 ff.). Zureichende Ursache ist der vollständige Bedingungscomplex (l. c. S. 380). „*Was wir für Erkenntnis der Ursachen in der objectiv realen Sphäre halten, ist also eigentlich nur Erkenntnis derjenigen Bedingungen, die in quantitativ hervorragendem Maße auf den Ausfall der Wirkungen von Einfluß sind. Wir erkennen nicht den vollen und ganzen Strom der Causalität, sondern die Sonderströmungen und Wirbel in diesem Gesamtstrom*" (ib.). Auch die Nebenwirkungen entziehen

sich der Berechnung (l. c. S. 381). „*Vollständige Ursache in jedem Augenblick ist der in ihm gegebene Weltzustand mit allen seinen Einzelheiten als universeller Complex aller Bedingungen*“ (l. c. S. 382). Nach LIPPS ist Ursache „*der genügende, also widerspruchslos nötigende und zugleich notwendige*“ Grund (Gr. d. Seelenleb. S. 431), „*dasjenige, das als bereits in der objectiven Wirklichkeit gegebene gedacht werden muß, wenn ein anderes, die ‚Wirkung‘, als objectiv wirklich soll gedacht werden können*“ (Gr. d. Log. S. 84), „*der Grund, mit dem die Folge zugleich gegeben und aufgehoben ist*“ (Zeitschr. f. Psychol. I, 261; Zur Psychol. d. Causal.). VOLKELT erklärt: „*Derjenige Factor, an dessen Vorhandensein unabänderlich das Eintreten oder Bestehen eines andern geknüpft ist, heißt die Ursache*“ (Erfahr. u. Denk. S. 226). — Nach RIEHL bilden Ursache und Wirkung in Wirklichkeit einen einzigen Vorgang. Die Wirkung ist nichts als die „*Gesamtheit ihrer ursächlichen Momente*“ (Philos. Krit. II 2, 239). Ursache und Wirkung müssen coëxistieren. „*B entsteht auf Kosten von A; A hat in dieser Form erst dann aufgehört zu existieren, sobald B vollständig an seine Stelle getreten ist*“ (l. c. S. 268). UPHUES bemerkt: „*Auf Zusammengehörigkeiten der Teile zusammengesetzter Vorgänge . . . kommt das zurück, was wir hervorbringende Ursache nennen*“ (Psychol. d. Erk. I, 75). Nach NIETZSCHE gibt es keine Zweiheit von Ursache und Wirkung; das sind nur von uns isolierte und selbständig fixierte Teile des Geschehens (WW. V, 109). M. KAUFFMANN bestimmt: „*Ein Object kann an zwei Stellen in der Zeit begrenzt sein, da es einen Beginn und ein Ende in ihr haben kann. Diejenigen Objecte, welche andere Objecte auf der Seite des Anfanges begrenzen, heißen Ursachen; diejenigen, welche sie auf der Seite des Aufhörens begrenzen, heißen Wirkungen*“ (Fundam. d. Erk. S. 19). Nach HÖFFDING sind uns die Dinge stets als „*Glieder eines Zusammenhanges gegeben*“. Die Wirkung ist die continuierliche Fortsetzung einer Veränderung. Wir suchen „*das Geschehende als einen continuierlichen Proceß aufzufassen, dessen erstes und letztes Glied wir Ursache und Wirkung nennen*“. Der Causalbegriff ist der Ausdruck für das Suchen nach Zusammenhang, in welchem das Bewußtsein sich stets gleich bleiben kann (Psychol.[2] S. 288 ff.). L. DILLES betont, „*daß in der wahren Ordnung der Dinge Ursache und Wirkung als voneinander getrennte nicht vorkommen*“. Das Wirken (s. d.) der Dinge ist „*nur ein essentielles*“ (Weg zur Met. I, 261). Die „*continuierliche Fortsetzung*“ ist es allein, welche uns zwei Erscheinungen als causal verknüpft erscheinen läßt (l. c. S. 263). „*Gleiche Umstände wie früher, gleiche Erfolge wie früher*“ — das Causalgesetz ist ein „*intuitiver Schluß*“, weil der Verstand unmittelbar es erfaßt, „*daß das Wirken der Berührungssphären nicht ein von ihrem Wesen Verschiedenes sein kann, sondern mit ihm eins ist*“ (l. c. S. 268). — Nach R. WAHLE ist Ursache „*dasjenige, ohne welches der Eintritt einer gewissen Erscheinung nicht gefolgt wäre*“ (Das Ganze der Philos. S. 99). B. ERDMANN erklärt: „*Ursachen sind Vorgänge, sofern mit ihrer Wirklichkeit die Wirklichkeit anderer erfahrungsmäßig in der Weise verbunden ist, daß, wenn sie eintreten, auch jene eintreten*“ (Log. I, 580). Nach SIGWART sind die eigentlichen Ursachen „*die Dinge mit ihren Eigenschaften oder Kräften*“ (Klein. Schrift. II[2], 37), die kraftbegabten Substanzen; die wechselnden Verhältnisse sind Bedingungen (Log. II[2], 179); im weiteren Sinne ist Ursache die „*Gesamtheit der Bedingungen*“ (l. c. S. 134). Nach WUNDT ist Ursache nur „*diejenige Bedingung, welche über Beschaffenheit und Größe der Wirkung Rechenschaft gibt*“. Ursache und Wirkung sind nicht Dinge, sondern Vorgänge. Ursache

ist jenes Geschehen, welches in *„unabänderlicher Weise mit der Wirkung verknüpft ist. Da die Ursache stets ein Geschehen ist, also in der Zeit verläuft, so läßt sich ein anschauliches Bild des Causalnexus nur gewinnen, wenn wir Ursache und Wirkung als succedierende Ereignisse denkend betrachten, wenngleich empirisch nicht jede Causalverbindung in der Form der Succession gegeben ist"* (Log. I², 597 ff., 603 ff.; Syst. d. Philos.², S. 290 f.; Philos. Stud. X, 4). — Nach O. SCHNEIDER ist Ursache *„dasjenige Ding mit Eigenschaften, das jederzeit und überall da ist, oder derjenige Zustand eines Dinges mit Eigenschaften, der jederzeit und überall da ist, wenn entweder ein anderes Ding mit seinen Eigenschaften oder auch dasselbe Ding in einem andern Zustande dasein soll"* (Transcendentalpsychol. S. 190). *„Verursachen heißt die Veränderung des Sachverhaltes herbeiführen"* (l. c. S. 193 ff.). Nach FR. SCHULTZE ist *„ein psychophysischer Zwang in uns, der uns nicht erlaubt, irgend etwas acausal vorzustellen"* (Philos. d. Naturwiss. II, 239). Die Causalität ist die Grundkategorie des Denkens. Sie hat empirische Gültigkeit (l. c. S. 239 ff., 248 ff., 267), setzt aber ein Ding an sich als Grenze (l. c. S. 368 ff.). Empirisch haben wir es nur mit secundären Ursachen zu tun; die primären liegen im Gebiete der Metaphysik (l. c. S. 356 f.). P. NATORP erklärt: *„Causalität ist es überhaupt, welche den Begriff der Physis schafft, welche den Gegenstand der Naturwissenschaft erst constituiert; wer das annimmt, wird nicht einräumen können, daß es andere als physische Ursachen gebe"* (Socialpäd. S. 17). *„Ursachgesetze sind Zeitgesetze des Geschehens"* (l. c. S. 18), nicht so die logischen Gesetze (ib.). — Nach A. MEINONG setzt die Ursache die Notwendigkeit des Anfangs des Wirkens; damit ist die Regelmäßigkeit schon gegeben (Hume-Stud. II, 124). Ursache ist *„ein mehr oder weniger großer Complex von Tatsachen, welche auch nicht den kleinsten Teil einer Zeit zusammen bestehen können, ohne daß die Wirkung zu existieren anfängt"* (l. c. S. 128). *„Causalität ist . . . eine Vereinigung bestimmter Vergleichungs- und Verträglichkeitsfälle"* (ib.); sie geht auf die Dinge selbst (l. c. S. 129 f.). A. DORNER betont, das Causalgesetz sei *„nicht bloß eine subjective Betrachtung des Zusammenhangs von Eindrücken"*, sondern besage, daß *„reale Tätigkeiten, Actionen ausgeübt werden"* (Gr. d. Relig. S. IX). Das causale Wesen müssen wir als real denken, sonst ist es eben nicht causal (l. c. S. 21).

Der Positivismus (s. d.) COMTES ist gegen die Rückbeziehung der Vorgänge auf transcendente Ursachen (s. Causalität). Nach KIRCHHOFF soll die Mechanik nur angeben, *„welches die Erscheinungen sind, die stattfinden"*, aber nicht ihre Ursachen ermitteln (Vorles. üb. Mechan. Vorr.). *„Kräfte"* sind nur ein Mittel, um die Ausdrucksweise zu vereinfachen (ib.). Nach TAIT sind die Causalprincipien *„widersinnige aprioristische Principien"* (Vorles. üb. einige neuere Forsch. d. Phys. 1877, S. 47). R. AVENARIUS, PETZOLDT, E. MACH u. a. wollen den Begriff der Ursächlichkeit durch den der Function (s. d.), der Abhängigkeit (s. d.) ersetzen (s. Causalität). E. MACH behauptet, der Ursach-Begriff habe einen *„fetischistischen"* Zug (Die Mechan. S. 455; Populärwiss. Vorles. S. 269). Nach OSTWALD ist die Causalität das praktische Ergebnis unserer Bemühungen, für die Beurteilung der Zukunft Erfahrungen zu sammeln und begrifflich zu ordnen (Vorles. üb. Naturphilos.², S. 296). Ursache für ein physisches Geschehen ist immer eine Energie (ib.). Vgl. H. CORNELIUS, Psychol. S. 355 ff.; H. GRÜNBAUM, Zur Kritik d. modern. Causalanschauungen, Arch. f. system. Philos., 1899, S. 392 ff. — Vgl. Causa, Causalität, Princip,

Wirken, Veränderung, Kraft, Tätigkeit, Wechselwirkung, Parallelismus, Kategorien, Zweck.

Ursächlich s. Causal. Ursächlichkeit s. Causalität.

Ursächliches Bewußtsein ist nach REHMKE *„die Seele, welche sich ihrer selbst als ursächlichen Bewußtseinsindividuums für das mögliche Auftreten im Gegebenen überhaupt unmittelbar bewußt ist"* (Allg. Psychol. S. 149). Wirkendes Bewußtsein ist das Bewußtsein, welches Ursache ist (l. c. S. 370, 380).

Ursprung (origo): Ur-Entstehung, erstes Werden, Erzeugung (von Dingen, Vorgängen, Begriffen; s. Causalität, Substanz, Kategorien u. s. w.). Nach dem Ursprunge der Welt (s. d.) fragen die Kosmogonien (s. d.). Mit dem Ursprunge von Vorstellungen und Begriffen beschäftigt sich die Psychologie, die Erkenntnistheorie (s. d.). — Nach MICRAELIUS ist *„origo"* *„via a primo principio ad illa, quae inde deducuntur"* (Lex. philos. p. 772). — Nach J. J. WAGNER ist der Ursprung *„der Gegensatz . . ., mit welchem im Umfange des Grundwesens neue Bildungen beginnen"* (Organ. d. menschl. Erk. S. 39). — Eine Logik (s. d.) des Ursprungs lehrt H. COHEN. Durch den Ursprung ist die Erkenntnis bedingt. Das Denken ist *„Denken des Ursprungs"*, des Werdens der Erkenntnisinhalte aus ihren Elementen. Der Ursprung ist das Denkgesetz der Denkgesetze (Log. S. 32 ff., 100; vgl. Unendlich).

Urstoff s. Materie.

Urtatsache: letzte, absolute, primäre Tatsache, Tathandlung (s. d.). Das Bewußtsein (s. d.) ist eine *„Urtatsache"*, ist unableitbar.

Urteil (*ἀπόφανσις*, iudicium: BOËTHIUS, proloquium: VARRO, effatum: SERGIUS, enunciatio: CICERO, propositio: APULEIUS; vgl. Prantl, G. d. Log. I, 519, 580; Urteil im logischen Sinne schon bei LEIBNIZ, allgemein geworden seit CHR. WOLF), ist sowohl das Urteilen, der Urteilsact als der Urteilsspruch, das Geurteilte, der Urteilsinhalt. Der Urteilsact ist ein psychologischer Vorgang, etwas Subjectives, Individuelles, wenn auch seiner Natur nach Typisches; der Urteilsinhalt, das Geurteilte, das Product der Urteilsfunction, der *„Sinn"* des Urteils, das, was es *„meint"*, kann auch subjectiv-individuell sein, ist aber, wenn schlechthin wahr (s. d.), objectiv, allgemeingültig, gilt unabhängig von Zeit und Raum, vom Belieben und Tun des Einzelsubjects, gilt *„an sich"*, d. h. hier für ein Bewußtsein, ein Erkennen überhaupt, einerlei ob es jetzt von diesem oder jenem Individuum gedacht wird (z. B. ein logisches, mathematisches Axiom). Psychologisch ist das Urteil eine Leistung der Apperception (s. d.), ein Act der apperceptiven Analyse mit anschließender Synthese, ein Herausheben eines Teilinhaltes aus einer *„Totalvorstellung"* (s. d.) mit sich anschließender Ineinssetzung des gedanklich Getrennten, wobei der eine Teil als Subject (s. d.), der andere als Prädicat (s. d.) fungiert. Damit findet schon (primär) eine Anwendung der *„Kategorien"* (s. d.) statt. Das Subject gilt ursprünglich oder secundär als *„Träger"* (Substanz, s. d.) der im Prädicate ihm zugeschriebenen, als seine Teilstücke, Momente, Eigenschaften, Zustände, Tätigkeiten betrachteten Merkmale. So wie das Ich stets von sich als einheitlichem Centrum seine Einzelerlebnisse unterscheidet, um sie immer wieder auf sich zu beziehen, so beurteilt es die Objecte als *„Subjecte"* ihrer *„Eigenschaften"*. Die ursprüngliche Bedeutung der Urteilsfunction wird im logisch-wissenschaftlichen Gebrauch

verdunkelt, so daß nun das Urteil in erster Linie als ein Zuordnen, Zuerkennen von Merkmalen als momentane oder constante Momente an ein Subject, an ein Wahrgenommenes oder Gedachtes, Einzelnes oder Allgemeines, Concretes oder Begriffliches erscheint. Rein logisch wird das Urteil zu einer (verschiedenartigen) In-Beziehung-Setzung. Synthese von Begriffen. Je nach den Gesichtspunkten, Intentionen des Urteilenden gibt es beschreibende, erzählende (historische), benennende, erklärende, classificatorische, Identificationsurteile, causale, Existentialurteile, „*Beurteilungen*“ (Werturteile, s. d.), Urteile über Urteile. Ferner teilt man die Urteile ein nach der Quantität (s. d.), Qualität (s. d.), Relation (s. d.), Modalität (s. d.), ferner in analytische und synthetische Urteile (s. unten). — Jedes Urteil macht (primär) Anspruch auf Gültigkeit (s. d.), der „*Glaube*“ (s. d.) an die Wahrheit seines Ausspruches ist ihm immanent, es „*setzt*“ (s. d.) etwas als zu Recht bestehend oder als nicht zu Recht bestehend, fordert Allgemeingültigkeit, kann sie aber nicht immer beanspruchen. Sprachlich erhält das Urteil seinen Ausdruck und seine deutliche Gliederung im Satz (s. d.). Das Urteilen ist der Grundproceß des lebendigen Denkens (s. d.), es betätigt sich schon an und in der Wahrnehmung (s. d.), läßt Begriffe (s. d.) entstehen, die es dann wieder zur Einheit verbindet, und verknüpft Urteile zu Schlüssen (s. d.). Erst das Urteil setzt eigentlich die Außenwelt (s. d.) als Inbegriff deutlich gesonderter Objecte unseres Erkennens, in Urteilen (und deren Niederschlage, den Begriffen) reconstruiert (mit unendlicher Annäherung) das Denken die Verhältnisse der Dinge, der Wirklichkeit. Die Erfahrung (s. d.) im engeren Sinne ist selbst schon das Ergebnis methodisch (s. d.) gefällter Urteile und Urteilsverknüpfungen.

Verschiedene Ansichten bestehen über die Natur der Urteilsfunction bezw. über das, was an dieser das eigentlich Wesentliche sei; ferner über die Bedeutung der Beziehung von Subject und Prädicat. Zu unterscheiden sind: 1) Theorien, welche als (Haupt-) Function des Urteils die In-Beziehung-Setzung, Synthese von Prädicat und Subject ansehen. Logisch gliedern sie sich in: a. Umfangs-, b. Inhaltstheorien (nach a. ist der Umfang, nach b. der Inhalt des Urteils für dessen Geltung maßgebend; s. unten). 2) Theorien, welche die Urteilsfunction in einen „*Glauben*“ (s. d.), ein „*Anerkennen*“ (s. d.) u. dgl. setzen. 3) Betonung des analytischen Charakters des Urteils. 4) Introjectionstheorie.

In die (wahre oder falsche) Verbindung (*συμπλοκή*) von Substantiv (*ὄνομα*) und Verb (*ῥῆμα*) setzt die Urteilsfunction PLATO. Ein Satz kommt nicht zustande, wenn man nicht *τοῖς ὀνόμασι τὰ ῥήματα κεράσῃ· τότε δὲ ἥρμοσέ τε καὶ λόγος ἐγένετο εὐθὺς ἡ πρώτη συμπλοκή, σχεδὸν τῶν λόγων ὁ πρῶτος καὶ σμικρότατος . . . ὅταν εἴπῃ τις ἄνθρωπος μανθάνει, λόγον εἶναι φῂς τοῦτον ἐλάχιστόν τε καὶ πρῶτον; δηλοῖ γὰρ ἤδη που τότε περὶ τῶν ὄντων ἢ γιγνομένων ἢ γεγονότων ἢ μελλόντων, καὶ οὐκ ὀνομάζει μόνον, ἀλλά τι περαίνει συμπλέκων τὰ ῥήματα τοῖς ὀνόμασι* (Sophist. 261 E squ.). Das Urteil ist eine Tätigkeit der Seele selbst (Theaet. 187 A; vgl. W. Jerusalem, Die Urteilsfunct. S. 41 f.). Nach ARISTOTELES ist das Urteil die Aussage über Wahres oder Falsches, über Bestehen oder Nichtbestehen von etwas (*φωνὴ σημαντικὴ περὶ τοῦ ὑπάρχειν τι ἢ μὴ ὑπάρχειν*, De interpret. 5, 17a 20). Das Urteil ist eine Verknüpfung (*συμπλοκή*) zweier Wörter, eine Synthese zweier Begriffe (*σύνθεσίς τις ἤδη νοημάτων ὥσπερ ἓν ὄντων*, De an. III 6, 430a 27). Unbestimmt (*λόγος ἀόριστος*) ist das weder allgemeine noch particuläre Urteil (Anal. pr. I, 1). Die Stoiker stellen den Begriff der Synkatathesis (s. d.), der „*Zustimmung*“ im

Urteilen auf. Sie unterscheiden unvollständige (*ἐλλιπῆ*) und vollständige (*αὐτοτελῆ*) Urteile (*ἀξιώματα*) (Diog. L. VII 1, 63; vgl. Prantl, G. d. L. I, 428). Ein Urteil ist *ὅ ἐστιν ἀληθὲς ἢ ψεῦδος ἢ πρᾶγμα αὐτοτελὲς ἀποφαντὸν ὅσον ἐφ' ἑαυτῷ . . . ὠνόμασται δὲ τὸ ἀξίωμα ἀπὸ τοῦ ἀξιοῦσθαι ἢ ἀθετεῖσθαι· ὁ γὰρ λέγων 'Ημέρα ἐστίν, ἀξιοῦν δοκεῖ τὸ ἡμέραν εἶναι* (Diog. L. VII 1, 65).

SCOTUS ERIUGENA unterscheidet affirmative und abdicative Urteile (De div. nat. I, 14). M. PSELLUS definiert: *πρότασίς ἐστι λόγος ἀλήθειαν ἢ ψεῦδος σημαίνων* (vgl. Prantl, G. d. L. II, 266). Auf die Einheit im Urteil weist ABAELARD hin. THOMAS bestimmt: *„Enunciatio est oratio, in qua verum vel falsum est“* (1 perih. 7 a). Daß im Urteil ein Act der Zustimmung, Anerkennung vorliegt, ein *„actus iudicativus“*, *„quo intellectus non tantum apprehendit obiectum, sed etiam illi assentit vel dissentit“*, lehrt WILHELM VON OCCAM. Dem gesprochenen Satze geht das ungesprochene, innere Urteil *(„propositio mentalis“)* voraus (Log. I, 12: In l. sent., prol. qu. 1, 2; vgl. Prantl, G. d. L. III, 333 ff.).

L. VIVES erklärt: *„Iudicium est censura, hoc est approbatio et improbatio rationis“* (De an. II, 70); *„si iudicium censeat conclusionem esse veram, illi se applicat et eam complectitur tamquam sibi congruentem: quae complexio assensus seu opinio atque existimatio dicitur“* (l. c. p. 76). DESCARTES sagt vom *„actus iudicandi“*, daß er in einer Zustimmung des Willens bestehe: *„ipsorum actum iudicandi, qui non nisi in assensu, hoc est in affirmatione vel negatione consistit, non retuli ad perceptionem intellectus, sed ad determinationem voluntatis“* (Epist. I, 99; vgl. Medit. IV). *„Affirmare, negare, dubitare sunt diversi modi volendi“* (Princ. philos. I, 32). *„Atque ad iudicandum requiritur quidem intellectus, quia de re, quam nullo modo percipimus, nihil possumus iudicare: sed requiritur etiam voluntas, ut rei aliquo modo perceptae assensio praebeatur“* (l. c. I, 34). — Nach CLAUBERG ist *„iudicare“* so viel wie *„aliquid de aliquo affirmare vel negare“* (Opp. p. 924). Die Logik von Port-Royal bestimmt: *„Iudicium illam mentis operationem dicimus, per quam varias ideas copulantes hanc esse illam affirmamus vel negamus“* (l. c. p. 1). *„Postquam res ipsas idearum beneficio, percepimus, tum ideas ad invicem comparamus illasque prout inter se convenire vel differre animadvertimus, coniungimus aut separamus, quod est affirmare aut negare, generalique nomine iudicare vocatur“* (l. c. II, 1). Nach BAYLE ist *„juger“* *„l'acte par lequel nous affirmons ou nous nions quelque chose d'une autre“* (Syst. de philos. p. 18). Nach MALEBRANCHE ist das Urteil (jugement) *„la perception du rapport qui se trouve entre deux ou plusieurs choses“* (Rech. I, 2; so auch HOLBACH, Syst. de la nat. I, ch. 8, p. 114; ROBINET, De la nat. I, 296 f.). Nach SPINOZA schließt jede Idee (s. d.) als solche Affirmation oder Negation, also ein Urteil ein (Eth. II, prop. XLIX). So auch LEIBNIZ: *„Nos idées enferment un jugement“* (Gerh. I, 56; vgl. Erdm. p. 76 ff.; Nouv. Ess. IV, ch. 5, § 1). *„Praedicatum inest subiecto“* (Gerh. IV, 424, 433; VII, 199, 208). BONNET betont ebenfalls: *„Toute notion renferme . . . un jugement; car le jugement est la perception du rapport qui est entre deux ou plusieurs choses“* (Ess. anal. XVI, 284). Diese Beziehungen sind *„indépendants de l'entendement qui les considère“* (l. c. XVI, 286). CONDILLAC erklärt: *„Un jugement n'est . . . que la perception d'un rapport entre deux idées que l'on compare“* (Trait. d. sens. I, ch. 2, § 15). *„Apercevoir des ressemblances ou des*



ifférences, c'est juger. Le jugement n'est donc encore que sensation" (Log. p. 62). IELVETIUS sagt ebenso sensualistisch: „*Juger est sentir*" (De l'espr. I, 25).

Nach LOCKE ist das Urteil („*mental proposition*": inneres Urteil, „*verbal roposition*": Satz) eine Verbindung oder Trennung von Vorstellungen (Ess. V, ch. 5, § 2, 5). „*Jeder kann an sich selbst bemerken, daß die Seele, wenn ie die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung von Vorstellungen bemerkt, ieselben im stillen in eine Art bejahender oder verneinender Sätze zusammenteIlt, und dies meine ich mit den Ausdrücken: Verbinden und Trennen*" (l. c. 6). — D'ARGENS bestimmt: „*Juger, c'est dire véritablement d'une chose ce u'elle est, ou ce qu'elle n'est pas, en lui donnant ce qui lui convient et lui tant ce qui ne lui convient pas. Cette opération de notre esprit se fait, lorsque, oignant deux diverses idées, nous les affirmons ou les nions*" (Philos. du Bon-Sens I, 198). — Nach CHR. WOLF ist das Urteil (iudicium) „*actus mentis, quo lliquid a re quadam diversum eidem tribuitur aut ab ea removetur*" (Log.[3], 740, § 39). „*Dum igitur mens iudicat, notiones duas vel coniungit, vel separat*" (l. c. § 40; vgl. Philos. rational. § 41). „*Das Urteil geht auf die Vortellung der Verknüpfung zweier Dinge miteinander*" (Vern. Ged. I, § 288 ff.). „*Wenn wir uns gedenken, daß ein Ding etwas an sich habe oder an sich haben önne oder auch, daß von ihm etwas herrühren könne . . ., so urteilen wir von hm.*" Das Urteil besteht in Verknüpfung oder Trennung zweier oder mehrerer Begriffe (Vern. Ged. von d. Kr. d. menschl. Verst. S. 68 ff.). HOLLMANN lefiniert: „*Iudicium appellatur actus intellectus, quo id, quod ad rem aliquam el pertinere, vel non pertinere, vel plane eidem repugnare deprehendimus, de adam vel affirmamus vel negamus*" (Log. § 18, 291). BAUMGARTEN bestimmt: „*Iudicium est repraesentatio aliquorum conceptuum ut inter se vel convenientium el repugnantium*" (Acroas. log. § 206). H. S. REIMARUS erklärt: „*Ein Urteil iudicium) ist . . . die Erkenntnis oder Einsicht von der Einstimmung oder Nichteinstimmung oder dem Widerspruche zweier Begriffe*" (Vernunftlehre, § 115 ff.). So auch J. EBERT (Vernunftlehre, S. 38) u. a. (vgl. CRUSIUS, Vernunftwahrh. § 426). Nach PLOUCQUET ist das Urteil „*comparatio notionis cum notione*". „*Intellectio identitatis subiecti et praedicati est affirmatio*" (Identitätstheorie des Umfangs; Samml. d. Schrift. p. 105, 175 f.). TETENS erklärt: „*Wenn zwei Gegenstände gewahrgenommen und überdies aufeinander bezogen werden, so werden sie im Verhältnis gedacht.*" Das ist das „*sinnliche Urteil*". Das logische Urteil ist „*ein Gedanke von dem Verhältnis oder von der Beziehung der Ideen, d. i. eine Gewahrnehmung einer Beziehung der Ideen*" (Philos. Vers. I, 357 ff., 365). LAMBERT bemerkt: „*Der Gedanke, daß die Merkmale der Sache zukommen, enthält schon etwas mehr als die bloße Vorstellung, und dieses Mehrere nennen wir urteilen.*" Das Urteil ist „*die Verbindung oder Trennung zweener Begriffe*" (Neues Organ. § 118 f.). PLATNER definiert: „*Zwo Vorstellungen miteinander vergleichen in Ansehung ihres einstimmenden oder widersprechenden Verhältnisses, heißt urteilen.*" „*Urteilen heißt die Beziehung erkennen, in welcher zween Begriffe miteinander stehen. Wörtlich ausgedrückt ist es ein Satz.*" „*Wenn die Seele bejahend urteilt, so trennt sie von der Summe der Eigenschaften, welche den Begriff des Subjects ausmachet, eine ab und erkennt dieselbe als gleich dem ganzen Begriffe des Prädicats.*" „*So heißt also bejahend urteilen erkennen, daß ein Teil des Subjects gleich sei dem ganzen Prädicate*" (Philos. Aphor. I, § 79, 607, 616 f.; Log. u. Met. S. 61). „*Alle Urteile sind in ihrer ersten Entstehung synthetisch; nachher sind sie analytisch*" (Log. u. Met. S. 61). G. F. MEIER

erklärt: *„Wir beurteilen etwas, wenn wir uns seine Vollkommenheit oder Unvollkommenheit oder beides vorstellen“* (Met. III, 235). — HUME betrachtet als wesentlichen Bestandteil des Urteils den Glauben (s. d.). *„Die Energie und Lebhaftigkeit der Perception ist dasjenige, was einzig und allein den elementaren Act des Urteilens (the first act of the judgment) constituiert“* (Treat. III, sct. 5, S. 116).

KANT definiert: *„Etwas als ein Merkmal mit einem Dinge vergleichen heißt urteilen“* (Die falsche Spitzfind. § 1). Das Urteil hat eine Einheitsfunction, es bringt Vorstellungen, Begriffe zur Einheit der Apperception (s. d.) zusammen. *„Die Vereinigung der Vorstellungen in einem Bewußtsein ist das Urteil“* (Prolegom. § 5). *„Alle Urteile sind . . . Functionen der Einheit unter unseren Vorstellungen, da nämlich statt einer unmittelbaren Vorstellung eine höhere, die diese und mehrere unter sich begreift, zur Erkenntnis des Gegenstandes gebraucht und viele mögliche Erkenntnisse dadurch in einer zusammengezogen werden“* (Krit. d. rein. Vern. S. 88). Das Urteil ist der Act, *„gegebene Erkenntnisse zur objectiven Einheit der Apperception zu bringen“*. Es unterscheidet sich von der Association durch seine objective Geltung. *„Der Körper ist schwer“* heißt soviel wie: *„Diese beiden Vorstellungen sind im Object, d. i. ohne Unterschied des Zustandes des Subjectes, verbunden und nicht bloß in der Wahrnehmung (so oft sie auch wiederholt sein mag) beisammen“* (l. c. S. 666). Das Urteil ist also eine Handlung, *„durch die gegebene Vorstellungen zuerst Erkenntnisse eines Objects werden“* (Met. Anf. d. Naturwiss., Vorr. S. XIX). Das Urteil ist *„die Einheit des Bewußtseins im Verhältnis der Begriffe überhaupt“* (WW. VIII, 532; Log. § 17; über analytische und synthetische Urteile s. unten). Vgl. Kategorien. — Nach REINHOLD heißt Urteilen *„das Mannigfaltige einer Anschauung in eine objective Einheit zusammenfassen“* (Vers. ein. Theor. II, 435). KRUG definiert: *„Urteilen heißt denken, wie sich Vorstellungen in Beziehung auf ein dadurch vorzustellendes Object verhalten, mithin ihr Verhältnis zur Einheit des Bewußtseins bestimmen“* (Log. § 51). JAKOB bestimmt: *„Urteilen heißt denken, wie mehrere Vorstellungen in einem Objecte verbunden sind, oder wie sie sich zur Einheit des Bewußtseins verhalten“* (Log. § 186; Gr. d. Erfahrungsseelenl. S. 228). Ähnlich definiert METZ (Log. § 90), so auch TIEFTRUNK (Gr. d. Log. § 40). Nach KIESEWETTER ist das Urteil *„die Bestimmung des Verhältnisses mehrerer Vorstellungen zur Einheit des Bewußtseins“* (Gr. d. Log. §. 63). *„Durch die Verbindung mehrerer Begriffe oder eines Begriffs mit einer Anschauung entsteht ein Urteil“* (l. c. § 12). *„Die Vorstellung des Verhältnisses mehrerer Vorstellungen untereinander, welche zur Deutlichkeit einer Erkenntnis erfordert wird, heißt ein Urteil“* (l. c. § 62). Nach HOFFBAUER ist das Urteil *„die Vorstellung des Verhältnisses, welches zwischen mehreren Objecten stattfindet“* (Log. S. 142). — Nach S. MAIMON besteht das Urteilen darin, *„entweder vom Subject einen deutlichen Begriff zu erlangen oder das Subject einer Synthesis . . . zu bestimmen“* (Vers. üb. d. Transcend. S. 384; vgl. Log.). Nach FRIES ist das Urteil *„die Erkenntnis eines Gegenstandes durch Begriffe“*. Es hat die Form einer *„behauptenden Vorstellung“* (Syst. d. Log. S. 125). Nach CALKER ist das Urteilen die *„Art des Denkens und Verstehens, in welcher die Verbundenheit einer allgemeinen mit einer besondern Vorstellung, das heißt, in welcher die besondere Vorstellung durch die allgemeine und die allgemeine durch die besondere erkannt wird“* (Denklehre, S. 253, 301 ff.). Nach HILLEBRAND ist das Urteil *„die Darstellung des Verhältnisses zwischen mehreren Vorstellungen*

durch die unmittelbare bestimmte Nachweisung ihrer Verbindung" (Gr. d. Log. 1820, § 290). DESTUTT DE TRACY bemerkt, der Urteilsact bestehe „*toujours et uniquement à voir qu'une idée est comprise dans une autre, fait partie de cette autre, est une des idées qui la composent ou doivent la composer*" (Elém. d'idéolog. I, ch. 4, p. 53). „*Nos jugemens consistent dans la perception du rapport de deux idées ou plus exactement à percevoir que de deux idées l'une contient l'autre*" (l. c. III, ch. 3, p. 215). Die Subsumtionstheorie vertritt TWESTEN. Nach BOUTERWEK ist das Urteil (logisch) die „*Synthesis übereinstimmender Begriffe*" (Lehrb. d. philos. Wissensch. I, 31). Die logische Urteilsform ist für das „*Fürwahrhalten*" nicht notwendig. „*In der Form eines einzigen Begriffes kann die Vernunft Handlungen und Begebenheiten ergreifen, indem sie sich bestimmt zu entscheiden, daß etwas sei oder nicht sei*" (l. c. I, 31). In den subjectlosen Sätzen (s. d.) hat das „*Es*" nur grammatische Bedeutung (ib.). Nach E. REINHOLD ist das logische Urteil „*das in unserer Anerkennung erfolgende Unterscheiden und Verknüpfen einer subjicierten und einer prädicierten Vorstellung*" (Lehrbuch d. philos. prop. Psychol.[2], S. 146). Alles bewußte Vorstellen enthält ein Urteilen (l. c. S. 147, 151). Nach BIUNDE ist das Urteilen ein Zuerteilen des Inhaltes einer Vorstellung an einen Gegenstand (Empir. Psychol. I, 97). Im gewöhnlichen Urteil wird ein Etwas in die Sphäre des Begriffs versetzt (l. c. S. 98). Aus Urteilen gehen Begriffe hervor (l. c. S. 96). — Nach BOLZANO ist das Urteil „*ein Satz, den irgend ein denkendes Wesen für wahr hält*" (Wissenschaftslehre I, § 22, S. 86). Es ist ein Behaupten, Entscheiden, Meinen, Glauben, Fürwahrhalten (l. c. § 34, S. 154).

SCHELLING erklärt: „*Wenn . . . Begriff und Object ursprünglich so übereinstimmen, daß in keinem von beiden mehr oder weniger ist als im andern, so ist eine Trennung beider schlechthin unbegreiflich, ohne eine besondere Handlung, durch welche sich beide im Bewußtsein entgegengesetzt werden. Eine solche Handlung ist die, welche durch das Wort ‚Urteil' sehr expressiv bezeichnet wird, indem durch dasselbe zuerst getrennt wird, was bis jetzt unzertrennlich vereinigt war, der Begriff und die Anschauung. Denn im Urteil wird nicht etwa Begriff mit Begriff, sondern es werden Begriffe mit Anschauungen verglichen. Das Prädicat ist an sich vom Subject nicht verschieden, denn es wird ja eben, im Urteil, eine Identität beider gesetzt*" (Syst. d. transcend. Ideal., S. 281). Nach LICHTENFELS ist das Urteil „*eine Teilung, welche hinsichtlich ihrer Unmittelbarkeit ‚ursprünglich' ist*" (Gr. d. Psychol. S. 121 f.). Nach HEGEL ist das Urteil „*der Begriff, in seiner Besonderheit, als unterscheidende Beziehung seiner Momente, die als für sich seiende und zugleich mit sich, nicht miteinander identische gesetzt sind*". „*Die etymologische Bedeutung des Urteils . . . drückt die Einheit des Begriffs als das erste und dessen Unterscheidung als die ursprüngliche Teilung aus, was das Urteil in Wahrheit ist*" (Encykl. § 166). Das ist nämlich „*die Diremtion des Begriffs durch sich selbst*" (Log. III, 68). Die Dinge selbst sind ein Urteil, „*d. h. sie sind einzelne, welche eine Allgemeinheit oder eine innere Natur in sich sind; oder ein Allgemeines, das vereinzelt ist; die Allgemeinheit und Einzelheit unterscheidet sich in ihnen, aber ist zugleich identisch*". Das Urteil ist objectiv (Encykl. § 167). Es ist nicht jeder Satz (s. d.) ein Urteil (l. c. § 167: der Satz sagt nur einzelnes vom Subject aus). Das Urteil ist nichts als der „*bestimmte Begriff*" (l. c. § 171). Zu unterscheiden sind das qualitative, Reflexions-, Notwendigkeits-, Begriffsurteil (l. c. § 172 ff.; Log. III, 74 f.). „*Der Begriff urteilt; das Allgemeine, der Begriff*

geht in Scheidung, Diremtion über" (WW. XI, 58). K. ROSENKRANZ erklärt: *„Die Beziehung der Momente des Begriffs aufeinander ist die Teilung desselben: das Urteil.*" *„Der Begriff bestimmt ein Moment durch das andere*" (Syst. d. Wissensch. § 194 ff.). Es gibt Urteile der Inhärenz, der Subsumtion, der Relation und modale Urteile (l. c. § 201 ff.). Ähnlich bestimmt das Urteil H. F. W. HINRICHS (Grundlin. d. Philos. d. Log. S. 91 ff.). — Nach J. J. WAGNER ist das Urteil die *„Vereinigung oder Trennung von Merkmalen in dem Gegensatze der Sach- und Formvorstellungen*" d. h. von Subject und Prädicat (Organ. d. menschl. Erk. S. 155). Im Urteil wird das Object begriffen (ib.). Nach SUABEDISSEN urteilt man, *„so oft man etwas im Denken unterscheidet, d. i. als ein Verschiedenes denkt; dann, so oft man das Verhältnis eines Verschiedenen zueinander denkt*". Das Urteilen ist *„eine Tätigkeit, welche teilend verbindet und verbindend teilt. Durch das Zusammenfassen des Gleichartigen und das Scheiden des Ungleichartigen tritt Ordnung in den vorher chaotischen Zustand der Vorstellungen; darum kann alles Urteilen als ein Ordnen begriffen werden.*" Geurteilt wird schon *„im Erzeugen der meisten Begriffe*". Das Urteilen geht wesentlich *„auf das Feststellen der Gedanken*" (Grdz. d. Lehre von d. Mensch. S. 116 f.).

Nach SCHLEIERMACHER ist das Urteil die Denkform, welche der realen Verbindung der Dinge, ihrer Wechselwirkung entspricht (Dialekt. § 190 f.; vgl. § 138 ff., 155). Das Urteil ist eine *„Identität von Sein und Nichtsein des Subjects*" (l. c. § 159). Dem (logischen) Begriff geht es voran (l. c. § 264). Nach H. RITTER ist das Urteil *„die Verbindung von Subject und Prädicat, welches dem tätigen Dinge eine veränderliche Tätigkeit beilegt*" (Syst. d. Log. u. Met. II, 85). *„Die Form, welche den bleibenden Grund der Erscheinung darstellt, nennen wir den Begriff, die andere Form, welche den veränderlichen Grund der Erscheinung bezeichnet, das Urteil*" (Abr. d. philos. Log.[2], S. 50 f.). *„In dem Begriffe ist nur das Vermögen eines Dinges zu veränderlichen Tätigkeiten hergestellt, in dem Urteile aber soll die Wirklichkeit veränderlicher Tätigkeiten dargestellt werden*" (l. c. S. 70). Das Subject wird *„als die Kraft angesehen . . ., aus welcher die verhältnismäßige Erscheinung hervorgeht*" (l. c. S. 77). Nach TRENDELENBURG bezieht sich das Urteil immer *„auf eine reale Tätigkeit oder auf die Tätigkeit einer Substanz, und es kann ohne dies Gegenbild im Wirklichen nicht begriffen werden*" (Log. Unt. II[2], 210 ff). Nach GEORGE ist das Subject *„das, was es wirkt*", es ist in der Vielheit seiner Producte vollständig erkennbar (Lehrb. d. Psychol. S. 411 ff.).

Nach SCHOPENHAUER besteht jedes Urteil *„im Erkennen des Verhältnisses zwischen Subject und Prädicat, die es trennt und vereint mit mancherlei Restrictionen*" (W. a. W. u. V. I. Bd., S. 476). *„Das Urteilen, dieser elementare und wichtigste Proceß des Denkens, besteht im Vergleichen zweier Begriffe*" (l. c. II. Bd., C. 10). Nach CHALYBAEUS ist das Urteil *„die Entwicklung des Begriffsinhalts für das Bewußtsein*" (Wissenschaftslehre, S. 175). BENEKE erklärt: *„In dem Verhältnisse des Urteils stehen jede zwei als bewußt gegebene Seelentätigkeiten, von denen die eine sich als in der andern enthalten kundgibt*" (Neue Grundleg. zur Met. S. 5). *„Die Subjectvorstellung wird dadurch aufgeklärt, daß wir in dem Prädicate dasselbe noch einmal, aber klarer vorstellen*" (Neue Psychol. S. 181; vgl. Lehrb. d. Psychol. § 124; Erkenntnislehre, S. 30, 40; Syst. d. Log. I, 109 ff.). — Nach BACHMANN ist das Urteil *„derjenige Denkact, wodurch über Denkobjecte etwas entschieden, behauptet wird*" (Syst. d.

Log. S. 106 ff.). Nach HERBART ist das Urteil die Entscheidung der Frage, ob ein Paar sich im Denken begegnender Begriffe eine Verbindung eingehen wird oder nicht (Lehrb. zur Einl.[5], S. 91). „*Die Urteile erfordern im psychologischen Sinne, daß die Vorstellung des Subjects, als des Bestimmbaren, schwebe zwischen mehreren Bestimmungen, worunter das Prädicat entscheide*" (l. c. S. 309). „*Durch die Urteile entstehen erst bestimmte Begriffe*" (ib.; Hauptpkt. d. Log. S. 111 f.). DROBISCH bestimmt die Urteile als „*Formen der Verknüpfung oder Trennung der Begriffe, durch welche uns die Verhältnisse derselben zu ihren Teilen und zueinander zum Bewußtsein kommen*" (Neue Darstell. d. Log.[5], § 9, S. 11). Das Urteil ist „*eine Aussage (enunciatio) über die Beschaffenheit eines Begriffs und seinen Zusammenhang mit anderen, welche zum Bewußtsein bringt, was in ihm gedacht oder nicht gedacht wird, und welche anderen Begriffe mit ihm denkend zu setzen oder nicht zu setzen sind*" (l. c. § 40, S. 45). R. ZIMMERMANN definiert: „*Der Ausdruck des Verhältnisses zweier Begriffe hinsichtlich ihrer Verknüpfungsfähigkeit ist das Urteil*" (Philos. Propäd.[3], S. 42; vgl. LINDNER, Empir. Psychol. S. 117 ff.). VOLKMANN erklärt: „*Das Urteil ist das Bewußtwerden des Gesetzt- oder Aufgehobenseins einer Vorstellung durch eine andere*" (Lehrb. d. Psychol. II[4], 267). WAITZ bemerkt: „*Im Urteil werden zwei Vorstellungen so aufeinander bezogen, daß die eine als bestimmt durch die andere erscheint. Sie werden nicht beide nur nebeneinander gesetzt, sondern die eine wird in der andern enthalten gedacht als integrierender Bestandteil derselben*" (Lehrb. d. Psychol. S. 533). Das Urteil entsteht durch Analyse der Gesamtvorstellung (l. c. S. 534). Der psychologische Vorgang beim Urteilen besteht darin, „*daß der Inhalt einer Vorstellung, mag diese in jener schon gelegen haben oder zu ihr neu hinzukommen, modificiert oder näher bestimmt wird*" (ib.). — Nach W. ROSENKRANTZ ist das Urteil „*die Bestimmung einer Vorstellung durch eine andere*" (Wissensch. d. Wiss. I, 322). HAGEMANN definiert: „*Das Urteil ist . . . jene Denkform, wodurch Zusammengehörendes durch Bejahung verbunden, Nichtzusammengehörendes durch Verneinung getrennt wird*", oder „*die unmittelbare Bestimmung eines Begriffes durch andere*" (Log. u. Noët. S. 36 ff.). Psychologisch ist das Urteil „*der Act der Anerkennung oder Bejahung und der Nichtanerkennung oder Verneinung*" (Psychol.[3], S. 94 f.). Nach L. RABUS ist das Urteil „*dasjenige Denken, welches eine Vorstellung gegenüber anderweitigen Vorstellungen mit Bezug auf ihre Herkunft und ihre innere Haltbarkeit begrenzt*" (Log. S. 105). Die in das Urteil aufgenommene Vorstellung ist der Begriff (ib.).

Nach ULRICI heißt Urteilen „*ein Besonderes unter sein Allgemeines, ein Exemplar unter seine Gattung, ein Einzelnes unter seinen Begriff subsumieren*", „*ein Einzelnes (Besonderes) als Glied einer Allgemeinheit, einer Gattung oder Art fassen, bestimmen und somit in die Totalität, unter die es gehört, einreihen*" (Log. S. 482 f.). Nach KIRCHMANN subsumiert das Urteil das Einzelne unter Begriffe und Gesetze, erkennt das Allgemeine im Besondern wieder (Grundbegr. d. Rechts u. d. Moral S. 183). A. MAYER erklärt: „*Das Urteilen besteht darin, die anschauliche Erkenntnis in die abstracte zu bringen und umgekehrt von dieser wieder auf jene zu gelangen*" (Monist. Erkenntnislehre S. 45). — Nach HORWICZ ist das Urteil „*der Act des Wiedererkennens, Erkennen einer Empfindung, beziehentlich eines entwickelten Seelengebildes als eines so oder ähnlich bereits Vorgekommenen*" (Psychol. Anal. II, 86). FR. MAUTHNER erklärt: „*Alles Urteilen ist nichts anderes als die Anwendung einer bestehenden Classi-*

fication auf einen neuen Eindruck" (Sprachkrit. I, 426). Alles Schließen und Denken ist eine complicierte Vergleichung (l. c. S. 420).

Die Identitätstheorie des Umfangs (Subject und Prädicat sind dem Umfange nach identisch) vertritt W. HAMILTON. Nach ihm ist das Urteil „*a simple act of mind for every act of mind implies a judgment*". Die Identitätstheorie folgt aus der Lehre von der Quantification (s. d.) des Prädicats. „*The terms of a proposition are only terms of relation; and the relation here is the relation of comparison. As the propositional terms are terms of comparison, so they are only compared as quantities — quantities relative to each other ... The predicate has always a quantity in thought, as much as the subject, although this quantity be frequently not explicitly enounced ... The predicate is as extensive as the subject.*" Es folgt daraus, „*that a proposition is simply an equation, an identification, a bringing into congruence of two notions in respect to their extension*". „*To judge ... is to recognise the relation of congruence or of confliction, in which two concepts, two individual things, or a concept and an individual, compared together, stand to each other.*" Der Begriff ist „*an implicit or undeveloped judgment*" (Lect. on Met. and Log. I, 204 f.; II, 225 ff., 259 f., 272 ff.). Ähnlich lehrt BOOL. Die Identitätstheorie des Inhalts lehrt J. St. MILL (Exam. ch. 22; Log. I, 5, § 3; s. unten), ferner LEWES. Das Urteil ist „*an act of grouping, by which the predicate inferred is identified with the subject perceived or conceived*" (Probl. II, 65). Das Urteil ist „*inclusion of revived feelings in a group with actual feelings*" (l. c. p. 141 ff.). „*Every judgment asserts that something is*" (l. c. p. 147). JEVONS erklärt: „*Propositions may assert an identity of time, space, manner, quantity, degree, or any other circumstance in which things may agree or differ*" (Princ. of science², p. 36). — MANSEL bestimmt: „*Judgment in the limited sense ... is an act of comparison between two given concepts, as regards their relation to a common object*" (Met. p. 220 f.). BALDWIN bestimmt: „*Judgment is the mental assertion of the degree of relationship arrived at in some one stage of the process of conceptions*" (Handb. of Psychol. I², ch. 14, p. 283). Nach ROMANES ist das Urteil das Ergebnis des Vergleichens von Begriffen, eine gedankliche Zusammensetzung (Entwickl. d. Geist. beim Mensch. S. 164 ff.). Nach SULLY urteilen wir, wenn wir einen geistigen Proceß durchlaufen, welcher in einer Bejahung oder Verneinung endet. Das Urteilen besteht „*in einem Unterscheiden oder Abgrenzen irgend einer verknüpfenden Beziehung als einen besonderen Gegenstand des Denkens*". Es ist „*ein Entscheiden über den wirklichen Zustand der Dinge*", Aussage über die wirkliche Welt (Handb. d. Psychol. S. 278). Die Bildung des Begriffes schließt schon ein einfaches Urteil ein (l. c. S. 279). Anschauliche (perceptuals) und begriffliche (conceptual judgments) Urteile unterscheidet L. MORGAN (Animal life and intell. 1893, p. 328). — Nach BRADLEY ist das Urteil logisch die Qualificierung der Wirklichkeit durch einen Begriff. Das Prädicat ist nicht ein psychischer Inhalt als solcher, sondern ein Wirklichkeitsteil (durch einen Begriff symbolisiert), eine Eigenschaft, die dem Subject zugeschrieben wird; so wird durch das Urteil das Erleben im Sinne der Objectivität (s. unten) geformt (Princ. of Logic I; Appear. and Real.; Mind XIII, p. 370 ff.). Ähnlich lehrt BOSANQUET (Knowledge and Reality, 1885; Logic, 1888; vgl. über Urteil: S. LAURIE, Met. III; HODGSON, Time and space, ch. 7; VENN, Empiric. Logic; JAMES, Psychol. II, ch. 22, u. a.). — Die Inhaltstheorie vertritt LACHELIER (De nat. syllog. 26; vgl. hingegen BROCHARD, Rev. philos. XII), ferner RABIER (Log. p. 27 f.). Das Urteil ist „*l'aperception d'un rapport quelconque entre deux*

choses" (Psychol. p. 90, 249 ff.). Glaube ist ein Element des Urteils (l. c. p. 252). „*Croire, c'est penser qu'une chose est*" (l. c. p. 266), „*croire c'est penser un rapport d'identité entre la représentation et la réalité absolue*" (l. c. p. 266). Das Urteil ist nicht Association (l. c. p. 259, wie Lachelier, Brochard, Renouvier u. a. meinen). Nach Fouillée ist das Urteil „*une association avec la conscience d'un changement d'état*" (Psychol. d. id.-forc. I, 326). „*C'est l'attention volontaire et l'aperception intellectuelle qui créent le jugement proprement dit*" (l. c. I, 320). Das Urteil ist „*la réaction de la conscience à l'égard des sensations; c'est l'aperception soit de leur existence, soit de leur nouveauté ou de leur ancienneté, soit de leur qualité, soit de leur intensité, soit de leurs relations avec d' autres sensations*" (l. c. p. 320). „*Juger*" ist „*s'apercevoir d'un changement, y faire attention et se préparer à agir en conséquence*" (ib.). Die Affirmation ist das Wesen des Urteils, sie ist „*1) une synthèse de représentations, 2) une projection au dehors de cette union établie entre mes représentations,*" „*une croyance que les choses sont comme je me les représente*" (l. c. p. 324), „*une objectivation*" (ib.). Nach Dauriac ist das Urteilen ein Zustimmen seitens des Willens (Croyance et Réalité, 1889). Nach L. Dugas ist Urteilen „*choisir entre tous les idées qu'évoque un terme une idée intéressante en elle-même qu'on apporte attribut à ce terme*" (Le Psittacisme, 1896). Paulhan bestimmt: „*Le* **jugement** *consiste dans l'action de déterminer un rapport entre des idées ou des sensations. Nous portons un jugement, quand nous affirmons quelque chose de quelque chose. On ne peut distinguer le jugement de la croyance.*" „*Le jugement se réduit . . . à une association d'idées ou d'images, momentanément indissoluble*" (Physiol. de l'espr. p. 72 f.). Nach Ribot bringt das Urteil ein Verhältnis der Harmonie oder Disharmonie zwischen Vorstellungen zum Ausdruck (Der Wille S. 25). Auf Association (s. d.) führt das Urteil u. a. Ziehen zurück. Das Urteil besteht nur im Hinzudenken einer Beziehungsvorstellung zu zwei Vorstellungen (Psychophys. Erk. § 18).

Nach Gutberlet ist das Urteil der „*Act des Geistes, durch den man die Identität oder Verschiedenheit zweier Ideen behauptet oder verneint*" (Log. u. Erk.², S. 29). O. Liebmann erklärt: „*Urteilen heißt behaupten oder leugnen, bejahen oder verneinen, daß zwei Vorstellungen a und b entweder als Subject und Prädicat oder als Bedingung und Folge zusammengehörig sind; und zwar mit der begleitenden Überzeugung oder subjectiven Gewißheit, daß der objective Sachverhalt der subjectiven Vorstellungscombination entspreche.*" „*Urteil heißt die wirkliche oder vermeintliche Erkenntnis der teilweisen oder völligen Identität oder Nichtidentität, sowie des conditionalen Zusammenhangs zweier Vorstellungsinhalte*" (Anal. d. Wirkl.³, S. 497). Das Urteil ist mehr als Association (l. c. S. 468 f.). Begriffe kommen erst durch Urteile zustande (l. c. S. 499). Zu unterscheiden sind: Anschauungsurteil, begriffliches Einzelurteil, rein begriffliches Urteil (l. c. S. 500 ff.). — Nach E. Dühring ist das Urteil (der „*gedankliche Satz*") eine Begriffsverbindung. „*Wird durch die Verbindung eines Begriffs mit einem andern etwas über die Beziehung beider festgesetzt, so nennen wir diese Beziehung beider einen gedanklichen Satz*" (Log. S. 40). Nach Riehl ist das Urteil (logisch) eine Gleichung zwischen Begriffen (Philos. Krit. II 1, 16). Das „*es ist*" bildet die Urteilsfunction. Das Urteil ist „*die Art, gegebene Begriffe zur objectiven Einheit des Bewußtseins zu bringen*" (l. c. S. 43). Nach Höffding ist das Urteil bewußte und bestimmte Verbindung von Begriffen (Psychol. S. 241; vgl. La base psychol. des jugements logiques, Rev. philos.

T. 52, p. 345 ff., 501 ff.). R. SEYDEL, der unter Begriff die „*gedachte Möglichkeit eines Wirklichen*" versteht, bestimmt das Urteil als den „*bewußt gewordenen Zusammenhang mit dem Möglichkeitsgesetz, in einer entsprechenden Gedankenproduction sich darstellend*" (Log. S. 62). — Nach SIGWART werden durch das Urteil zwei Vorstellungen „*in eins gesetzt*" (Log. I², 63 ff.). In jedem vollendeten Urteil liegt das „*Bewußtsein der objectiven Gültigkeit dieser Ineinssetzung*", beruhend auf der Notwendigkeit dieser (l. c. S. 98). Die einfachen Urteile zerfallen in 1) erzählende (Benennungs-, Eigenschaftsurteile, Impersonalien, Relationen und Gleichungen, Existentialsätze), 2) erklärende Urteile (l. c. S. 63 ff.). B. ERDMANN vertritt die Inhaltstheorie, und zwar als „*Einordnungstheorie*", wonach das Urteil eine „*Gleichheitsbeziehung der Einordnung*" ist (Log. I, 261) und gültig ist, „*wenn das Prädicat als Inhaltsbestandteil des Subjects vorgestellt werden kann*" (ib.). Es besteht eine „*logische Immanenz*" des Prädicats. „*Das Urteil ist die durch den Satz sich vollziehende, durch die Inhaltsgleichheit der materialen Bestandteile bedingte, in logischer Immanenz vorgestellte Ordnung eines Gegenstandes in den Inhalt eines andern*" (l. c. S. 262). „*Überall im Urteil entspricht . . . der sprachlichen Trennung des Subjects und Prädicats im Urteil keine gedankliche Trennung der Bedeutungen, sondern logische Immanenz des Prädicierten am Subject. Das Vorgestellte wird im Urteil nicht gedanklich zerlegt, sondern bleibt erhalten*" (l. c. S. 221 f.). Das Urteil geht nicht auf die Vorstellungen als solche, sondern auf die in ihnen bewußt werdenden Gegenstände selbst (l. c. S. 244). Psychologisch gliedern sich die Urteile in 1) ursprüngliche Urteile: a. Wahrnehmungsurteile, „*Aussagen, deren Subject und Prädicat unmittelbar gegebene Gegenstände der Wahrnehmung für den Urteilenden sind, deren materiale Bestandteile also lediglich Wahrgenommenes enthalten*"; b. directe Erfahrungsurteile, d. h. Urteile, „*deren Gegenstand über das gegenwärtig Wahrgenommene hinaus auf Grund früherer Wahrnehmungen, die mittelbar reproduciert werden, erweitert ist*"; c. symbolische Erfahrungsurteile, d. h. Urteile, „*in denen nicht der Gegenstand der Aussage selbst, sondern ein Abbild desselben im weitesten Sinne des Wortes dem Bewußtsein des Urteilenden zugeführt wird*". 2) Abgeleitete Urteile (l. c. S. 192 ff.). Logisch zerfallen die Urteile in I. Realurteile: 1) formale, 2) attributive, 3) causale; II. Idealurteile: 1) grammatische, 2) normative, 3) Ähnlichkeitsurteile (l. c. S. 301 ff., 314 ff.). Urteile über Urteile sind Beurteilungen (l. c. § 56). — Nach SCHUPPE ist das Denken ein Urteilen, d. i. „*Bewußtsein der Identität oder der Verschiedenheit und . . . der causalen Beziehungen von Gegebenem. Das Urteil fügt nicht zusammen, was vorher getrennt war, sondern nennt die Art des Zusammenseins der Daten*" (Log. S. 37). „*Was wir bei dem Begriffe denken, sind lauter Urteile*" (l. c. S. 38). „*Daß etwas von einem Dinge als dem Subjecte ausgesagt werde, kann nichts anderes heißen, als daß dieses Etwas mit diesem Subjecte eine wenn auch noch so kurze Zeit andauernde Einheit ausmache, welche in der relativen Notwendigkeit dieses Zusammenbestehens besteht . . . Solange ein solches Prädicat vom Subjecte ausgesagt wird, so lange wird es auch als unauflöslich gedacht, weil dieser Zustand nur an Stelle eines andern als sein Äquivalent eintreten kann und nur den Platz verlassen kann zugunsten eines andern als seines Äquivalentes, und diese Reihe von Vorgängern und Nachfolgern durch die Gesetzmäßigkeit des Seins absolut bestimmt ist*" (l. c. S. 135). „*Die Verbindung im Urteil besteht nur in dem behaupteten wirklichen Zusammensein*" (l. c. S. 175 f.). M. KAUFFMANN erklärt: „*Urteile sind*

Beziehungen von Begriffen zueinander ... Durch ein Urteil wird ausgesagt, ob ein Begriff ganz, teilweise oder gar nicht mit einem andern Begriffe zusammenfalle" (Fundam. d. Erk. S. 22). Die Urteile sind von Begriffen „*nur formal unterschieden, inhaltlich aber denselben gleich*" (l. c. S. 23). Nach SCHUBERT-SOLDERN ist ein Begriff stets nur in Beziehung auf andere Begriffe gegeben. „*Diese Beziehung eines Begriffes auf ein Zusammen von Begrifflichem ist das Urteil*" (Gr. ein. Erk. S. 204). Jedes Urteil ist schon ein Schluß (l. c. S. 219). — Nach J. SOCOLIU heißt Urteilen „*einen Zusammenhang zwischen einzelnen Erkenntnissen einsehen, und das will sagen: die Erkenntnisse mit einem Blick erfassen, sie als ein Ganzes anschauen*" (Grundprobl. d. Philos. S. 84). ROSINSKY erklärt: „*Das Urteil hat keinen andern Zweck als die Bestimmtheit eines und desselben Begriffs, d. h. seine sich stets gleichbleibende Bedeutung zu documentieren*" (Das Urt. S. 16). Das Urteil ist die „*immanente Neutralisation zweier Gegensätze*" (l. c. S. 23). — Nach L. GEIGER ist das Urteil nichts als „*bewußte Empfindung, Erwartung oder Erinnerung*", ist nur durch die Sprache möglich (Urspr. u. Entwickl. d. menschl. Sprache I, 53, 56). H. WOLFF bestimmt: „*Urteile sind sprachliche Vorgänge und als solche Mitteilungsacte über einen sinnlichen Gegenstand (oder seelisch Erlebtes) schlechthin oder über einen Gegenstand (Seelisches) in seinen Beziehungen zu anderen*" (Handb. d. Log. S. 162). R. WAHLE definiert: „*Ein Urteil ist die Behebung von Zweifeln als solchen, d. h. das Verschwinden der Unruhe der Bedürfnisaction nach Eintritt einer Vorstellung, die die Lücke im Ablaufe ausfüllt und ruhig stehende Ketten von Vorstellungen bildet*" (Das Ganze d. Philos. S. 384). Es ist die „*Stabilisierung nach einer Frageunruhe*" (l. c. S. 388). Nach C. STANGE ist das Urteil „*ein Gefüge von Gedanken, durch welches wir eine Erkenntnis zum Ausdruck bringen*" (Einl. in d. Eth. II, 51). Der Inhalt des Urteils ist ein Bewußtseinsvorgang, davon ist der Gegenstand des Urteils verschieden. Es gibt Wahrnehmungs-, Verstandes-, Willensurteile (l. c. S. 52 ff.). Nach STÖHR sind die Urteilsvorgänge verschiedenartig, die wichtigsten sind: Erwartung, mathematische Construction, Existentialurteil, Definition, Begriffsanalyse, Benennung, Subsumtion, Ausdruck über Substitutionsmöglichkeit, Synthese, Bejahung und Verneinung, Wahrheit und Falschheit, Billigung und Mißbilligung (Vieldeut. d. Urt. 1895). — Nach A. CONTI spricht das Urteil die in einer bestimmten Idee enthaltene Beziehung zu einer andern Idee aus (Il vero nell' ordine I, 166 ff.).

Die analytische Function im Urteil berücksichtigt besonders WUNDT. Das Urteil geht aus dem Vorgange der „*apperceptiven Analyse*" hervor (s. Dualität). Psychologisch ist die Urteilsfunction als „*eine analytische Function*" aufzufassen. Das Urteil ist „*die Gliederung eines Gedankens in seine Bestandteile*" (Gr. d. Psychol.[5], S. 321). Das Urteil gliedert den Gedanken (s. d.) in seine Bestandteile, um diese dann in eine neue Beziehung zueinander zu setzen. Dadurch wird der erst unbestimmte Inhalt der Gesamtvorstellung (s. d.) successiv klarer und deutlicher gemacht. Das Urteil bringt „*nicht Begriffe zusammen, die getrennt entstanden waren, sondern es scheidet aus einer einheitlichen Vorstellung Begriffe aus*". „*Was sich in unserer sinnlichen Vorstellung in Bestandteile trennt, das zerlegen wir auch in unserem Urteil. Wir unterscheiden die Gegenstände von ihren Eigenschaften und diese wieder als ein relativ Dauerndes von den wechselnden Ereignissen.*" „*Indem die Gegenstände sich verändern und indem verschiedene Gegenstände, die Teile einer Wahrnehmung*

ausmachen, in Beziehung zueinander treten, findet dieser Vorgang sein Abbild in jener Gliederung der Vorstellungen, die das Urteil ausführt." „*Die ursprüngliche Form des Urteilens ist darum zweifellos die, daß ein wirklicher Gegenstandsbegriff, dem zuweilen noch eine bestimmte Eigenschaft als Attribut zugeschrieben wird, als Subject auftritt, und daß das Prädicat ein Geschehen oder einen vorübergehenden Zustand schildert.*" Das entwickelte Urteil ist „*die Zerlegung eines Gedankens in seine begrifflichen Bestandteile. Die Grundlage, von welcher diese Begriffsbestimmung ausgeht, besteht in der aus dem Princip der Zweigliederung abgeleiteten Voraussetzung, daß der Inhalt des Urteils, wenn auch in unbestimmter Form, als Ganzes gegeben ist, ehe er in seine Teile sich trennt. In diesem Sinne kann man alles Urteilen eine* a n a l y t i s c h e *Function nennen. Das Urteil ist* D a r s t e l l u n g *des Gedankens, und zum Zweck dieser Darstellung zerlegt es den Gedanken in seine Elemente, die Begriffe. Nicht aus Begriffen setzt demnach das Urteil Gedanken zusammen, sondern Gedanken löst es in Begriffe auf*" (Ess. 10, S. 282 f.; Vorles.[2], S. 341 f.; Grdz. d. physiol. Psychol. II[4], 478; Völkerpsychol. I, 1; Log. I[2], S. 155 ff.). Einzuteilen sind die Urteile: 1) nach der Beschaffenheit des Subjectsbegriffs: a. unbestimmtes, b. Einzel-, c. Mehrheitsurteil; 2) nach der Beschaffenheit des Prädicatsbegriffs: a. erzählendes, b. beschreibendes, c. erklärendes Urteil; 3) nach dem Verhältnisse zwischen Subject und Prädicat (Relation): a. Identitäts-, b. Subsumtions-, c. Coordinations-, d. Abhängigkeits-Urteil, e. negativ prädicierendes, f. negatives entgegensetzendes Urteil (ib.). Nach E. v. HARTMANN ist das Urteil eine besondere Art des trennenden und verbindenden Denkens, ursprünglich ein „*Ur-Teilen des gegebenen Bewußtseinsinhalts und ein Zuerteilen von prädicativischen Bestimmungen*" (Kategorienlehre S. 236). Begriff und Urteil sind verschiedene Seiten desselben Vorgangs (l. c. S. 237).

In das Bewußtsein objectiver Gültigkeit des Vorgestellten wird das Wesen des Urteils mehrfach gesetzt. CZOLBE erklärt: „*Während das Bewußtwerden des Gleichen im Ähnlichen den Begriff bildete, ist das Urteil . . . ein Bewußtwerden jenes in ein Subject und Prädicat trennbaren Zusammenhanges und nach Trennung des Subjectiven vom Objectiven die Überzeugung des objectiven Stattfindens oder Nichtstattfindens jener Relation*" (Gr. u. Urspr. d. menschl. Erk. S. 232; vgl. S. 221). Nach ÜBERWEG ist das Urteil „*das Bewußtsein über die objective Gültigkeit einer subjectiven Verbindung von Vorstellungen, welche verschiedene, aber zueinander gehörige Formen hat, d. h. das Bewußtsein, ob zwischen den entsprechenden objectiven Elementen die analoge Verbindung bestehe*" (Log.[4], § 67). — Nach J. BERGMANN ist das Urteil „*die Entscheidung über die Geltung einer Vorstellung*" (Sein u. Erk. S. 3). Es ist ein „*interessiertes Verhalten*", ein Billigen und Mißbilligen der Vorstellung (l. c. S. 4). Urteilen ist „*ein Vorstellen, welches Beziehung zu Gegenständen hat und auf dieselben die Eigenschaft der Gültigkeit oder der Ungültigkeit bezieht*" (l. c. S. 18). Das ist der Sinn des Wortes „*Urteil*", daß es „*ein bejahender oder verneinender Gedanke*" ist (Vorles. üb. Met. S. 115). Das Verneinen ist ein Verwerfen, Zurücknehmen der Setzung (l. c. S. 116). Das Bejahen ist „*ein kritisches Verhalten gegen eine Setzung, ein Entscheiden über die Geltung eines solchen*" (l. c. S. 117 ff.). Nach G. HEYMANS ist das Urteil „*eine Denkerscheinung, in welcher irgend eine Vorstellung oder Vorstellungsverbindung als wahr gesetzt wird*" (Ges. u. Elem. d. wissensch. Denk. S. 37 f.). Die Behauptung der Wahrheit ist die „*Urteilsfunction*" (l. c. S. 45). Subject des Urteils ist ein Stück der Wirklichkeit

(l. c. S. 47). — Nach WINDELBAND wird im Urteil „*die Zusammengehörigkeit zweier Vorstellungsinhalte*“, in der Beurteilung (s. d.) „*ein Verhältnis des beurteilenden Bewußtseins zu dem vorgestellten Gegenstande*“ ausgesprochen und zugleich ein Gefühl der Billigung oder Mißbilligung ausgedrückt (Prälud. S. 29). Alle Urteile unterliegen sofort einer Beurteilung betreffs der Gültigkeit oder Ungültigkeit der Vorstellungsverbindung; nur das problematische Urteil ist rein theoretisch (l. c. S. 31). „*Jede sog. affirmative Behauptung ‚A ist B‘ involviert also die Meinung: das Urteil, welches die Vorstellungen A und B in der ausgesprochenen Weise verbindet, soll als wahr gelten*“ (ib.). „*Jede Beurteilung ist die Reaction eines wollenden und fühlenden Individuums gegen einen bestimmten Vorstellungsinhalt*“ (l. c. S. 34). Das Urteil bildet aber keine „*eigene Klasse von psychischen Phänomenen, sondern sie gehören mit dem Begehren und Wollen zur praktischen Seite des Seelenlebens*“ (gegen die „*idiogenetische Theorie*“ [s. unten]; Beiträge zur Lehre vom negat. Urteil, Straßburg. Abhandl. zur Philos. S. 169 ff.). Ähnlich lehrt H. RICKERT (Gegenst. d. Erk. S. 53). „*Erkennen ist Bejahen oder Verneinen*“ (l. c. S. 56). „*Es steckt auch im Urteile, und zwar als das Wesentliche, ein ‚praktisches‘ Verhalten, das in der Bejahung etwas billigt oder anerkennt*“ (l. c. S. 57). — Nach LIPPS ist das Urteil „*das Bewußtsein der objectiven Notwendigkeit eines Zusammen oder einer Ordnung (Zuordnung, Beziehung) von Gegenständen des Bewußtseins*“ (Gr. d. Log. S. 17). Das „*Satzurteil*“ ist der (inadäquate) Bewußtseinsrepräsentant des „*Sinnurteils*“ (l. c. S. 28). Das negative Urteil ist „*Bewußtsein der objectiven Unmöglichkeit einer Ordnung*“ (l. c. S. 30). Jedes vollständige materiale Urteil schließt Existentialurteile ein, ist ein „*Urteilsgefüge*“ (l. c. S. 52). Das Urteil ist „*die Übermacht einer Vorstellung oder Vorstellungsverbindung über die dabei in Betracht kommenden Gegenvorstellungen, die lediglich an den Objecten oder Inhalten der Vorstellung als solchen haftet, unabhängig von jedem subjectiven Interesse an diesen Inhalten*“ (Zur Psychol. d. Suggest. S. 10). E. EBERHARD bestimmt das Urteil als die mit dem Bewußtsein der objectiven Notwendigkeit verbundene Aufeinanderbeziehung zweier durch die Aufmerksamkeit gesonderter Vorstellungen (Beitr. zur Lehre vom Urt. 1893). Nach J. v. KRIES wird im Urteil eine Anzahl von Begriffen (oder Allgemeinvorstellungen) zusammengedacht mit einem Geltungsbewußtsein. Es gibt (logisch) Realurteile und Beziehungsurteile (Zur Psychol. d. Urteile, Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos. Bd. 23, 1899, S. 1 ff.; vgl. Bd. 16).

Die „*idiogenetische*“ Urteilstheorie (Ausdruck von F. HILLEBRAND, gegenüber der „*allogenetischen*“ Theorie, Die neuen Theor. d. kategor. Schlüsse S. 27) betrachtet das Urteil als eine besondere, einfache Bewußtseinstatsache, die wesentlich in einem Acte des Glaubens (s. d.), des Anerkennens und Verwerfens besteht. Ansätze dazu schon bei WILH. VON OCCAM, DESCARTES, HUME u. a. (s. o.). J. ST. MILL bestimmt das Urteil als „*an order of our sensations or ideas, supposed to be believed*“, als „*form of speech which expresses a belief that a coexistence or sequence of sensations or ideas did, does, or, under certain conditions, would take place*“ (Anmerk. zur Ausgabe von James Mills Analys. of the phenom. 1878, p. 161 f., 393 f.; vgl. Log. I, 5, § 1). „*Belief is an essential element in a judgment*“ (Examin. ch. 18, p. 341 ff.). In jedem Urteil ist der Glaube ausgedrückt, „*daß das Prädicat ein Name desselben Dinges ist, wovon das Subject ein Name ist*“ (Log. I, 54, 108). Ähnlich lehrt A. BAIN (Log. I, 80). Nach STOUT ist das Urteil „*affirmation and denial*“ (Psychol. I, 97 ff.).

Das ist die Ansicht von F. BRENTANO. Nach ihm ist das Urteil ein elementarer Act des (als wahr) Anerkennens (s. d.) oder (als falsch) Verwerfens einer Vorstellung (A ist, A ist nicht). Es ist für das Urteil nicht wesentlich, aus Subject und Prädicat zu bestehen. Urteil und Vorstellung sind fundamental verschieden. Erstere enthält kein Existenzbewußtsein. Beim Urteil kommt zum Vorstellen eine *„zweite intentionale (s. d.) Beziehung zum vorgestellten Gegenstande hinzu, die des Anerkennens oder Verwerfens“* (Psychol. I, C. 6 f. S. 276 ff.; Vom Urspr. sittl. Erk. S. 15). So auch A. MARTY, F. HILLEBRAND (Die neuen Theor. S. 25 ff.), TWARDOWSKY (Inh. u. Gegenst. d. Vorstell. S. 5 ff.), A. HÖFLER (Grundlehr. d. Log. S. 69 f.). Zusammengesetzte oder *„Doppelurteile“* nennen die Brentanisten solche Urteile, welche einem Gegenstand etwas zu- oder absprechen (HILLEBRAND, Die neuen Theor. S. 95 ff.; vgl. BRENTANO, Vom Urspr. sittl. Erk. S. 57). — A. MEINONG schreibt dem Urteil eine *„synthetische Function“* neben der *„thetischen“* des Seinsurteils zu (Üb. Annahm. S. 145). Jedem Urteil kommt zu Überzeugtheit, Glaube. Affirmation und Negation kann aber auch ohne Überzeugung stattfinden. Das gibt die *„Annahmen“*, ein Zwischengebiet zwischen Vorstellung und Urteil (Üb. Annahm. S. 2 ff.). *„Annahme ist Urteil ohne Überzeugung.“* *„Urteil ist Annahme unter Hinzutritt der Überzeugung“* (l. c. S. 257 ff.). — Der elementarste, primärste Act des Bewußtseins ist das Urteil (*„die glaubende Affirmation des Vorgestellten“*) nach A. SPIR (Denk. u. Wirkl. II, 197 ff.).

Nach VOLKELT setzt jedes Urteil eine Vielheit erkennender Subjecte stillschweigend voraus (Erfahr. u. Denk. S. 144). Das Urteil ist ein *„einfacher Verknüpfungsact“* (l. c. S. 297 ff.), ein *„Determinieren“* (l. c. S. 300). Es bezieht sich auf das Transsubjective (s. d.) selbst (l. c. S. 157 f.), ist *„eine subjective Weise, des Transsubjectiven habhaft zu werden“* (l. c. S. 302), will *„einen objectiven Erkenntnisinhalt aussprechen“* (l. c. S. 303). *„Die rein subjectiven Sätze sind nicht Urteile im vollen Sinne, weil ihnen der direct gemeinte, transsubjective Gegenstand fehlt und daher, um sie auszusprechen, die zu der reinen Erfahrung hinzukommende eigentümliche Leistung des Denkens nicht nötig ist; dagegen werden sie in der Regel als allgemeingültig ausgesprochen und sind so Urteile wenigstens nach der formellen Seite hin“* (l. c. S. 156). Nach G. THIELE enthält das Urteil ein *„Meinen“* (s. d.) als Ausdruck des *„Nach-außen-sich-beziehens“* der Kategorien, sowie das Moment des *„Behauptens, Anerkennens eines von ihm unabhängig Bestehenden“* (Philos. d. Selbstbewußts. S. 185 f.). Ähnlich lehrt schon UPHUES (s. Object), nach welchem das Urteil ein Dafürhalten ist, daß eine Übereinstimmung zwischen einem Gegenstand und einer Vorstellung besteht (Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos. 21. Bd., S. 460; s. Wahrheit). — Hier ist auch noch einmal die Lehre von BRADLEY anzuführen: *„Judgment proper is the act which refers an ideal content (recognized as such) to a reality beyond the act“* (Log. I, 1, § 10). *„The ideal content is the logical idea“* (ib.). Es ist *„a wandering adjective“*. *„In the act of assertion we transfer this adjectiv to, and unite it with a real substantive. And we perceive at the same time, that the relation thus set up is neither made by the act, nor merely holds within it or by right of it, but is real both independent of and beyond it“* (l. c. p. 11). *„The actual judgment asserts that S—P is forced on our mind by a reality x. And this reality . . . is the subject of the judgment“* (l. c. I, 2, § 1). — Nach H. COHEN ist die Grundform des Seins, d. i. die Grundform des Denkens nicht die Grundform des Begriffs, sondern die des Urteils (Log. S. 43).

Es hat die Bedeutung, den Gegenstand des Erkennens als solchen zu erzeugen (l. c. S. 59). Die Arten der Urteile müssen aus den Arten und Richtungen der reinen Erkenntnisse abgeleitet werden (l. c. S. 61). Zu unterscheiden sind: 1) Urteile der Denkgesetze, 2) Urteile der Mathematik, 3) Urteile der mathematischen Naturwissenschaft, 4) Urteile der Methodik (l. c. S. 63 ff.; vgl. Kategorien). — Nach M. PALÁGYI heißt eine soeben stattfindende Tatsache constatieren so viel wie *„in einem Vergänglichen ein Unvergängliches erleben“* (Log. auf d. Scheidewege S. 163). Jedes wahre Urteil ist *„ein Ewigkeitserlebnis“*. *„Man kann dies bildlich auch so ausdrücken, daß durch das wahre Urteil die Tatsache gewissermaßen herausgehoben ist aus dem Zeitstrome der Vergänglichkeit in das überzeitliche Reich der ewigen Wahrheit“* (l. c. S. 164). Die einzelnen Urteilsacte sind nichts als *„vitale Gehirnarbeit, die ich verrichten muß, um die Wahrheit wiederholt denken zu können, die den gemeinsamen Sinn oder Inhalt aller dieser gleichlautenden Urteile bildet“* (l. c. S. 167). Die Tatsache des Doppelerlebnisses (s. Impression) erklärt die Dualität im Urteil. *„Im Urteil nämlich erhalten sowohl der Eindruck, als auch die Erinnerung, also das ganze Doppelerlebnis, auf welches wir uns stützen, einen begrifflichen Charakter: sie werden eben zu einem begriffenen oder begrifflichen Doppelerlebnis; und zwar entsprechen dem Eindruck und der Erinnerung als vergänglichen Erlebnissen im Urteile das Subject und das Prädicat als Begriffserlebnisse“* (l. c. S. 191 f.). Der Übergang aus dem Empfinden ins Urteilen kann *„durch keinerlei neu hinzukommende Empfindungen oder Gefühle gekennzeichnet sein“* (l. c. S. 194). Dem wahren Tatsachenurteil *„kommt Allgemeingültigkeit zu; d. h. es ist so gefällt, als ob alle Menschen und alle urteilenden Wesen überhaupt daran teilhaben könnten“* (l. c. S. 200). Logisch ist jedes Urteil ein *„Doppelurteil“*, ein *„Sachurteil“* und ein *„Ichurteil“* (Urteil über das eigene Urteilen). *„Ohne Sachurteil kein Ichurteil und umgekehrt ohne Ichurteil kein Sachurteil“* (*„Princip der Urteilspaare“* S. 231 f.). Urteil und Begriff können ineinander übergehen (l. c. S. 233).

Die Gliederung der Erlebnisse in Substanzen mit Eigenschaften durch das Urteil betont LOTZE. Im Urteil *„tritt ein bleibendes oder bedingendes Glied, das Ganze eines Bewußtseinsinhalts, als Subject den veränderlichen oder bedingten Gliedern oder der Summe dieser Teile als Prädicaten gegenüber“* (Log.[2], S. 56; jedes Urteil spricht ein *„Verhältnis zwischen dem Inhalt zweier Vorstellungen“* aus: l. c. S. 57). *„Indem wir vom Baume sagen, er sei grün, fassen wir ihn unter der Form eines selbständigen Dinges, an dem die Farbe in jener Weise veränderlich und abhängig hafte, in welcher überhaupt Eigenschaften ihren Trägern zukommen“* (Mikrok. I[3], 263). Wir deuten in diesem Urteil *„auf den Rechtsgrund hin, nach welchem die beiden Vorstellungen ‚Baum‘ und ‚grün‘ nicht bloß zusammen sind, sondern gerade so, wie sie zusammen sind, nämlich als verknüpfte, trennbare zusammengehören“* (Grdz. d. Log. § 20). *„Das Wesentliche am Urteil ist nun eben dieser Nebengedanke, den das Denken hat, wenn es Subject und Prädicat in einer bestimmten Form verknüpft. So viel wesentlich verschiedene Gesichtspunkte, Rechtsgründe oder Muster es gibt, auf welche das Denken rechtfertigend die Verbindung von Subject und Prädicat zurückführt, d. h. soviel wesentlich verschiedene Bedeutungen der Copula es gibt, soviel gibt es logisch wesentlich verschiedene Urteilsformen“* (l. c. § 21). GLOGAU erklärt: *„Der Satz sieht das Subject als tätiges Wesen an, das Prädicat als eine von ihm (in willkürlicher Selbstbestimmung) vollzogene Handlung“* (Abr. d. philos.

Grundwiss. I, 343). Das logische Denken aber fragt nur nach einer festen Beziehung, die es lediglich nach der äußeren Erscheinungsweise ins Auge faßt (l. c. S. 343). Das logische Urteil erhebt den Anspruch, *„daß seine Aussage ein für allemal und unbedingt Geltung habe"* (ib.). Das Urteil denkt die Erscheinungen als Wirkungen von Dingen (l. c. S. 345). In der Frage liegt der Ursprung des logischen Urteils (ib.). Die Frage ist ein unvollständiges Urteil, der Keim zu einem solchen (l. c S. 359). Daß das Urteil keine Association, sondern ein abschließender Act sei, betont W. JERUSALEM (Die Urteilsfunct. S. 80). Die Urteilsfunction besteht in einem Gliedern, Formen, Objectivieren von Erlebnissen. *„Durch das Urteil wird der ganze Vorstellungscomplex, der unzergliederte Vorgang dadurch geformt und gegliedert, daß der Baum als ein kraftbegabtes, einheitliches Wesen hingestellt wird, dessen gegenwärtig sich vollziehende Kraftäußerung eben das Blühen ist. Die Function des Urteilens ist somit nicht sowohl ein Trennen oder Verbinden, es besteht vielmehr in der Gliederung und Formung vorgestellter Inhalte"* (l. c. S. 82). Der Vorstellungsinhalt wird im Urteil *„als etwas Selbständiges, von mir unabhängig Existierendes hingestellt"* (l. c. S. 82 f.). Durch das Urteil werden die Gegenstände zu *„Kraftcentra, die nach Analogie unserer eigenen Willenshandlungen Wirkungen ausüben"* (l. c. S. 83). *„Während wir beim Vorstellen — mehr oder minder passiv — von der Umgebung afficiert werden, vollziehen wir im Urteile eine Gliederung und Formung der vorgestellten Vorgänge, indem wir das gegebene Object als Kraftcentrum fassen, das jetzt in bestimmter Weise tätig ist. Mit dieser Formung vollzieht sich gleichzeitig die Objectivierung des Vorgangs, indem das Subject als selbständiges, von uns unabhängiges Wesen erscheint, welches seine Tätigkeit entfaltet, mögen wir es wissen oder nicht. Das Resultat ist ein modificiertes Vorstellen und nicht etwa eine eigene Klasse psychischer Phänomene"* (l. c. S. 84 f.). Psychologisch ist das Urteil zugleich ein Willensact, mit Gefühlen als Elementen (l. c. S. 86 f.); es wird durch ein Interesse ausgelöst (l. c. S. 89 f.). Es ist eine Art der Apperception (s. d.). Es wird durch *„Verwertung der eigenen Willensimpulse"* (s. Introjection) erst geschaffen (l. c. S. 94 f.). Die Urteile sind *„Zeichen, aber nicht Bilder des wirklichen Geschehens; daß sie aber wirklich Zeichen sind und auch eine objective Componente enthalten, das wird . . . durch das Eintreffen der Voraussagen bestätigt"* (l. c. S. 188; vgl. Lehrb. d. Psychol.[3], S. 112 ff.; Einl. in d. Philos.[2], S. 86 ff.). Die *„Urteilsfunction"* ist *„die sprachlich formulierte fundamentale Apperception"* (Einl. in d. Philos.[2], S. 86). Das Urteil ist ein Act der Spontaneität, *„durch den der aufgenommene Eindruck eine Deutung erfährt"* (l. c. S. 89). Aus der Urteilsfunction entwickeln sich allmählich unsere Erkenntnisformen und Denkmittel (l. c. S. 98). Zu unterscheiden sind: Urteile der Anschauung (Wahrnehmungs-, Erinnerungs- Erwartungsurteile) und Begriffsurteile (Lehrb. d. Psychol.[3], S. 113 ff.). Seine Urteilstheorie bezeichnet Jerusalem als *„Introjectionstheorie"* (Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos. 18. Bd., S. 170).

Als Verdeutlichungsact faßt das Urteil JODL auf. Es ist ein *„Act der psychischen Tätigkeit, wodurch eine im Bewußtsein gegenwärtige Wahrnehmung oder Vorstellung als etwas Bestimmtes bezeichnet, eine andere Vorstellung als mit ihr verknüpft oder in ihr enthalten ins Bewußtsein gehoben, bemerkt und so eines durch das andere verdeutlicht und erklärt wird"* (Lehrb. d. Psycholog. S. 613). Nach E. MACH ist das Urteil *„eine Ergänzung einer sinnlichen Vorstellung zur vollständigeren Darstellung einer sinnlichen Tatsache"* (Anal. d. Empf. S. 212). Nach F. KRAUSE

heißt Urteilen *„eine Vorstellung oder einen Begriff zu dem in der Seele enthaltenen entsprechenden Musterbegriffe in Beziehung setzen und das Ergebnis dieser Inbeziehungsetzung zu einem bestimmten Ausdruck bringen“* (Das Leb. d. menschl. Seele I, 192). Das Urteil ist *„das Zeugnis über die vollzogene oder zu vollziehen nicht mögliche Apperception“* (l. c. S. 190 ff.). H. CORNELIUS nennt die Inhalte, auf welche das Urteil hinweist, *„angezeigte Inhalte“* (Einl. in d. Philos. S. 279 ff.). *„Überall enthält das vorgelegte Urteil für denjenigen, der die Bedeutung der Worte versteht, eine Angabe über die Beschaffenheit gewisser Inhalte, die unter bestimmten . . . Bedingungen vorzufinden sind“* (l. c. S. 282). Nach K. MARBE sind Urteile Bewußtseinsvorgänge, auf welche die Prädicate richtig oder falsch Anwendung finden (Experim.-psychol. Untersuch. üb d. Urteil, 1901). — Vgl. CHR. KRAUSE, Vorles. S. 287, sowie die unter *„Logik“* und *„Psychologie“* aufgezählten allgemeinen Schriften, sofern sie hier nicht genannt sind. — Vgl. Begriff, Copula, Subject, Satz, Apperception, Kategorien, Exponibel, Conversion, Copulativ, Conjunctiv, Divisiv, Disjunctiv, Universal, Particulär, Negativ, Bejahend, Remotiv, Limitativ, Kategorisch, Hypothetisch, Apodiktisch, Conträr, Subconträr, Contradictorisch, Äquipollent, Identisch, Subsumtion, Schluß, Wahrheit, Wahrnehmung, Mathematik, Definition, Erkenntnis, Wert, Erklärung, Subjectlose Sätze, Urteilskraft, Urteilstheorien (logische).

Urteile, analytische, heißen seit KANT solche Urteile, deren Prädicat nur die Verdeutlichung des im Subjectbegriffe schon (notwendig) Gedachten ist. Dagegen sind synthetische Urteile solche, in welchen das Prädicat über das im Subject notwendig zu Denkende, den Subjectsbegriff wesentlich Constituierende hinausgeht. Der Unterschied beider Urteile ist aber ein bloß relativer. Vgl. LOCKE, Ess. IV, ch. 3, § 7.

KANT erklärt: *„In allen Urteilen, worinnen das Verhältnis eines Subjects zum Prädicat gedacht wird . . ., ist dieses Verhältnis auf zweierlei Art möglich. Entweder das Prädicat B gehöret zum Subject A als etwas, was in diesem Begriffe A (versteckterweise) enthalten ist; oder B liegt ganz außer dem Begriff A, ob es zwar mit demselben in Verknüpfung steht. Im ersten Fall nenne ich das Urteil analytisch, im andern synthetisch. Analytische Urteile (die bejahenden) sind also diejenigen, in welchen die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject durch Identität, diejenigen aber, in denen diese Verknüpfung ohne Identität gedacht wird, sollen synthetische Urteile heißen. Die ersteren könnte man auch Erläuterungs-, die andern Erweiterungsurteile heißen, weil jene durch das Prädicat nichts zum Begriff des Subjects hinzutun, sondern diesen nur durch Zergliederung in seine Teilbegriffe zerfällen, die im selbigen schon (obschon verworren) gedacht waren: dahingegen die letzteren zu dem Begriffe des Subjects ein Prädicat hinzutun, welches in jenen gar nicht gedacht war und durch keine Zergliederung desselben hätte können herausgezogen werden; z. B. wenn ich sage: Alle Körper sind ausdehnt, so ist dies ein analytisches Urteil. Denn ich darf nicht aus dem Begriffe, den ich mit dem Wort Körper verbinde, hinausgehen, um die Ausdehnung als mit demselben verknüpft zu finden, sondern jenen Begriff nur zergliedern, d. i. des Mannigfaltigen, welches ich jederzeit in ihm denke, mir nur bewußt werden, um dieses Prädicat darin anzutreffen; es ist also ein analytisches Urteil. Dagegen, wenn ich sage: Alle Körper sind schwer, so ist das Prädicat etwas ganz anderes als das, was ich in dem bloßen Begriff eines Körpers überhaupt denke. Die Hinzufügung eines solchen Prädicats gibt also ein synthetisches Urteil“* (Krit. d.

rein. Vern. S. 39 f.). Princip des analytischen Urteils ist der Satz des Widerspruchs (l. c. S. 151). Princip des synthetischen Urteils ist: „*Ein jeder Gegenstand steht unter den notwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung in einer möglichen Erfahrung*" (l. c. S. 155). Synthetische Urteile sind „*Urteile, durch deren Prädicat ich dem Subject des Urteils mehr beilege, als ich in dem Begriffe denke, von dem ich das Prädicat aussage, welches letztere also das Erkenntnis über das, was jener Begriff enthielt, vermehrt; dergleichen durch analytische Urteile nicht geschieht, die nichts tun als das, was schon in dem gegebenen Begriffe wirklich gedacht und enthalten war, nur als zu ihm gehörig klar vorzustellen und auszusagen*" (Üb. eine Entdeck. 2. Abschn., S. 52). — Es gibt synthetische Urteile a posteriori und a priori. Erstere stützen sich auf Erfahrung, letztere haben ihren Rechtsgrund, über den Subjectsbegriff allgemeingültig vor aller Erfahrung hinaus zu einem neuen Begriff überzugehen, in den apriorischen (s. d.) Formen des Geistes, sind möglich durch die präempirische, Erfahrung erst constituierende Einheitsfunction des Bewußtseins. „*Auf solche Weise sind synthetische Urteile a priori möglich, wenn wir die formalen Bedingungen der Anschauung a priori, die Synthesis der Einbildungskraft und die notwendige Einheit derselben in einer transcendentalen Apperception auf ein mögliches Erfahrungserkenntnis überhaupt beziehen und sagen: die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung und haben darum objective Gültigkeit in einem synthetischen Urteile a priori*" (Krit. d. rein. Vern. S. 155 f.; Prolegom. § 2). Ein Prädicat, welches durch ein Urteil a priori einem Subjecte beigelegt wird, wird „*als dem letzteren notwendig angehörig (von den Begriffen desselben unabtrennlich) ausgesagt*" (Üb. eine Entdeck. 2. Abschn., S. 52). Die synthetischen Urteile a priori sind nur „*unter der Bedingung einer dem Begriffe ihres Subjects unterlegten Anschauung*" möglich, sie können „*über die Grenzen der sinnlichen Anschauung hinaus nicht getrieben werden*" (l. c. S. 66 f.). Synthetische Urteile a priori sind es, welche in der reinen Mathematik (s. d.), Naturwissenschaft und in der Metaphysik notwendig-allgemeine Fundamentalerkenntnisse constituieren, die für alle mögliche Erfahrung (s. d.), freilich auch nur für solche, gelten (s. Kriticismus). — Mathematische Urteile sind „*insgesamt synthetisch*". „*Zuvörderst muß bemerkt werden, daß eigentliche mathematische Sätze jederzeit Urteile a priori und nicht empirisch sind, weil sie Notwendigkeit bei sich führen, welche aus Erfahrung nicht abgenommen werden kann.*" „*Man sollte anfänglich wohl denken, daß der Satz 7 + 5 = 12 ein bloß analytischer Satz sei, der aus dem Begriffe einer Summe von sieben und fünf nach dem Satze des Widerspruchs erfolge. Allein wenn man es näher betrachtet, so findet man, daß der Begriff der Summe von sieben und fünf nichts weiter enthält als die Vereinigung beider Zahlen in eine einzige, wodurch ganz und gar nicht gedacht wird, welches diese einzige Zahl sei, die beides zusammengefaßt. Der Begriff von zwölf ist keineswegs dadurch schon gedacht, daß ich mir bloß jene Vereinigung von sieben und fünf denke, und ich mag meinen Begriff von einer solchen möglichen Summe noch so lange zergliedern, so werde ich doch darin die zwölf nicht antreffen. Man muß über diese Begriffe hinausgehen, indem man die Anschauung zu Hülfe nimmt, die einem von beiden correspondiert, oder . . . fünf Punkte und so nach und nach die Einheiten der in der Anschauung gegebenen fünf zu dem Begriffe der sieben hinzutut. Man erweitert also wirklich seinen Begriff durch diesen*

Satz 7 + 5 = 12 und tut zu dem ersteren Begriff einen neuen hinzu, der in jenem gar nicht gedacht war." „*Ebensowenig ist irgend ein Grundsatz der reinen Geometrie analytisch. Daß die gerade Linie zwischen zweien Punkten die kürzeste sei, ist ein synthetischer Satz. Denn mein Begriff vom Geraden enthält nichts von Größe, sondern nur eine Qualität. Der Begriff des Kürzesten kommt also gänzlich hinzu und kann durch keine Zergliederung aus dem Begriffe der geraden Linie gezogen werden. Anschauung muß also hier zu Hülfe genommen werden, vermittelst deren allein die Synthesis möglich ist*" (Prolegom. § 2).

Nach J. G. FICHTE gibt es „*dem Gehalte nach gar keine bloß analytischen Urteile*" (Gr. d. g. Wissensch. S. 33). BIUNDE erklärt: „*Unsere Urteile entstehen gemeiniglich durch Beziehungen von solchen Begriffen auf die vorgestellten Dinge, welche wir aus den Anschauungen anderer Dinge allmählich abgezogen haben; wir geben ihnen dann Bestimmungen, die in ihrem Begriffe nicht liegen, und erweitern so unser Denken über den Gegenstand und seinen Begriff hinaus; die so entstehenden Dinge sind synthetisch*" (Empir. Psychol. I 2, 99). G. E. SCHULZE betont: „*Für den einen Menschen ist . . . ein analytisches Urteil, was für den andern ein synthetisches ausmacht*" (Üb. d. menschl. Erk. S. 196). Auch nach SCHLEIERMACHER ist der Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urteilen ein fließender (Dialekt. S. 264, 563). Nach CHR. KRAUSE sind die analytischen identische Urteile (Vorles. S. 291 f.). Nach TRENDELENBURG ist jedes Urteil analytisch und synthetisch zugleich (Log. Unters. II[3], 241 ff.), so auch JODL (Lehrb. d. Psychol. S. 616). SCHOPENHAUER bemerkt: „*Ein analytisches Urteil ist bloß ein auseinandergezogener Begriff; ein synthetisches hingegen ist die Bildung eines neuen Begriffs aus zweien, im Intellect schon anderweitig vorhandenen.*" „*Jedes analytische Urteil enthält eine Tautologie, und jedes Urteil ohne alle Tautologie ist synthetisch*" (Parerg. II, § 23). VOLKMANN bestimmt das analytische Urteil als „*das Bewußtwerden einer Apperception*" (Lehrb. d. Psychol. II[4], 268.) Nach O. CASPARI gibt es echte synthetische Urteile a priori „*nur in der ästhetisch-logischen Grundanschauung, innerhalb welcher sich die Ideen mit dem Empirischen und Concreten, mit Rücksicht auf die Freiheit des Individuellen tief genug durchdringen*" (Grund- u. Lebensfrag. S. 90). Wie Kant lehrt u. a. F. SCHULTZE (Philos. d. Naturwiss. II, 15 ff.). A priori ist, was „*als wahr einleuchtet, auch ohne daß es des Beweises durch Induction bedürfte*" (ib.). Die Erkenntnis besteht in synthetischen Urteilen a priori (ib.). Im Sinne Kants unterscheidet die Urteile auch KROMAN (Unsere Naturerk. S. 39 ff.). Nach HAGEMANN ist ein synthetisches Urteil a priori nicht möglich (Log. u. Noët. S. 145). Nach L. BUSSE gibt es nur analytische Urteile und synthetische Urteile a posteriori (Philos. I, S. 149). Wertlos ist die Unterscheidung analytischer und synthetischer Urteile nach STEUDEL (Philos. I 1, 219). Nach HEYMANS sind alle aus Definitionen aufgebauten Urteile analytisch, alle andern synthetisch (Ges. u. Elem. d. wissensch. Denk. S. 109). Ähnlich H. CORNELIUS (Psychol. S. 341 f.; Einl. in d. Philos. S. 283 ff.). Nach WUNDT entsteht das Urteil stets synthetisch, ist aber selbst ein analytischer Proceß. Analytisch sind „*nur diejenigen Urteile, in denen ein Element oder einige Elemente, die im Subject notwendig schon mitgedacht werden müssen, zu irgend einem Zweck im Prädicat besonders hervorgehoben werden; alle übrigen Urteile sind synthetisch*" (Log. I, 151). E. v. HARTMANN: „*Jedes Urteil ist . . . ein analytisches, wenn ich es auf einen Subjectbegriff oder eine Subjectwahrnehmung*

beziehe, die so vollständig ist, daß sie den Prädicatsbegriff bereits einschließt, dagegen synthetisch, wenn ich es auf eine noch unvollständige Subjectvorstellung beziehe, die durch den Erkenntnisact vervollständigt wird, aus dem das Urteil hervorspringt" (Kategorienlehre, S. 239). „*Im discursiven, bewußten Denken gibt es keine synthetischen Urteile*" (l. c. S. 240). Nach SCHUBERT-SOLDERN ist alles Gegebene „*ursprünglich analytisch, unterschieden, es ist synthetisch in räumlichem oder zeitlichem oder räumlich-zeitlichem Zusammen und in Ähnlichkeits- und Verschiedenheitsbeziehungen zu anderem gegeben*" (Gr. ein Erk. S. 206 f.). Gegen die Kantsche Auffassung der synthetischen Urteile ist B. ERDMANN (Log. I, 209 ff.; vgl. SIGWART, Log. I², 128 ff., 237, 407, 411 ff.). Nach HUSSERL sind analytische Sätze „*solche Sätze, welche eine von der inhaltlichen Eigenart ihrer Gegenstände (und somit auch der gegenständlichen Verknüpfungsformen) völlig unabhängige Geltung haben*" (Log. Unters. II, 247). Die synthetischen Urteile a priori anerkennt RAVAISSON (Franz. Philos. S. 249). RENOUVIER unterscheidet: 1) „*synthèses a priori données comme conditions à l'intelligence et à l'expérience, indémontrables par conséquent*" (Nouv. monadol. p. 128); 2) „*jugements synthétiques a posteriori, c'est-à-dire certaines relations constantes qui ne nous sont connues que par l'expérience*" (ib.). Analytisch ist „*tout jugement qui est tel qu'il ne dépasse pas la limite de la notion primordiale, dont il ne fait qu'éclaircir ou développer le contenu propre*" (ib.). Vgl. M. PALÁGYI, Kant u. Bolzano, S. 92 f.; SPICKER, K., H. u. B. S. 19.

Urteile, ästhetische, s. ästhetische Urteile, Ästhetik, Geschmack. Vgl. Urteilskraft.

Urteilsfunction s. Urteil. Der Ausdruck auch bei F. HILLEBRAND, Neue Theor. d. kategor. Schl. S. 23.

Urteilsgefüge ist ein Verband von Urteilen, die miteinander zusammenhängen. B. ERDMANN bestimmt: „*Urteilsgefüge entstehen dadurch, daß eine Mehrheit von Urteilen zu einem System vereinigt wird, dessen Glieder einander coordiniert oder einander durch eine Folgebeziehung subordiniert sind*" (Log. I, 399). Vgl. LIPPS, Gr. d. Log. S. 52.

Urteilsgefühle nennt A. MEINONG Gefühle, denen auch ein Urteil wesentlich ist (Werttheor. S. 32 ff.). Es sind Gefühle, die sich an Urteile knüpfen. Vgl. Wert.

Urteilskraft („*vis aestimativa*") oder Beurteilungsvermögen bedeutet bei den Scholastikern die schon dem Tiere zukommende Fähigkeit der Deutung und Wertung der Dinge nach ihrem Nutzen oder Schaden für den Urteilenden selbst. So nach AVICENNA. Nach ihm gehört die „*vis aestimativa*" zu den inneren Sinnen (s. Wahrnehmung). Sie ist zu oberst in der mittleren Gehirnhöhlung localisiert und erfaßt „*die nicht mit den Sinnen wahrgenommenen begrifflichen Vorstellungen (intentiones) in Bezug auf die einzelnen sinnfälligen Dinge*" (De anima II, 2; IV, 3 f.; M. Winter, Über Avicennas Opus egregium de anima S. 31 f.). Nach THOMAS ist die „*aestimativa*" eine „*existimatio naturalis*" (Contr. gent. II, 90). SUAREZ definiert: „*Aestimativa describitur sensus interior potens apprehendere sub ratione convenientis et disconvenientis*" (De an. III, 30, 7). L. VIVES erklärt: „*Aestimativa . . . facultas est, quae ex sensibus speciebus impetum iudicii parit*" (De an. I, 33). — Nach

Feder ist die Urteilskraft das Vermögen, nach allgemeinen Begriffen die Verhältnisse der Dinge zu bemerken (Log. u. Met. S. 39).

Kant betrachtet die Urteilskraft als Mittelglied zwischen Verstand und Vernunft (Krit. d. Urt., Vorrede). Sie ist *„das Vermögen, unter Regeln zu subsumieren, d. i. zu unterscheiden, ob etwas unter einer gegebenen Regel (casus datae legis) stehe oder nicht“* (Krit. d. rein. Vern. S. 139). Die *„transcendentale Doctrin der Urteilskraft“* enthält *„zwei Hauptstücke“: „das erste, welches von der sinnlichen Bedingung handelt, unter welcher reine Verstandesbegriffe allein gebraucht werden können, d. i. von dem Schematismus des reinen Verstandes; das zweite aber von denen synthetischen Urteilen, welche aus reinen Verstandesbegriffen unter diesen Bedingungen a priori herfließen und allen übrigen Erkenntnissen a priori zum Grunde liegen, d. i. von den Grundsätzen des reinen Verstandes“* (l. c. S. 141). — Zwischen Erkenntnis- und Begehrungsvermögen ist das Gefühl, zwischen Verstand und Vernunft die Urteilskraft. Diese muß auch ein *„Princip a priori“* enthalten, d. h. eine Quelle nicht empirischer Urteile sein, wie der Verstand (s. Kategorien) und die Vernunft (s. Ideen). Es gibt eine bestimmende und eine reflectierende Urteilskraft. *„Urteilskraft überhaupt ist das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. Ist das Allgemeine (die Regel, das Princip, das Gesetz) gegeben, so ist die Urteilskraft, welche das Besondere darunter subsumiert . . . bestimmend. Ist aber nur das Besondere gegeben, wozu sie das Allgemeine finden soll, so ist die Urteilskraft bloß reflectierend.“* Ersterer ist das Gesetz a priori vorgeschrieben, letztere bedarf eines Princips, durch welches sie die Natur deutet, wenn auch nicht eigentlich erklärt: des Princips, daß die besonderen Gesetze in Bezug auf das durch die Naturgesetze in ihnen unbestimmt Gelassene so zur Einheit verbunden gedacht werden müssen, als ob ein Verstand sie gegeben hätte, um ein System der Erfahrung nach besonderen Naturgesetzen möglich zu machen. Die Urteilskraft schreibt ein Gesetz der Specification (s. d.) vor (Krit. d. Urt., Einleit.; Üb. Philos. überh. S. 150 ff.). Das Princip der Urteilskraft (der reflectierenden) ist: *„Die Natur specificiert ihre allgemeinen Gesetze zu empirischen, gemäß der Form eines logischen Systems zum Behuf der Urteilskraft.“* Die Urteilskraft denkt sich dadurch *„eine Zweckmäßigkeit der Natur in der Specification ihrer Formen durch empirische Gesetze“* (Üb. Philos. überh. S. 155; s. Zweck). *„Der Verstand gibt, durch die Möglichkeit seiner Gesetze a priori für die Natur, einen Beweis davon, daß diese von uns nur als Erscheinung erkannt werde, mithin zugleich Anzeige auf ein übersinnliches Substrat derselben; aber läßt dieses gänzlich unbestimmt. Die Urteilskraft verschafft durch ihr Princip a priori der Beurteilung der Natur, nach möglichen besonderen Gesetzen derselben, ihrem übersinnlichen Substrat (in uns sowohl als außer uns) Bestimmbarkeit durch das intellectuelle Vermögen. Die Vernunft aber gibt eben demselben durch ihr praktisches Gesetz a priori die Bestimmung; und so macht die Urteilskraft den Übergang vom Gebiete des Naturbegriffs zu dem des Freiheitsbegriffs möglich“* (Krit. d. Urt., Einl. IX). Die *„Kritik der Urteilskraft“* zerfällt *„in die der ästhetischen und teleologischen; indem unter der ersteren das Vermögen, die formale Zweckmäßigkeit (sonst auch subjective genannt) durch das Gefühl der Lust oder Unlust, unter der zweiten das Vermögen, die reale Zweckmäßigkeit (objective) der Natur durch Verstand und Vernunft zu beurteilen verstanden wird“* (l. c. VIII). Die teleologische ist eins mit der objectiven reflectierenden Urteilskraft (ib.; vgl. Log. S. 205 ff.). In der ästhetischen

Urteilskraft werden *„Verstand und Einbildungskraft im Verhältnis gegeneinander betrachtet“* (Üb. Philos. überh. S. 157). Ästhetisches Urteil (Geschmacksurteil) ist jenes, *„dessen Prädicat niemals Erkenntnis (Begriff von einem Object) sein kann ... In einem solchen Urteil ist der Bestimmungsgrund Empfindung“. „Im ästhetischen Sinnenurteil ist es diejenige Empfindung, welche von der empirischen Anschauung des Gegenstandes unmittelbar hervorgebracht wird; im ästhetischen Reflexionsurteile aber die, welche das harmonische Spiel der beiden Erkenntnisvermögen der Urteilskraft, Einbildungskraft und Verstand, im Subjecte bewirkt, indem in der gegebenen Vorstellung das Auffassungsvermögen der einen und das Darstellungsvermögen der andern einander wechselseitig beförderlich sind, welches Verhältnis in solchem Falle durch diese bloße Form eine Empfindung bewirkt, welche der Bestimmungsgrund eines Urteils ist, das darum ästhetisch heißt und als subjective Zweckmäßigkeit (ohne Begriff) mit dem Gefühle der Lust verbunden ist“* (l. c. S. 159).

Maass zählt als Zweige der *„sinnlichen Urteilskraft“* auf: sinnlichen Witz, Scharfsinn, Erinnerungsvermögen, moralisches Gefühl, gemeinen Menschenverstand, Geschmack (Üb. d. Einbild. S. 116 ff.). — Nach J. G. Fichte ist die Urteilskraft das *„Vermögen, über schon im Verstande gesetzte Objecte zu reflectieren oder von ihnen zu abstrahieren und sie nach Maßgabe dieser Reflexion oder Abstraction mit weiterer Bestimmung im Verstande zu setzen“*. Sie bestimmt dem Verstande *„das Object überhaupt als Object“*. Ohne Urteilskraft gibt es *„kein Denken des Gedachten als eines solchen“* (Gr. d. g. Wissensch. S. 213 f.). — Nach E. Reinhold ist die Urteilskraft jene Seite des Denkvermögens, die wirksam ist, *„wo der Inhalt des Urteils nicht sogleich bei der Wahrnehmung des zu subjicierenden Gegenstandes ... zufolge der logischen Form unseres bewußtvollen Wahrnehmens und Vorstellens mit intellectueller Notwendigkeit sich ergibt“* (Lehrb. d. philos. propäd. Psychol. u. d. formal. Log.², S. 183 ff.). Bolzano versteht mit andern unter der Urteilskraft das Vermögen, Urteile zu fällen (Wissenschaftslehre III, § 290, S. 108 ff.). Nach Beneke ist die Urteilskraft ein Name für *„alle Spuren oder Angelegtheiten, welche, zum Bewußtsein gesteigert, Urteile zu erzeugen geeignet sind“* (Lehrb. d. Psychol. § 134). Vgl. Michelet, Anthropol. S. 417 ff., u. a. — Vgl. Urteil, Zweck, Ästhetik.

Urteilstheorien s. Urteil. Die logischen Urteilstheorien gliedern sich in: 1) Umfangstheorien: a. Subsumtionstheorie, wonach das Subject eine Art von der Gattung des Prädicats ist, der Umfang des ersteren unter den des letzteren zu subsumieren ist. So schon Aristoteles (Anal. pr. I 4, 25 b 32), ferner Apuleius, Porphyr, Boëthius (vgl. Prantl, G. d. L. I, 581, 628, 696), viele Logiker späterer Zeit, so Lambert (Anl. zur Architekt. I, § 170), Kant, Hegel (WW. VI, 326, 331) u. a. b. Identitätstheorie des Umfangs: Prädicat und Subject sind dem Umfange nach identisch. Vgl. Aristoteles (Top.), Theophrast (Prantl, G. d. L. I, 356), Logik von Port-Royal, Ploucquet, Hamilton u. a. 2) Inhaltstheorien (Inhaltslogik): a. Identitätstheorie des Inhalts, wonach Subject und Prädicat ihrem Inhalt nach identisch sind. So Jevons (Princ. of Science², p. 25 f., 47 f.), Lotze (Log.², S. 57, 69 f.) u. a. b. Einordnungstheorie. So besonders B. Erdmann (Log. I, 261 f.; vgl. über das Ganze I, 246 ff.). Vgl. Urteil.

Urteilsurteile = Beurteilungen (s. d.). *„Urteilsurteile“* bei Chr. Krause (Vorles. S. 295).

Urteilsverbindungen, Urteilszusammensetzungen oder zusammengesetzte Urteile sind sprachlich verkürzte Vereinigungen von Urteilen: 1) copulative (s. d.), 2) conjunctive (s. d.), 3) divisive (s. d.), 4) disjunctive (s. d.), 5) hypothetische (s. d.) Urteile. Vgl. B. ERDMANN, Log. I, 342 ff., 346 ff.

Urteilsvermögen s. Urteilskraft.

Urvermögen s. Seelenvermögen (BENEKE).

Urzeugung (*„generatio aequivoca, spontanea", „Autogonie", „Abiogenesis"*): Entstehung von Lebewesen, Organismen, Organischem aus Anorganischem durch natürliche (physikalisch-chemische) Kräfte (s. Organismus, Lebenskraft).

Das ursprüngliche Hervorgehen zunächst der Pflanzen, dann auch der Tiere aus der Erde lehrt EMPEDOKLES (Plut., Plac. philos. V, 19; 26). Nach ARISTOTELES entstehen die niedrigsten Lebewesen aus Schlamm oder tierischen Secreten (De gener. an. II, 1; Histor. an. I, 5). Auch die Stoiker nehmen eine Urzeugung an, so auch LUCREZ (De rer. nat. II, 843 squ.). — Die Urzeugung lehren SIMON PORTA (De rer. natural.), CARDANUS (De variet. VII, 7 b; De subtil. IX, 508 f.), J. B. VAN HELMONT (Imago ferment. 12) u. a. Ferner: Nach G. BRUNO, BONNET hat die Erde ursprünglich die Principien aller Lebewesen in sich; eine eigentliche Urzeugung, Entstehung des Lebenden aus Leblosem leugnet BONNET (Considérat. sur les corps organisés, 1762), so auch ROBINET. Nach ER. DARWIN hat der Schöpfer vielleicht aus einem einzigen Filament alle Lebewesen hervorgehen lassen (Zoonom. sct. XXXIX, 4, 8). Aus einem *„Urschleim"* sind nach L. OKEN die Organismen hervorgegangen (Die Zeugung, 1805). Nach GIOBERTI hat Gott die Lebewesen aus der Erde herausgeformt (Protolog. II, 554 ff.). SCHOPENHAUER erklärt: *„Daß aus dem Unorganischen die untersten Pflanzen, aus den faulenden Resten dieser die untersten Tiere und aus diesen stufenweise die oberen entstanden sind, ist der einzige mögliche Gedanke"* (Neue Paralipom. § 185). Gegen POUCHET hat besonders PASTEUR (Physiol. végétale, 1861) gezeigt, daß, jetzt wenigstens, eine Urzeugung nicht besteht, daß die scheinbare *„Urzeugung"* sich auf das Vorkommen von organischen Keimen in der Luft zurückführen läßt. Eine (dereinstige) Urzeugung (Autogonie) lehrt E. HAECKEL (Gener. Morphol. I, 182), ferner G. JÄGER (Zoolog. Briefe, S. 73) u. a. Dagegen u. a. E. DREHER (Philos. Abhandl. S. 121 f.), E. v. HARTMANN (s. Organismus). Vgl. O. LIEBMANN, Zur Anal. d. Wirkl.², S. 338. — Vgl. Organismus, Leben.

Usiologie (*οὐσία*, Wesen): Wesens-Lehre, Lehre vom Wesen (s. d.) der Dinge.

Utilismus s. Utilitarismus.

Utilitarismus (Utilismus) heißt der Nützlichkeitsstandpunkt in der Ethik. Der Utilitarismus tritt in zwei Formen auf: 1) der individualistische Utilitarismus, welcher lehrt, Zweck des sittlichen Handelns sei der Nutzen, die Wohlfahrt des einzelnen. 2) Der sociale Utilitarismus, welcher den Zweck des sittlichen Handelns in die Förderung des Gesamtwohles, des Wohles aller, der Gesellschaft setzt. Ferner ist zu unterscheiden zwischen dem Utilitarismus a. als Erklärung des Sittlichkeitsursprunges aus (individuellen oder socialen)

Nützlichkeitserwägungen, b. als Motivation, Normierung, Wertung des sittlichen Handelns, Aufstellung der Wohlfahrt als Ziel des Handelns. Der gemäßigte Utilitarismus betont, daß das ursprünglich rein utilitarisch bestimmte sittliche Handeln (durch das Gesetz der *„Motivverschiebung"*, s. d.) später zum Selbstzweck wird.

Den Ausdruck *„utilitarian"* gebraucht (1802) schon J. Bentham. Durch J. St. Mill, der ihn einer Novelle von Galt, *„Annals of the Parish"*, entnimmt, wird er populär (vgl. Eucken, Grundbegr. S. 214).

Teilweise utilitaristisch gefärbt ist der Eudämonismus (s. d.) verschiedener Zeiten, auch schon im Altertum (s. Gut, Sittlichkeit, Tugend, Ethik). Einen socialen Utilitarismus lehrt Epikur bezüglich des Ursprungs der sittlichen Gesetze (vgl. Porphyr, De abstin. I, 7 squ.). — In neuerer Zeit tritt der Utilitarismus auf bei Hobbes (s. Sittlichkeit), Spinoza. Er erklärt: *„Quae ad hominum communem societatem conducunt, sive quae efficiunt, ut homines concorditer vivant, utilia sunt"* (Eth. IV, prop. XL). *„Nemo . . . nisi a causis externis et suae naturae contrariis victus suum utile appetere sive suum esse conservare negligit"* (l. c. IV, prop. XX, schol.). *„Quo magis unusquisque suum utile quaerere, hoc est, suum esse conservare conatur et potest, eo magis virtute praeditus est"* (l. c. prop. XX). — Helvetius erklärt: *„L'utilité publique . . . est le principe de toutes les vertus humaines"* (De l'espr. II, 6). Utilitaristisch ist die ethische Lehre Paleys, Mandevilles (Fable of the bees) (s. Sittlichkeit, Tugend). Das *„great happiness"*-Princip (s. d.) findet sich schon bei Beccaria, Hutcheson, besonders aber bei dem systematischen Begründer des Utilitarismus (im engeren Sinne), J. Bentham. Zweck, Ziel des sittlichen Handelns ist die Maximation der Glückseligkeit, das größtmögliche Glück der größtmöglichen Anzahl, *„the greatest happiness of the greatest number"*, *„the greatest possible quantity of happiness"* (Introd. II, ch. 17, p. 234; Deontolog.; Traité de la législat. civile et pénale, 1802). *„By the principle of utility is meant that principle which approves or disapproves of every action whatsoever, according to the tendency which is appears to have to augment or diminish the happiness of the party whose interest, in other words, to promote or to oppose that happiness"* (Introduct. l. c. I, ch. 1, p. 3). Das Interesse der Gemeinschaft ist *„the sum of the interest of the several members who compose it"* (l. c. p. 4 ff.). Bei der ethischen Reflexion sind von Wirksamkeit die physische (das für unseren Leib Nützliche und Schädliche bestimmende) Sanction, die moralische Sanction (der öffentlichen Meinung), die politische und die religiöse Sanction. Durch ein *„moralisches Budget"* sollen bei jeder Handlung die nützlichen und schädlichen Folgen (Lust und Unlust) berechnet werden (Moralcalcül). Hierbei zeigt sich der Egoismus als schädlich; das wohlverstandene Eigeninteresse selbst führt zum Altruismus; zuerst zum Uneigennützig-scheinen, dann aber auch zur Uneigennützigkeit selbst. Utilitaristische Momente finden sich bei J. Austin und G. Grote (Fragments on Ethical Subjects, 1876; vgl. Überweg-Heinze, Gr. d. Gesch. d. Philos. IV[9], 424). — J. St. Mill (der in seiner Jugend einen Verein der *„Utilitarier"* gründete) lehrt einen socialen Utilitarismus (s. Sittlichkeit). Im Gegensatz zu Bentham unterscheidet er nicht bloß Quantitäten, sondern Arten des Glückes, verschiedene Glückswerte, wodurch über das rein utilistische eine höhere ethische Norm sich erhebt. Ferner wird durch Association das, was erst Mittel war (das Sittliche), selbst zum Ziele, zum directen Gegenstande der Billigung (Utilitarianism, 1863; Log. II[4], p. 416 f.;

A. BAIN erklärt: „*The Ethical end that men are tending to and may ultimately adopt without reservation, is human welfare, happiness, or being and well-being combined, that is, utility*" (Ment. and Mor. Sc. p. 442; vgl. p. 460 ff.). Rationeller Utilitarier ist H. SPENCER (s. Sittlichkeit). Am höchsten steht das Handeln, wenn es gleichzeitig die größte Summe des Lebens für den einzelnen, für seine Nachkommenschaft und für seine Mitmenschen zustande bringt (Princ. d. Eth. I, 1, § 8, S. 27). Utilitarier sind mehr oder weniger BENEKE (Grundsätze d. Civil- u. Criminalgesetzgeb. 1830), SIDGWICK (s. Ethik), IHERING (Zweck im Recht I, 158), GIZYCKI (Moralphilos.); nach ihm ist nützlich, „*was mittelbar, aber in einem höheren Maße, Freude erzeugt*" (l. c. S. 14); es gibt ein subjectiv, innerlich Nützliches und ein objectiv, äußerlich Nützliches (ib.; vgl. Üb. d. Utilitarism., Vierteljahrsschr. f. w. Ph. 8. Bd., S. 265 ff.); P. RÉE (Entsteh. d. Gewiss. 1885) u. a. (s. Gut, Sittlichkeit, Tugend). Gegner des Utilitarismus sind KANT (vgl. Grundleg. zur Met. d. Sitt. S. 22), J. G. FICHTE u. a., ferner: CLIFFORD, WINDELBAND, STAUDINGER, WUNDT, E. v. HARTMANN, NIETZSCHE, J. BERGMANN (Über d. Utilitarism. 1883), L. BUSSE (Zur Beurteil. des Utilitarism., Zeitschr. f. Philos. 105. Bd., S. 161 ff.), UNOLD (Grundr. S. 319 ff.) u. a. — Vgl. LESLIE STEPHEN, The English Utilitarians, 1900. Vgl. Nutzen.

Utilität: Nutzen (s. d.).

Utopien heißen (nach TH. MORUS „*Utopia*", eig. „*Nirgendsheim*") die (einen Ideal- oder Zukunftsstaat construierenden) Staats- und Gesellschaftsromane (s. Sociologie; vgl. auch BELLAMY, Looking backward; HERTZKA, Freiland, 1890, u. a.).

V.

Vacuum: leerer Raum (s. d.). Vacuisten oder Antiplenisten (s. d.): Anhänger der Lehre vom (absolut) leeren Raum.

Vaiçeshikam: eine indisch-metaphysische Philosophie, lehrt einen Atomismus (s. d.).

Variabilität: Veränderlichkeit, Variationsfähigkeit (z. B. der Arten: s. Evolutionismus, Anpassung). Das „*Denkmittel der Variabilität*" ist nach K. LASSWITZ „*jene Einheitsbeziehung des Bewußtseins, welche die Bedingung dafür ist, daß der sinnliche Bewußtseinsinhalt ein gesetzmäßig verknüpfbares, die Möglichkeit einer Fortsetzung in sich schließendes Sein enthält*" (Gesch. d. Atomist. I, 272). Vgl. Veränderung.

Variation: Veränderung (s. d.), Abänderung (s. Evolution). — R. AVENARIUS versteht unter „*Variation*" das Verhältnis, nach welchem mit einer „*Schwankung*" (s. d.) des „*System C*" (s. d.) die Aussage „*Das ist anders*" (die „*Heterote*") oder (bei eingeübter Schwankung) die Aussage „*Das ist dasselbe*" (die „*Tautote*") verbunden ist (Krit. d. rein. Erfahr. II, 29 ff.).

Varietät: Abart.

Vasomotorisch s. Nerven. Nach LANGE sind vasomotorische Processe die directen Grundlagen der Affecte (s. d.).

Vedische Philosophie: die Philosophie der Veden („*Veda*" = Wissen). Sie hat drei Perioden: 1) altvedische Periode (Rigveda), 2) jungvedische Periode

(Upanishad, s. d.), 3) nachvedische Periode (Mimânsâ, Vedânta, Nyâya, Vaiçeshikam, Sânkhyam, Yoga) (Deussen, Allg. Gesch. d. Philos. I 1, 12 f.; vgl. A. Dorner, Gr. d. Religionsphilos. S. 76 ff.; die Schriften von M. Müller u. a.). Vgl. Atman, Bráhman, Idealismus, Pantheismus, Maya u. a.

Velatus s. Enkekalymmenos.

Velleïtät (velleïtas): Willensregung, noch unwirksames Wollen, im Gegensatz zur *„voluntas absoluta"*, zum *„velle efficax"* (Thomas, Sum. th. I, 19, 6 ad 1; Duns Scotus u. a.).

Vera causa: wahre Ursache (s. d.). Sie ist nach Newton jene Ursache, *„ex qua vere atque actu proficiscitur effectus"* (Vorr. u. Einl. S. 184).

Verabscheuen s. Begehren.

Veracitas Dei s. Wahrhaftigkeit.

Veränderung (*μεταβολή, κίνησις, ἀλλοίωσις*, mutatio) ist der Wechsel von Inhalten in der Zeit, so daß an Stelle einer Qualität successiv andere Qualitäten desselben Dinges treten. *„Das Ding verändert sich"* heißt: bei aller Constanz eines bestimmten Zusammenhanges, einer bestimmten Structur werden einzelne Zustände, Beschaffenheiten durch andere ersetzt infolge fremder Einflüsse und eigner Wirksamkeit. Das Muster beständiger Veränderung innerhalb permanenter Einheit (des Ich) bietet das Bewußtsein selbst (s. Actualitätstheorie). Doch muß die Veränderung erst eine bestimmte *„Schwelle"* überschritten haben, damit sie als solche appercipiert werden kann. Das Princip der Stetigkeit (s. d.) läßt uns fordern, daß jede objective Veränderung durch eine zusammenhängende Reihe von Veränderungsmomenten hindurchgeht, daß sie aus dem Unendlichkleinen entspringe. Das Postulat stetiger Veränderung ist von fundamentaler Bedeutung für Mathematik, Naturwissenschaft und Psychologie, es kommt insbesondere in der Evolutionstheorie (s. d.) zur Geltung.

Betreffs des Wesens und der Ursachen der Veränderungen der Dinge bestehen verschiedene Ansichten. Eine Richtung leugnet die Realität aller Veränderung, die andere lehrt, daß die Veränderung durchgehend sei. Die einen fassen die Veränderung als eigenartiges, qualitatives Geschehen auf, die anderen führen sie auf quantitativen Wechsel zurück.

Nach Anaximenes beruht alle Veränderung auf Verdichtung und Verdünnung des Urstoffes: *γεννᾶσθαί τε πάντα μετὰ πύκνωσιν καὶ πάλιν ἀραίωσιν* (Euseb., Praep. evang. I, 8, 3). Nach Anaxagoras sind die *„Homöomerien"* (s. d.) selbst *ἄφθαρτα*; die Veränderungen der Dinge bestehen einzig und allein in Verbindung und Trennung der kleinsten Teile: *φαίνεσθαι δὲ γινόμενα καὶ ἀπολλύμενα συγκρίσει καὶ διακρίσει μόνον* (Theophr., Phys. opin. fr. 4, Dox. D. 478, 22; Simpl. ad Phys. 34 b; Stob. Ecl. I, 19, 414). Nach Empedokles gibt es keine *φύσις*, kein Entstehen, sondern nur Mischung und Entmischung der Elemente (s. d.) der Dinge: *διὸ λέγει τοῦτον τὸν τρόπον καὶ Ἐμπεδοκλῆς, ὅτι φύσις οὐδενός ἐστιν, ἀλλὰ μόνον μῖξίς τε διάλλαξίς τε μιγέντων* (Aristot., De gener. et corrupt. I 1, 314 b 8; II 1, 329 a 4); *ἄλλο δέ τοι ἐρέω· φύσις οὐδενός ἐστιν ἁπάντων θνητῶν . . . ἀλλὰ μόνον μῖξίς τε διάλλαξίς τε μιγέντων ἐστί, φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποις* (Plac. I, 30, Dox. D. 326). Die Mischung ist ein Werk der Liebe (s. d.), die Entmischung ein Product des Streites (*νεῖκος*) (Aristot., Met. I, 4). Im Urzustande sind die Elemente in einem *σφαῖρος* vereint, aus dem sie der *νεῖκος* heraustrennt (l. c. III, 4, 1000 b 3; Phys. III, 1;

Plat. Soph. 242). Auf Verbindung und Trennung der Atome (s. d.) führt DEMOKRIT die Veränderung zurück (*τῇ τούτων συμπλοκῇ καὶ περιπλέξει*, Arist., De coelo III 4, 303 a 7). — Während HERAKLIT das ewige Werden (s. d.) lehrt, halten die Eleaten (s. d.) alle Veränderung für Schein, da das Sein (s. d.) unveränderlich ist: *οὔτε γίνεσθαι οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνῆκε δίκη* (Mull., Fragm. I, 121; vgl. I, 251); *ἀνῄρουν γένεσιν καὶ φθορὰν διὰ τὸ νομίζειν τὸ πᾶν ἀκίνητον* (Stob. Ecl. I 19, 412). PLATO erklärt die Sinnendinge für veränderlich, die Ideen (s. d.) hingegen für beharrend (Phaedo 78 C squ.; vgl. Theaet. 152 D squ.; Phileb. 58 squ.). ARISTOTELES unterscheidet vier Arten der Veränderung (*μεταβολή, κίνησις*, s. Bewegung), darunter die qualitative Veränderung (*ἀλλοίωσις*) als *κίνησις κατὰ τὸ ποιόν* (De coel. I 3, 270 a 27). Sie ist etwas Reales, besteht in der Verwirklichung (Actualisierung) eines Potentiellen, eines *δυνάμει* Seienden zur *ἐνέργεια* (s. d.). Die Principien (s. d.) selbst, die Gründe, Grundlagen der Veränderung, beharren. *Οὐ γὰρ τὰ ἐναντία μεταβάλλειν· ἔστιν ἄρα τ. τρίτον παρὰ τὰ ἐναντία, ἡ ὕλη· εἰ δὴ αἱ μεταβολαὶ τέτταρες, ἢ κατὰ τό τι ἢ κατὰ τὸ ποιὸν ἢ ποσὸν ἢ ποῦ, καὶ γένεσις μὲν ἡ ἁπλῆ καὶ φθορὰ ἡ κατὰ τόδε, αὔξησις δὲ καὶ φθίσις ἡ κατὰ τὸ ποσόν, ἀλλοίωσις δὲ ἡ κατὰ τὸ πάθος, φορὰ δὲ ἡ κατὰ τόπον, εἰς ἐναντιώσεις ἂν εἶεν τὰς καθ' ἕκαστον αἱ μεταβολαί· ἀνάγκη δή μεταβάλλειν τὴν ὕλην δυναμένην ἄμφω· ἐπεὶ δὲ διττὸν τὸ ὄν, μεταβάλλει πᾶν ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος εἰς τὸ ἐνεργείᾳ ὄν, οἷον ἐκ λευκοῦ δυνάμει εἰς τὸ ἐνεργείᾳ λευκόν* (Met. XII 2, 1069 b 9 squ.); *οὐ γίγνεται οὔτε ἡ ὕλη οὔτε τὸ εἶδος . . . πᾶν γὰρ μεταβάλλει τι καὶ ὑπό τινος καὶ εἴς τι· ὑφ' οὗ μέν, τοῦ πρώτου κινοῦντος· ὃ δέ, ἡ ὕλη· εἰς ὃ δέ, τὸ εἶδος· εἰς ἄπειρον οὖν εἶσιν, εἰ μὴ μόνον ὁ χαλκὸς στρόγγυλος ἀλλὰ τὸ στρόγγυλον ἢ ὁ χαλκός· ἀνάγκη δὴ στῆναι* (Met. XII 3, 1069 b 35 squ.; Categor. 14). Die Realität der qualitativen Veränderung betonen die Stoiker. Im Wechsel bleibt die Substanz (*τὴν γὰρ οὐσίαν οὔτ' αὔξεσθαι οὔτε μειοῦσθαι κατὰ πρόσθεσιν ἢ ἀφαίρεσιν ἀλλὰ μόνον ἀλλοιοῦσθαι* (Stob. Ecl. I 20, 434).

Die Motakallimûn führen alle Veränderung auf Verbindung und Trennung der Atome (s. d.) zurück. Die Scholastiker lehren meist im Aristotelischen Sinne. HUGO VON ST. VICTOR erklärt: „*Non enim essentiae rerum transeunt, sed formae. Cum forma transire dicitur, non sic intelligendum est, ut aliqua res existens perire omnino et esse suum amittere credatur, sed variari potius*" (Didascal. II, 18; vgl. Lasswitz, G. d. Atom. I, 77). Nach THOMAS bedeutet „*mutatio*", „*aliquid esse post aliud et aliud esse prius et aliud posterius*" (5 phys. 2 a). „*Omnis mutatio est ex opposito aut ex mediis*" (12 met. 2 b). Es gibt „*mutatio continua*" und „*instantanea*", ferner auch „*naturalis*" und „*spiritualis*". „*Naturalis quidem secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse naturale, sicut calor in calefacto: spiritualis autem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutata secundum esse spirituale, ut forma coloris est in pupilla, quae non fit per colorata*" (Sum. th. I, 78, 3).

CARDANUS unterscheidet als Arten der Veränderung: „*generatio, mistio, coacervatio*" (vgl. Lasswitz, Gesch. d. Atom. I, 310). Nach GALILEI ist die materielle Veränderung nur Umlagerung der Teile der Körper (Opp. IV, 46). So auch nach GASSENDI (Philos. Epic. synt. II, sct. 1, p. 17 f.) u. a. SPINOZA definiert: „*Per mutationem intelligimus illam variationem, quae in aliquo subiecto dari potest, integra permanente ipsa essentia subiecti*" (Cogit. met. II, 4). CHR. WOLF bestimmt: „*Omnis rei mutatio (intrinseca sc.) in variatione modorum*

consistit“ (Ontolog. § 831). „*In modificatione rerum nihil substantiale perit vel producitur*“ (l. c. § 832). „*Alle Veränderungen eines Dinges sind Abwechselungen seiner Schranken.*“ Das Wesen selbst bleibt unverändert (Vern. Ged. I, § 107 f.). PLATNER erklärt: „*Der innere Zustand in einem Wesen ist die jedesmalige zufällige Bestimmung seiner Beschaffenheit und seiner Größe. Empfängt nun ein Wesen, entweder durch Einwirkung anderer Dinge oder auch durch allmähliche Entwicklung seiner Kräfte, eine andere Beschaffenheit oder eine andere Größe, so ist es veränderlich in Ansehung des innerlichen Zustandes; außerdem unveränderlich.*“ „*Sofern es zu dem Prädicate der Beharrlichkeit und mithin zu dem Begriff einer Substanz gehört, daß die bleibenden Bestimmungen oder wesentlichen Stücke nicht mit andern abwechseln: sofern ist in jeder Substanz etwas Unveränderliches*“ (Log. u. Met. S. 139).

Nach KANT setzt jede Veränderung die Identität eines Subjects voraus, an welchem die Bestimmungen einander folgen (De mund. sens. sct. I, § 2). „*Veränderung ist Verbindung contradictorisch einander entgegengesetzter Bestimmungen im Dasein eines und desselben Dinges*“ (Krit. d. rein. Vern. S. 219). „*Veränderung ist eine Art zu existieren, welche auf eine andere Art zu existieren eben desselben Gegenstandes erfolget. Daher ist alles, was sich verändert, bleibend, und nur sein Zustand wechselt. Da dieser Wechsel also nur die Bestimmungen trifft, die aufhören oder auch anheben können, so können wir, in einem etwas paradox scheinenden Ausdruck, sagen: nur das Beharrliche (die Substanz) wird verändert, das Wandelbare erleidet keine Veränderung, sondern einen Wechsel, da einige Bestimmungen aufhören und andere anheben.*“ „*Veränderung kann daher nur an Substanzen wahrgenommen werden, und das Entstehen oder Vergehen, schlechthin, ohne daß es bloß eine Bestimmung des Beharrlichen betreffe, kann gar keine mögliche Wahrnehmung sein, weil eben dieses Beharrliche die Vorstellung von dem Übergange aus einem Zustand in den andern und vom Nichtsein zum Sein möglich macht, die also nur als wechselnde Bestimmung dessen, was bleibt, empirisch erkannt werden können. Nehmet an, daß etwas schlechthin anfange zu sein, so müßt ihr einen Zeitpunkt haben, in dem es nicht war. Woran wollt ihr aber diesen heften, wenn nicht an demjenigen, was schon ist*“ (l. c. S. 179). „*Wenn eine Substanz aus einem Zustande a in einen andern b übergeht, so ist der Zeitpunkt des zweiten vom Zeitpunkte des ersteren Zustandes unterschieden und folgt demselben. Ebenso ist auch der zweite Zustand als Realität (in der Erscheinung) vom erstern, darin diese nicht war, wie b vom Zero unterschieden, d. i. wenn der Zustand b sich auch von dem Zustande a nur der Größe nach unterschiede, so ist die Veränderung ein Entstehen von b—a, welches im vorigen Zustande nicht war und im Ansehen dessen es = 0 ist.*“ „*Es fragt sich also: wie ein Ding aus einem Zustande = a in einen andern = b übergehe. Zwischen zween Augenblicken ist immer eine Zeit, und zwischen zwei Zuständen in denselben immer ein Unterschied, der eine Größe hat (denn alle Teile der Erscheinungen sind immer wiederum Größen). Also geschieht jeder Übergang aus einem Zustande in den andern in einer Zeit, die zwischen zween Augenblicken enthalten ist, deren der erste den Zustand bestimmt, aus welchem das Ding herausgeht, der zweite den, in welchen es gelangt. Beide also sind Grenzen der Zeit einer Veränderung, mithin des Zwischenzustandes zwischen beiden Zuständen, und gehören als solche mit zu der ganzen Veränderung. Nun hat jede Veränderung eine Ursache, welche in der ganzen Zeit, in welcher jene vorgeht, ihre Causalität beweiset. Also bringt diese Ursache ihre*

Veränderung nicht plötzlich (auf einmal oder in einem Augenblicke) hervor, sondern in einer Zeit, so daß, wie die Zeit vom Anfangsaugenblicke a bis zu ihrer Vollendung in b wächst, auch die Größe der Realität (b—a) durch alle kleineren Grade, die zwischen dem ersten und letzten enthalten sind, erzeugt wird. Alle Veränderung ist also nur durch eine continuierliche Handlung der Causalität möglich, welche, sofern sie gleichförmig ist, ein Moment heißt. Aus diesen Momenten besteht nicht die Veränderung, sondern wird erzeugt als ihre Wirkung" (l. c. S. 194 f.).

Nach HILLEBRAND sind Entstehen und Vergehen Veränderungen in den inhärierenden Merkmalen der Substanzen (Philos. d. Geist. I, 19). Nach HANUSCH ist Veränderung der „*Übergang aus einem Zustande in den andern*" (Erfahrungsseelenlehre S. 1; vgl. BRANISS, Syst. d. Met. S. 298 ff.; G. BIEDERMANN, Philos. als Begriffswiss. II, 80 ff.).

HERBART findet in dem Begriffe der Veränderung einen Widerspruch (Lehrb. zur Einl.[5], S. 188 ff.). Er besteht darin, daß wegen der veränderten Merkmale die Substanz anders, wegen der beharrenden dieselbe Complexion sein soll. Die „*Methode der Beziehungen*" (s. d.) löst den Widerspruch auf, indem sie dartut, daß an sich die Substanzen (Realen, s. d.) unveränderlich, beharrend sind, so daß der Veränderung nur ein Wechsel im Eintreten und Aufhören des „*Zusammen*" der Substanzen zugrunde liegt (Hauptpunkte d. Metaphys. S. 34 ff.; Allgem. Metaphys. II, § 224 ff.). Das wirkliche Geschehen ist die „*Übersetzung des Was der Wesen in eine andere und fremde Sprache*" (Lehrb. zur Einleit.[5], S. 265; vgl. G. HARTENSTEIN, Probl. u. Grundlehr. d. allgem. Met. S. 72 ff., 227 ff.). — L. DILLES erörtert die Schwierigkeiten im Begriff der Veränderung (Weg zur Met. I, 224 ff.). Er kommt zu dem Ergebnis: „*Kurz, es gibt im wahren An-sich der Dinge nur ein essentielles Zusammen und Nicht-Zusammen, aber keine Zweierleiheit hinsichtlich eines äußern und innern Verhältnisses, weil es kein äußeres Verhältnis schlechthin gibt, da die Dinge nicht außereinander, nicht absolut geschieden, nicht räumlich sind, nicht durch eine leere Ordnung getrennt*" (l. c. S. 260 f.).

W. ROSENKRANTZ betont: „*Accidenzen können wechseln, aber nicht sich ändern. Ändern kann sich nur dasjenige, was bloß in einer Beziehung ein anderes wird, in anderer Beziehung aber auch im Anderssein noch immer das Nämliche bleibt — also gerade das dem Wechsel nicht Unterworfene, das im Wechsel der Accidenzen Verharrende — die Substanz*" (Wissensch. d. Wiss. I, 241). Nach HAGEMANN ist die Veränderung „*der Übergang von einem Sosein zu einem Anderssein. Die Möglichkeit zu diesem Anderssein liegt in den veränderlichen Wesen, und sie wird zur Wirklichkeit entweder durch die eigene Tätigkeit des Wesens oder durch fremde Einwirkung. Ist die Veränderung nicht bloß accidentiell, nicht allein Übergang einer Substanz in einen andern Zustand, sondern substantiell, so zwar, daß aus der vorhandenen Substanz eine neue wird und somit ein wesentlich anderes Ding entsteht, so nennen wir die Veränderung eine Verwandlung.*" „*Das Entstehen ist der Übergang vom Nichtdasein zum Dasein aus einem vorhandenen Dasein . . . Das Vergehen ist der Übergang vom Dasein zum Nichtdasein eines Dinges, aber so, daß ein anderes Ding daraus hervorgeht*" (Met.[2], S. 45). J. H. FICHTE erklärt: „*Jede Veränderung . . ., wenn sie auch als einfache oder einseitige lediglich an einem Wesen vorgehende erscheinen sollte, ist dennoch nur das Ergebnis von (wenigstens) zwei Factoren*" (Psychol. I, 5). Die wahren Ursachen und Wirkungen nehmen wir nicht wahr

(ib.). LOTZE bemerkt: „*Wollte man . . . annehmen, die Qualität a ginge über in eine andere α, die ihr selbst ähnlich bliebe, so würde doch diese Ähnlichkeit beider immer bloß eine Vergleichungsbeziehung sein, welche für ein Bewußtsein Bedeutung hat, das a und α in Vergleichung bringt; das α selbst aber würde doch immer etwas anderes als α und nicht dasselbe sein. Gerade so nämlich, wie zwei gleiche Dinge A und A deswegen doch nicht ein Ding sind, so würden zwei ähnliche Qualitäten a und α durch diese Ähnlichkeit noch in gar keinen inneren Zusammenhang gesetzt, sondern blieben trotzdem einander so fremd, als hätten sie gleich von Anfang an ganz verschiedenen Stellen der Welt zugleich existiert.*“ „*Es geht also, wenn eine Qualität verändert gedacht wird, eigentlich sie selber ganz zugrunde, und an ihre Stelle tritt etwas anderes, von dem sich ein sachlicher Zusammenhang mit dem Vorigen gar nicht, sondern nur irgend ein Grad der Verwandtschaft, der Ähnlichkeit oder des Gegensatzes angeben läßt. Dies ist schon von Aristoteles bemerkt worden: Qualitäten sind unveränderlich und können deswegen nicht Dinge sein, von denen wir Veränderlichkeit, d. h. Fortdauern im Anderswerden, verlangen*“ (Grdz. d. Metaphys. S. 23). Nach HODGSON ist Veränderung (change) „*different feeling replacing one another in time*“ (Philos. of Reflect. II, 7). SCHUPPE erklärt: „*Zum Begriffe der Qualitätsveränderung gehört es, daß eine Qualität verschwinden kann, ohne noch irgendwo im Raum zu sein, also ohne ihren Ort verändert zu haben, und daß eine Qualität plötzlich wahrnehmbar werden kann, ohne vorher schon irgendwo existiert, also auch ohne ihren Ort verändert zu haben . . . Das Woher der auftretenden und das Wohin der verschwindenden Qualität beantwortet sich durch das Gesetz, nach welchem unter gegebenen Umständen an Stelle dieser Qualität nur jene andere treten kann*“ (Log. S. 115). REHMKE unterscheidet ewiges und zeitliches Unveränderliches und Veränderliches (Allgem. Psychol. S. 7 ff.). Nach SIGWART entspringt die Vorstellung der Veränderung der Dinge „*aus dem Bedürfnis der Zusammenfassung des continuierlich an demselben Orte Geschehenden zu innerer Einheit*“ (Log. II², 114). Nach J. SOCOLIU ist alles Geschehen „*entweder Differenzierung einer Einheit in eine Mannigfaltigkeit relativ individueller Tatsachen, oder aber es spielt sich zwischen solchen verwandtschaftlichen Tatsachen ab. In dem einen wie dem andern Falle hat es die Bestimmung, eine gewisse, verlustig gegangene Einheit wieder herzustellen*“, ein Ziel, das niemals vollkommen erreicht wird, so daß die Weltentwicklung ohne Anfang und Abschluß ist, „*ein endloses Entrollen immer vollkommener durchgeführter Vereinheitlichungen der Welt*“ (Grundprobl. d. Philos. S. XV).

Nach HUME, SPENCER (Psychol. I), BAIN (Sens. and Intell.³, p. 321) u. a. ist die gefühlte Veränderung eine Grundbedingung alles Bewußtseins (vgl. dagegen FOUILLÉE, L'évolut. des id.-forc. p. 30 ff.; BALDWIN, Handb. of Psychol. I, 59 ff.; vgl. G. VILLA, Einl. in d. Psychol. S. 368: „*Das Bewußtsein ist zwar eine Aufeinanderfolge von Veränderungen . . ., aber es ist auch eine Energie, welche jenen Veränderungen selbst gerade die Entstehung gibt*“). — Nach EBBINGHAUS ist die Veränderung Object einer unmittelbaren Anschauung. Sie hat Umfang und Richtung, Dauer und Geschwindigkeit (Gr. d. Psychol. I, 472 ff.; vgl. L. W. STERN, Psychol. d. Veränderungsauffass. 1898).

Nach R. AVENARIUS sind die „*E-Werte*“ (s. d.) abhängig veränderliche in Beziehung zu (relativ) unabhängig veränderlichen Umgebungsbestandteilen

(Krit. d. rein. Erfahr. I, 25 ff., 52). — Vgl. H. Cohen, Log. S. 187 ff. — Vgl. Werden, Evolution.

Veranlassende Ursachen (*„causae occasionales"*) s. Occasionalismus, Gelegenheit.

Veranlassung ist, nach E. v. Hartmann, *„eine Veränderung, die als letzte noch fehlende Bedingung hinzukommt, um einen sonst schon lange vollständigen Bedingungscomplex zur zureichenden Ursache zu ergänzen"* (Kategorienlehre, S. 378). Vgl. Occasionalismus.

Verantwortlichkeit s. Zurechnung.

Verbindlichkeit ist, ethisch, die durch die sittliche Vernunft dem Willen auferlegte Notwendigkeit, der sittlichen Norm gemäß zu wollen und zu handeln (s. Pflicht).

Nach Mendelssohn ist eine Verbindlichkeit *„nichts anderes als eine moralische Notwendigkeit, zu handeln, d. i. etwas zu tun oder zu unterlassen". „Denn da kein physischer Zwang bei einem freien Wesen stattfindet, so kann ich auf keine andere Weise verbunden werden, etwas zu wollen oder nicht zu wollen, als insoweit man mich durch Beweggründe dazu veranlasset"* (Üb. d. Evidenz S. 116). Die *„natürliche Verbindlichkeit"* ist: *„Mache deinen und deines Nächsten innern und äußern Zustand, in gehöriger Proportion, so vollkommen, als du kannst"* (l. c. S. 117). Nach Kant ist Verbindlichkeit, moralische Nötigung, *„die Abhängigkeit eines nicht schlechterdings guten Willens vom Princip der Autonomie"* (Grundleg. zur Met. d. Sitt. 2. Abschn., S. 78). Ein moralisches Gesetz muß *„absolute Notwendigkeit bei sich führen"*. Der Grund der Verbindlichkeit liegt nicht in der (empirischen) Natur des Menschen, sondern *„a priori lediglich in Begriffen der reinen Vernunft"* (l. c. Vorrede, S. 15 f.). Der Mensch ist durch seine Pflicht an Gesetze gebunden, aber *„nur seiner eigenen und dennoch allgemeinen Gesetzgebung"* (l. c. 2. Abschn. S. 69). Die Pflicht (s. d.) beruht *„nicht auf Gefühlen, Antrieben und Neigungen, sondern bloß auf dem Verhältnisse vernünftiger Wesen zueinander, in welchem der Wille eines vernünftigen Wesens jederzeit zugleich als gesetzgebend betrachtet werden muß, weil es sie sonst nicht als Zweck an sich selbst denken könnte. Die Vernunft bezieht also jede Maxime des Willens als allgemein gesetzgebend auf jeden andern Willen und auch auf jede Handlung gegen sich selbst und dies zwar nicht um irgend eines andern praktischen Beweggrundes oder künftigen Vorteils willen, sondern aus der Idee der Würde eines vernünftigen Wesens, das keinem Gesetze gehorcht als dem, das es zugleich selbst gibt"* (l. c. S. 71). Vgl. Pflicht, Sittlichkeit, Autonomie, Imperativ, Würde.

Verbindung: Zusammenfügung einer Mannigfaltigkeit zu einem Ganzen, zu einer Einheit, Zusammenhang von Teilen (s. d.) in einer Totalität. Durch ihre Wechselwirkungen sind alle Dinge zur Einheit des Universums verbunden. Im Bewußtsein (s. d.) stellt associative und apperceptive Synthese (s. d.) psychische Verbindungen her, so aber, daß das Bewußtsein von Anfang ein noch undifferenziertes Ganzes ist, das sich in Elemente gliedert, die nun aufs neue zur Einheit verbunden werden.

Feder erklärt: *„In Verbindung oder im Zusammenhange sind Dinge nach der gemeinen Bedeutung dieser Worte, wenn sie aneinander grenzen, aufeinander fortführen, auseinander entspringen, einen Einfluß ineinander haben."* Die

Philosophie unterscheidet ideale und reale Verbindung. „*Eine Verbindung, die die Dinge nur in der Vorstellung bekommen, heißt ideale Verbindung oder idealer Zusammenhang. Diejenige aber, die sie auch außer der Vorstellung haben, heißt reell*“ (Log. u. Met. S. 252 f.). — Nach KANT ist die Verbindung des Mannigfaltigen im Bewußtsein erst ein Product der Synthesis (s. d.) des Geistes, welcher den Stoff der Empfindungen nach der ihm ureigenen Gesetzmäßigkeit formt (s. A priori, Anschauungsformen, Kategorien. Alle Verbindung ist „*Zusammensetzung (compositio) oder Verknüpfung (nexus)*“. „*Die erstere ist die Synthesis des Mannigfaltigen, was nicht notwendig zueinander gehört . . . und dergleichen ist die Synthesis des Gleichartigen in allem, was mathematisch erwogen werden kann (welche Synthesis wiederum in die der Aggregation und Coalition eingeteilt werden kann, davon die erstere auf extensive, die andere auf intensive Größen gerichtet ist). Die zweite Verbindung (nexus) ist die Synthesis des Mannigfaltigen, sofern es notwendig zueinander gehört, wie z. B. das Accidens zu irgend einer Substanz oder die Wirkung zu der Ursache — mithin auch als ungleichartig doch a priori verbunden vorgestellt wird, welche Verbindung, weil sie nicht willkürlich ist, ich darum dynamisch nenne, weil sie die Verbindung des Daseins des Mannigfaltigen betrifft (die wiederum in die physische der Erscheinungen untereinander und metaphysische, ihre Verbindung im Erkenntnisvermögen a priori, eingeteilt werden kann)*“ (Krit. d. rein. Vern. S. 158, Anmerk.). — Nach HILLEBRAND ist die Verbindung der Wesen „*nur der bestimmte Ausdruck der realen Unterordnung mehrerer Substanzen*“ (Philos. d. Geist. I, 23). — Nach FRIES entspringen die Vorstellungen des Allgemeinen und der Verbindung „*aus der Selbsttätigkeit der reinen Vernunft; das Denken des Verstandes setzt sie als gegeben in der Vernunft voraus und beobachtet sie in dieser*“ (Syst. d. Log. S. 94). Dagegen meint HERBART: „*Die Verbindung des Mannigfaltigen geschieht gar nicht durch irgend etwas, das man einen Actus nennen könnte, am wenigsten durch einen Act der Spontaneität; — sie ist der unmittelbare Erfolg der Einheit der Seele. Die Verbindung des Mannigfaltigen richtet sich ferner allemal nach der Art und Weise, wie die sinnlichen Eindrücke zusammentreffen — sie ist gegeben*“ (Lehrb. zur Psychol.[3], S. 49). Nach BENEKE bleiben von dem „*Gegeneinander-überfließen der beweglichen Elemente*“ Spuren (s. d.) in der Seele zurück, „*und hierdurch werden, wie alle dauernden Verbindungen, so namentlich auch die Verbindungen ungleichartiger Gebilde zu Gruppen und Reihen . . . begründet*“ (Lehrb. d. Psychol. § 34). Diese Verbindungen sind etwas im Innern der Seele Reales (ib., vgl. § 145 ff.). — Nach A. RIEHL ist alle objective Verbindung die „*Synthese des Bewußtseins durch seine Identität*“ (Philos. Krit. II 1, 234). Daß die Synthese (s. d.) eine notwendige Bedingung der Bewußtseinsverbindungen ist, betont u. a. auch HÖFFDING (Psychol.[2], S. 153). Nach L. T. HOBHOUSE ist die Verknüpfung der Elemente schon in der Wahrnehmung gegeben (The theory of knowledge, 1896). KÜLPE unterscheidet zwei Arten psychischer Verbindung: Verschmelzung und Verknüpfung. „*Jene ist die innigere, diese die losere Verbindung. Eine Verschmelzung tritt dann ein, wenn die sich vereinigenden Qualitäten mehr oder weniger hinter dem Gesamteindruck, den sie bilden, zurücktreten, wenn sie also sämtlich oder teilweise durch die Verbindung an ihrer Deutlichkeit Einbuße erleiden. Der Gesamteindruck kann hierbei eine Art Resultante gleichwertiger Qualitäten sein oder unter der Herrschaft eines oder mehrerer prävalierender Elemente stehen. Eine gleichzeitige*

Verbindung von Tönen darf als typisches Beispiel einer Verschmelzung gelten. Von einer Verknüpfung dagegen reden wir, wenn die Erkennbarkeit der einzelnen Qualitäten entweder durch ihre Verbindung nicht leidet, sie also in voller Selbständigkeit erhalten bleibt, oder sogar erhöht wird. Die Bildung eines qualitativen Gesamteindrucks wird hier mehr oder weniger erschwert durch die ungeminderte Geltung der elementaren Bestandteile. Als typisches Beispiel der Verknüpfung kann der sog. simultane Farbencontrast gelten, die Verbindung von verschiedenen nebeneinander bestehenden Farbenempfindungen" (Gr. d. Psychol. S. 21 f.). K. Groos unterscheidet drei Hauptklassen von psychischen Verbindungen: Verwachsungen oder Verwebungen, Verknüpfungen, bewußte Beziehungen (wie E. Schrader) (Der ästhet. Genuß, S. 25). — Unter einer (socialen) Verbindung versteht F. Tönnies die durch das positive Verhältnis von Förderungen gebildete Gruppe von Willen (Gemeinsch. u. Gesellsch. S. 3). Vgl. Gebilde, Verknüpfung, Verschmelzung, Synthese.

Verbrechen ist die durch eine bewußte Tat erfolgte grobe Verletzung des Rechtsgesetzes, die gewaltsame Auflehnung gegen den Rechtswillen und die dadurch bedingte Störung der socialen Ordnung. Die Criminalpsychologie untersucht die den verbrecherischen Habitus constituierenden psychischen Factoren, die Probleme der Willensfreiheit, Zurechnungsfähigkeit u. s. w. Die Schule Lombrosos betont die biologisch-psychologischen Grundlagen des Verbrechens, führt dieses auf „*Entartung*" (Degeneration), ererbte Mißbildungen des Individuums zurück. Andere hingegen (Liszt, A. Baer u. a.) betonen mehr die socialen Bedingungen des Verbrechens. — Nach Ihering ist das Verbrechen „*die von seiten der Gesetzgebung constatierte Gefährdung der Lebensbedingungen der Gesellschaft*" (Zweck im Recht I, 481 ff.). — Vgl. Krafft-Ebing, Die Grundzüge der Criminalpsychol.², 1882; Lombroso, Der Verbrecher, 1887; L. Kirn, Geistesstörung und Verbrechen, 1892; H. Kurella, Cesare Lombroso u. d. Naturgesch. d. Verbrechers, 1892; Naturgesch. d. Verbrechers, 1893; W. D. Morrison, The study of crime, Mind, 1892, p. 489 ff.; A. Baer, Der Verbrecher in anthropol. Bezieh., 1893; E. Ferri, Das Verbrechen als sociale Erscheinung, 1896; H. Gross, Criminalpsychologie, 1898; O. Kowalewski, La Psychologie criminelle. — Vgl. Rechtsphilosophie.

Verbum mentis: das Wort des Geistes, das innere Wort, die innere Rede, der Gedanke (s. d., Plato), das innere Urteil, der *λόγος ἐνδιάϑετος* der Stoiker (s. Logos). Augustinus erklärt: „*Formata cogitatio ab ea re quam scimus, verbum est, quod in corde dicimus: quod nec graecum est, nec latinum*" (De trinit. XV, 10). — Nach Thomas ist in Gott das „*verbum interius*" das Vorbild der Dinge (Contr. gent. IV, 11). Duns Scotus faßt das „*verbum mentis*" als „*actus intelligendi*" auf, Baconthorp als geistiges Nachbild der intellectiv erfaßten Sache, Petrus Aureolus als „*res ut intellecta*", Hervaeus als „*imago scientiae, de qua gignitur*", W. von Occam als Product eines „*actus iudicativus*" (vgl. K. Werner, Die Scholast. d. später. Mittelalt. II, 106 f., 111). Vgl. Species (Pseudo-Thomas), Object (Rosmini).

Verdichtung und Verdünnung s. Veränderung.

Verdichtung der Vorstellungen nebst Verdunkelung und Verschiebung derselben ist nach Wundt ein bei allen Entwicklungen von Sprache, Mythus, Sitte wiederkehrender Vorgang. „*Die Vorstellungen verdichten sich,*

indem mehrere ursprünglich gesonderte infolge wiederholter oder durch stark Gefühlscomponenten gehobener Association vereinigt und zuletzt in der Apperception zu einem einheitlichen Ganzen verbunden werden. Da bei diesem Vorgang einzelne Bestandteile wiederum zumeist infolge ihrer intensiveren Gefühlswirkung klarer als andere appercipiert werden, so verdunkeln sich diese letzteren und können endlich ganz aus dem complexen Product verschwinden. Auf diesem Wege ereignen sich dann von selbst Verschiebungen der Vorstellungen, deren Endproducte namentlich dann, wenn die Processe der Verdichtung und der Verdunkelung mehrmals nacheinander eingetreten sind und wechselnde Bestandteile ergriffen haben, gänzlich von der Anfangsvorstellung verschieden sein können." Diese Vorgänge sind „*in erster Linie als Symptome von Veränderungen der Gefühlslage zu betrachten, die zunächst einen Bedeutungswandel von Mythus und Sitte hervorbringen und dann von hier aus auch auf die Sprache zurückwirken*" (Gr. d. Psychol. S. 377 f.). Vgl. Begriff.

Verdunkelung bedeutet psychologisch die Herabsetzung des Bewußtseins, der Klarheit (s. d.), nach HERBART infolge „*Hemmung*" (s. d.). Verdunkelung ist nach VOLKMANN die „*Bindung des gesamten Vorstellens einer Vorstellung*". „*Der Klarheitsgrad der verdunkelten Vorstellung ist gleich Null, ihr ganzes Vorstellen ist in bloßes Streben umgewandelt, wir sind uns ihrer gar nicht mehr bewußt*" (Lehrb. d. Psychol. I[4], 351 ff.). Vgl. BENEKE, Lehrb. d. Psychol. § 200; Neue Psychol. S. 111 ff. — Vgl. Verdichtung der Vorstellungen.

Vereinigung s. Synthese, Verbindung.

Vereinwesenheit ist nach CHR. KRAUSE ein Verein von Selbheit und Ganzheit. Die Einheit der Wesenheit, sofern sie über der Selbheit und Ganzheit ist, ist die „*Ureinheit*" der Wesenheit (Vorles. S. 173).

Vererbung besteht darin, daß körperliche und geistige Eigenschaften der Vorfahren als Anlagen (s. d.), Dispositionen (s. d.) der Keimzellen schon in der Formation dieser zum Organismus sich geltend machen und auch später, am ausgebildeten Organismus, wirksam werden oder (unter bestimmten Bedingungen) wirksam werden können, so daß der Sproß dem Vorfahr (s. Atavismus) in einer Reihe von Eigenschaften oder Actionstendenzen gleicht. Ob auch individuell erworbene Eigenschaften erblich sind, ist noch strittig. Jedenfalls nur solche, die auf längerer „*Einübung*" beruhen oder von eingreifendem Einflusse auf den Organismus (und damit auf die Keimzellen) sind (s. Übung). Die Tatsache der Vererbung ist von hoher Bedeutung für die Lehre von der Evolution (s. d.). Es gibt auch eine psychische (geistige) Vererbung, aber nicht von fertigen Gebilden, sondern von (allgemeinen oder bestimmten) Anlagen, Dispositionen (s. Talent). Auch diese Vererbung hat ihre physikalisch-chemische und physiologische Seite, sowie anderseits der biologischen Vererbung etwas Psychisches (Strebungen und Strebungsdispositionen) entsprechen muß (s. Instinct).

Nach J. B. VAN HELMONT ist im Samen eine „*vis formativa*", die Frucht dem Erzeuger ähnlich zu machen (De morbis, C. 5). Über den Einfluß von Vater oder Mutter auf die Vererbung bemerkt GASSENDI: „*Si foemina quidem vi subita commulxit corripuitque semen masculeum, tum foetus matri similis sit; si mas foemineum, similis patri; si ex aequo uterque, similis utrique, seu mixtim*" (Philos. Ep. synt. II, sct. III, p. 7). Vgl. LINNÉ, Syst. natur. I, p. 8

Eine psychische Vererbung lehrt u. a. HEINROTH (Psychol. S. 259). Nach SUABEDISSEN ist das *„Anerben“ „nicht eigentlich ein Übergehen von den Eltern zu den Kindern, sondern es ist das Ausgezeugtwerden derselben Lebenseigentümlichkeit in einer Mannigfaltigkeit von besonderen Richtungen und Bestimmtheiten“*. Was sich eigentlich forterbt, ist die Constitution, das Temperament, die Anlage, der Naturcharakter, damit auch die Gestalt, in der sich das Innere darstellt (Grdz. d. Lehre von d. Mensch. S. 384 f.). BURDACH erklärt: *„Im ganzen genommen, hat das Männliche mehr Einfluß auf Bestimmung des irritabeln Lebens, das Weibliche hingegen mehr auf die Sensibilität“* (Physiol. I, S. 306). Nach SCHOPENHAUER ist es wahrscheinlich, *„daß, bei der Zeugung, der Vater, als sexus potior und zeugendes Princip, die Basis, das Radicale des neuen Lebens, also den Willen verleihe, die Mutter aber, als sexus sequior und bloß empfangendes Princip, das Secundäre, den Intellect; daß also der Mensch sein Moralisches, seine Neigungen, sein Herz vom Vater erbe, hingegen den Grad, die Beschaffenheit und Richtung seiner Intelligenz von der Mutter“* (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 43). *„Es ist derselbe Charakter, also derselbe individuell bestimmte Wille, welcher in allen Descendenten eines Stammes, vom Ahnherrn bis zum gegenwärtigen Stammhalter, sich findet. Allein in jedem derselben ist ihm ein anderer Intellect, also ein anderer Grad und eine andere Weise der Erkenntnis beigegeben“* (ib.).

Die Vererbung erworbener Eigenschaften als Entwicklungsfactor lehrt CH. DARWIN (s. Evolution). Von verschiedener Seite wird die directe Vererbung individuell erworbener Eigenschaften bestritten, besonders von A. WEISMANN, der die *„Continuität des Keimplasmas“* lehrt und nur eine Vererbung der auf selectorischem Wege (s. d.) entstandenen Abänderungen des Keimplasmas annimmt, neuerdings aber der directen Vererbungstheorie Concessionen macht. Die Vererbung erworbener geistiger Eigenschaften lehren u. a. LOTZE (Grdz. d. Naturphilos. S. 95 ff.), G. H. SCHNEIDER (Menschl. Wille, S. 50 ff.). Er betont, daß nur Dispositionen, Organisationen, causale Beziehungen zweier psychischen Bewußtseinserscheinungen zueinander, nicht aber Vorstellungen (gegen BAIN, Emot. and Will[3], p. 63, 67) vererbt werden (l. c. S. 53 ff.). Ferner RIBOT, nach welchem die Erblichkeit eine Art Gattungsgedächtnis ist (Erblichk. S. 54 ff., 234 ff.). *„L'hérédité est l'habitude d'une famille, d'une race ou d'une espèce“* (vgl. schon HERING, Üb. d. Gedächtn. 1870). So auch PAULHAN (Physiol. de l'espr. p. 167 ff.) u. a. (vgl. RENAN, Philos. Dial. S. 69 f.; JANET, Princ. de mét. p. 264 ff.). Psychische Vererbung von Dispositionen lehren auch F. GALTON (Hereditary genius, 1869), H. SPENCER (s. A priori), SULLY (Handb. d. Psychol. S. 55 f.), BALDWIN u. a. (s. Instinct). So auch ELSENHANS (Wesen u. Entwickl. d. Gewissens, S. 254 ff., 290 ff.), DU PREL, welcher betont: Nur die genügend befestigten, bis zur unbewußten Anlage und Fertigkeit werdenden Fähigkeiten werden vererbt (Monist. Seelenlehre S. 99). Es besteht ein *„transcendentales Erinnerungsvermögen“* (l. c. S. 100). WUNDT bemerkt: *„Wenn ... auch zuzugeben ist, daß eine von einem Individuum erworbene Eigenschaft im allgemeinen noch keine Vererbungswirkung ausübt, so ist doch nicht einzusehen, warum Gewohnheiten des Handelns, die zwar indirect durch äußere Naturbedingungen angeregt werden, zunächst aber auf den innern psychophysischen Eigenschaften der Organismen selbst beruhen, nicht, falls sie Generationen hindurch geübt werden, grade so gut Veränderungen der Keimanlage bewirken sollen, wie die directen Einflüsse der Naturzüchtung“* (Gr. d. Psychol.[5], S. 342).

Physisch ist zur Erklärung der Vererbung eine „*Continuität der chemischen Vorgänge, die bei allem Wechsel der Elemente die Grundform bestehen läßt*", anzunehmen. Physiologisch erscheinen die Vererbungsvorgänge als Reizungserscheinungen, psychophysisch als einfache Triebacte (Log. II[2] 1, 453 ff.; Syst. d. Philos.[2], S. 542 ff.). — FR. SCHULTZE erklärt: „*Jede Ursache hat die ihr entsprechende Wirkung, welche letztere so weit reicht, als nicht andere Ursachen einschränkend auf die Wirkung miteinfließen. Ins Biologische übersetzt, heißt dies: Jedes Erzeugte gleicht seinem Erzeuger in seinen Eigenschaften so weit, als nicht andere miteinfließende Ursachen eine Abänderung der Eigenschaften hervorrufen. Das Gesetz der Vererbung ist also nur ein besonderer Ausdruck des allgemeinen Causalitätsgesetzes*" (Philos. d. Naturwiss. II, 344). — G. LANDAUER bemerkt: „*Bei der Vererbung handelt es sich um eine sehr reale und stets gegenwärtige Macht, die ausgeübt wird, um das Weiterleben der Vorfahren in neuen Formen und Gestalten. Das Individuum ist das Aufblitzen des Seelenstromes, den man je nachdem Menschengeschlecht, Art, Weltall nennt*" (Skepsis u. Metaphys. 1903, S. 29, 34 f.). — Vgl. O. LIEBMANN, Zur Anal. d. Wirkl.[2], S. 429 ff.; L. BÜCHNER, Üb. Vererb.; GUYAU, Héréd. et Éducat.; A. GOETTE, Über Vererb. u. Anpass. 1898; HELLPACH, Grenzwiss. d. Psychol. S. 436. — Vgl. Evolution, Instinct.

Verflechtung ist die Verbindung zweier psychischer Gebilde in der Form, daß sie gewisse Elemente gemeinsam haben (STEINTHAL, Einl. in d. Psychol. I[2], 132; vgl. B. ERDMANN, Vierteljahrsschr. f. wiss. Phil. X, 408).

Vergangenheit s. Zeit.

Vergeltung ist das tätliche Äquivalent für eine Schuld, ein Verbrechen. Vgl. HERBART, Lehrb. zur Einleit.[5], S. 141 f.; ALLIHN, Gr. d. allg. Eth. S. 195 ff.; E. LAAS, Vergeltung u. Zurechn., Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. V, 1881, S. 137 ff.; VI, S. 189 ff. Vgl. Rechtsphilosophie.

Vergesellschaftung s. Association.

Vergessen ist ein Ausdruck für die (absolut oder relativ) gehemmte, aufgehobene Fähigkeit der Erinnerung (s. Gedächtnis), beruhend auf Abschwächung der Dispositionen (s. d.) zu bestimmten Reproductionen. Nach der Ansicht mancher (z. B. HERBARTS) gibt es kein absolutes Vergessen, kein absolutes Entschwinden, Vernichtetwerden von Vorstellungen (s. d.).

CHR. WOLF definiert: „*Oblivio, quatenus a corpore pendet, consistit in impotentia, ideam materialem reproducere*" (Psychol. rational. § 303). Die „*Vergessenheit*" ist „*ein Unvermögen zu gedenken, daran wir vorhin gedacht, und wenn wir ja daran gedenken, zu erkennen, daß wir schon vorhin daran gedacht*" (Vern. Ged. I, § 254). „*Oblivio, quae adeo est impotentia, ideas reproductas ... recognoscendi*" (Psychol. empir. § 215). G. E. SCHULZE erklärt: „*Die Vergeßlichkeit ist eine Folge der Schwäche der Fähigkeit, etwas im Gedächtnisse aufzubewahren und zur Erinnerung zu bringen*" (Psych. Anthropol. S. 193). SUABEDISSEN bemerkt: „*Eine Vorstellung, deren man sich überhaupt oder in einer gewissen Zeit nicht erinnern kann, hat man vergessen. Es ist aber das Vergessen als ein Versinken der Vorstellung in das Leibliche des innern Lebensgebietes zu erklären, ist also kein Verlorenhaben, kein eigentliches Ausfallen der Vorstellung, sondern nur ein Fahrenlassen und eben dadurch ein Fallen derselben aus der geraden geistigen Haltung. Darum gibt es Grade des Vergessens.*

ieschieht es plötzlich, so wird es Entfallen genannt; das Gegenteil ist das Einfallen“ (Grdz. d. Lehre von d. Mensch. S. 109; vgl. STIEDENROTH, Psychol. I, 88 f.). Nach FRIES ist das Vergessen eine immer größer werdende Verdunkelung von Vorstellungen (Neue Krit. I, 139). Nach J. H. FICHTE kann man nichts absolut vergessen, d. h. jedes Angeeignete bleibt fähig, einmal ins Bewußtsein zu treten (Psychol. I, 396 ff.). Nach VOLKMANN gibt es „*ein Vergessen auf ungewisses Wiederfinden und eines auf gewisse Wiederkehr*“ (Lehrb. d. Psychol. I[4], 388). Nach RIBOT lautet das „*Regressionsgesetz*“, daß das Vergessen vom Neueren zum Älteren, Eingewurzelten geht (Les maladies de la mém. 1885). Nach den Versuchen von EBBINGHAUS u. a. ergibt sich: die Quotienten aus Behaltenem und Vergessenem verhalten sich umgekehrt wie die Logarithmen der seit dem ersten Lernen verstrichenen Zeitintervalle (vgl. KÜLPE, Gr. d. Psychol. S. 214). Vgl. W. JAMES, Princ. of Psychol. I, 679 ff.; EBBINGHAUS, Grdz. d. Psychol. I, 643 ff. u. a. — Vgl. Gedächtnis.

Vergleichende Methode s. Vergleichung (WUNDT).

Vergleichende (comparative) Psychologie s. Psychologie.

Vergleichung ist die Findung, Constatierung von Ähnlichkeiten und Verschiedenheiten durch Apperception (s. d.) zweier Inhalte. Sie ist eine ursprüngliche Function der Aufmerksamkeit, kommt in einem Urteil zum Ausdruck, ist durch Gefühle bedingt. Auf der Grundlage identischer Reaction des eigenen Ich gegenüber den Reizen (s. d.) setzt das Denken Eindrücke, Inhalte als „*gleich*“, „*ähnlich*“ oder als „*ungleich*“, „*verschieden*“ (s. Unterscheidung). Sowohl für die Classification der Qualitäten als auch für die quantitative Messung ist der Act des Vergleichens Grundbedingung; er ist eine Quelle von Kategorien (s. d.). Vgl. Abstraction, Begriff, Urteil.

BONNET definiert: „*Comparer différentes sensations, c'est donner son attention à différentes sensations. Mais l'attention est un exercice de la force motrice de l'âme et cet exercice est une modification de son activité. Comparer, c'est donc mouvoir, et mouvoir, c'est agir*“ (Ess. analyt. XVII, 361). Auf die Aufmerksamkeit führt das Vergleichen und Beziehen auch LAROMIGUIÈRE zurück (Leçons de philos.). Nach H. S. REIMARUS ist Vergleichen „*nichts anderes, als sich bemühen einzusehen, ob und wie weit Dinge miteinander einerlei sind oder nicht; und wenn sie nicht einerlei sind, ob und wie weit sie sich widersprechen oder nicht*“ (Vernunftlehre, § 12). — Nach FRIES ist Vergleichung „*das Bewußtsein vom Verhältnis mehrerer Vorstellungen zueinander*“ (Syst. d. Log. S. 92). Die allgemeinsten „*Vergleichungsbegriffe*“ beruhen auf Einheitsvorstellungen (l. c. S. 99). Nach CALKER ist Vergleichung „*das gleichzeitige Zusammenfassen mehrerer Vorstellungen und die Wahrnehmung des Ähnlichen und Gleichen in denselben*“ (Denklehre S. 270). SUABEDISSEN bestimmt: „*Das Vergleichen ist ein vervielfachtes Aufmerken, mit dem Zwecke, das, was in mehrerem einerlei und was darin verschieden ist, zu bemerken*“ (Grdz. d. Lehre von d. Mensch. S. 114). ULRICI bemerkt: „*Zwei Dinge vergleichen, heißt nur, für das Bewußtsein feststellen, in welchen Beziehungen sie unterschieden, in welchen dagegen gleich seien*“ (Log. S. 137). Nach HÖFFDING heißt Vergleichen „*Ähnlichkeiten oder Unterschiede oder beides finden*“ (Üb. Wiedererk., Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 14. Bd., S. 194). Nach SULLY ist das Vergleichen (comparison) zweier Dinge „*ein Entdecken durch geistiges Beleuchten derselben der Reihe nach, ob sie sich und in welchen Beziehungen sie sich ähnlich sind*

oder voneinander unterscheiden“. Die Vergleichung ist „*das aufeinander folgende Richten der Aufmerksamkeit auf zwei (oder mehrere) Wahrnehmungen oder Vorstellungen, um zu sehen, in welchen Beziehungen dieselben stehen*“ (Handb. d. Psychol. S. 236 f.; Hum. Mind ch. 11; vgl. STOUT, Analyt. Psychol. II, ch. 9 f. p. 168 ff.; W. JAMES, Princ. of Psychol. I, 483 ff.; BRADLEY, On the analysis of Comparison, Mind XI, 1886, p. 83 ff.; RIBOT, L'évolut. des idées génér. u. a.). Nach OSTWALD ist das Vergleichen die grundlegende Eigenschaft des Geistes (Vorles. üb. Naturphilos.², S. 17). Nach WUNDT ist die Vergleichung eine „*einfache Apperceptionsfunction*“. Die Beziehung (s. d.) verbindet sich mit der Vergleichung, „*sobald die aufeinander bezogenen Bewußtseinsinhalte deutlich gesonderte Vorgänge sind, die zugleich einer und derselben Klasse psychischer Erlebnisse angehören*“. „*Die Beziehung ist demnach der weitere, die Vergleichung der engere Begriff. Eine Vergleichung ist nur dadurch möglich, daß die verglichenen Inhalte zueinander in Beziehung gebracht werden. Dagegen können Bewußtseinsinhalte aufeinander bezogen werden . . ., ohne daß sie miteinander verglichen werden*“ (Gr. d. Psychol.⁵, S. 304). Die Vergleichung setzt sich aus der Function der Übereinstimmung und der der Unterscheidung (s. d.) zusammen (l. c. S. 305; vgl. Empfindung, Intensität, Qualität). Logisch ist Vergleichung Verbindung des Ähnlichen und Unterscheidung des Widerstreitenden. Es gibt individuelle und generische Vergleichung. Die vergleichende Methode besteht darin, „*daß die vergleichende Beobachtung, die Sammlung übereinstimmender Erscheinungen und die Abstufung der nicht übereinstimmenden nach den Graden ihres Unterschieds zur Gewinnung allgemeiner Ergebnisse benützt wird*“ (Log. II, 280 ff.). — R. AVENARIUS erklärt: „*Treffen zwei E-Werte (s. d.) zusammen unter Hinzutritt der ‚erwarteten‘ und ‚gesuchten‘ ‚Gleichheit‘, so nimmt das ‚Denken‘ seinerseits die bestimmte Modification des ‚Vergleichens‘ an*“ (Krit. d. rein. Erfahr. II, 99). Vgl. Unterscheidung, Ähnlichkeit, Gleichheit, Methoden (psychophysische), Wiedererkennen.

Vergleichsreiz s. Reiz.

Vergnügen s. Lust, Hedonismus.

Vergottung s. Theosis.

Verhältnis (proportio, relatio) ist eine Art der Relation (s. d.), besonders Größen-Relation. Es sind mathematische, logische, reale Verhältnisse zu unterscheiden (vgl. FRIES, Syst. d. Log. S. 120). Nach THOMAS ist „*proportio*“ „*habitudo duorum ad invicem convenientium in aliquo secundum quod conveniunt aut differunt*“ (De trin. pr. 1, 2 ad 3). — Nach BACHMANN ist Verhältnis „*die bestimmte Beziehung eines Denkobjects auf ein anderes*“ (Syst. d. Log. S. 105). Nach WUNDT besteht ein Verhältnis da, „*wo es sich um die Vergleichung unabhängig gedachter Begriffe handelt*“ (Log. I, 106 f.). Vgl. Haben, Webersches Gesetz.

Verhältnisbegriffe s. Beziehungsbegriffe, Kategorien. Nach LAMBERT ist ein Verhältnisbegriff ein solcher, „*wodurch ein Begriff mittelst eines andern oder eine Sache durch eine andere kenntlich gemacht oder bestimmt wird*“ (Neues Organ. I, § 12). Nach PLATNER sind Verhältnisbegriffe „*Vergleichungen sinnlicher Ideen in dem reinen Verstande*“ (Philos. Aphor. I, § 496).

Verhüllte s. Enkekalymmenos.

Verknüpfung (*συμπλοκή*, nexus, connexio) s. Verbindung, Urteil, Causalität, Synthesis. — ARISTOTELES erklärt: *ἡ συμπλοκή ἐστι καὶ ἡ διαίρεσις ἐν διανοίᾳ ἀλλ' οὐκ ἐν τοῖς πράγμασι* (Met. VI 4, 1027 b 30). — Nach PLATNER sind Dinge miteinander verknüpft, wenn sie sich verhalten wie Grund und Folge (Philos. Aphor. I, § 976). — Nach HUSSERL ist ein *„Verknüpfungsganzes“* *„ein Ganzes, welches mehrere disjuncte Teile besitzt“* (Log. Unt. II, 224).

Vermögen (*δύναμις*, potentia, potestas, vis), Potenz, ist reale Möglichkeit (s. d.). Der Begriff des Vermögens ist ein zur Kategorie der Kraft (s. d.) gehörender Grundbegriff, der in der inneren Erfahrung, im Bewußtsein der Macht des Willens zur Ausführung von Intentionen wurzelt, welches *„Können“* auf die Objecte der Außenwelt projiciert wird, so daß sie zu kraftbegabten Wesen werden (s. Introjection, Ding, Object). Das *„Vermögen“* ist kein selbständiger Zustand, keine besondere Wesenheit, sondern die im Willen, in der Kraft, in einem Wirklichen selbst schon eingeschlossene specifische Wirkungs- oder Seinsfähigkeit (actives, passives Vermögen). — Vgl. Seelenvermögen.

Den Begriff des Vermögens, *δύναμις*, als des Werden-, Sein-könnens, prägt ARISTOTELES (s. Möglichkeit, Kraft; vgl. über die Unterscheidung activer und passiver, receptiver Potenz: Met. IX, 1 squ.; V, 12). Diese Unterscheidung auch bei PLOTIN (Enn. II, 5, 1), ferner bei AVERROËS (Epit. met. tr. 3), ALBERTUS MAGNUS. Nach ihm ist die *„potentia activa“* *„principium transmutationis aliud secundum quod aliud“*, die *„potentia passiva“* *„principium transmutationis ex alio secundum quod aliud“* (Sum. th. I, 76). *„Virtus activa“* und *„passiva“* (Sum. th. I, 19, 8c), *„potentia activa“* und *„passiva“* unterscheidet THOMAS (l. c. I, 77, 3c). Die passiven Kräfte *„non possunt exire in actum propriae actionis, nisi moveantur a suis activis“* (De trin. pr. 1, 1c). Es gibt *„potentia cum ratione“* und *„irrationalis“* (Sum. th. I, 79, 12a; vgl. Aristoteles, Met. IX 2, 1046 b 2: *δύναμις μετὰ λόγου, ἄλογος*). *„Cuius est potentia, eius est actio“* (Sum. th. I, 51, 3c; vgl. Aristoteles, De somn. 1, 454 a 8: *οὗ γὰρ ἡ δύναμις, τούτου καὶ ἡ ἐνέργεια*); *„facultas“* bedeutet *„potestatem, qua aliquid habetur ad motum“* (2 sent. 24, 1). ANTONIUS ANDREAE unterscheidet *„potentia subiectiva“* (*„in re per comparationem ad materiam“*) und *„potentia obiectiva“* (*„per comparationem ad agens“*) (vgl. Prantl, G. d. L. III, 279). — GOCLEN bemerkt: *„Potentia vero est vel activa vel passiva. Illa est habilitas ad agendum: haec est habilitas ad patiendum“* (Lex. philos. p. 565).

Nach CAMPANELLA ist die Potenz die erste *„Primalität“* (s. d.) des Seienden. *„Potestas quidem essendi praecedit omnem potestatem“* (Univ. philos. II, 6, 5). CLAUBERG unterscheidet von der *„potentia“*, der *„agendi possibilitas“* die Fähigkeit (*„facultas“*, Ontosoph. § 85), LEIBNIZ die *„vis activa“* von der bloßen Wirkungsmöglichkeit (Erdm. p. 121). Nach CHR. WOLF ist die Potenz *„possibilitas agendi“* (Ontolog. § 716). Das Vermögen ist *„nur eine Möglichkeit, etwas zu tun“* (Vern. Ged. I, § 117). Nach CONDILLAC ist Vermögen das, was selbst nichts tut, dem aber nichts abgeht, um das zu tun, was es nicht tut (Diss. de la liberté § 11; vgl. Dessoir, Gesch. d. Psychol. I, 199).

Nach KIESEWETTER ist das Vermögen der *„Grund der Möglichkeit einer Sache“* (Gr. d. Log. § 10). J. G. FICHTE betont: *„Ein Vermögen ist nichts Wirkliches, sondern nur dasjenige, was wir der Wirklichkeit vorher denken, um sie in eine Reihe unseres Denkens aufnehmen zu können“* (Syst. d. Sittenlehre, S. 23; vgl. S. 94). Nach BIUNDE ist Kraft *„das in dem Grunde, wodurch er*

wirkt", Vermögen das, wodurch er wirken kann (Empir. Psychol. I 2, 17). Nach HEGEL ist das Vermögen *„die fixierte Bestimmtheit eines Inhalts, als Reflexion-in-sich vorgestellt*" (Encykl. § 442). — Im Sinne des Aristoteles (Met. VIII, 6) erklärt W. ROSENKRANTZ: *„Jede Entwicklung ist ein Übergang vom Vermögen zur Wirklichkeit (a potentia ad actum), d. h. von einem Zustande, in dem etwas das, was es sein kann, noch nicht ist, in einen Zustand, in welchem es das, was es vorher nur sein konnte, wirklich ist*" (Wissensch. d. Wiss. I, 7 f.). — LEWES erklärt: *„By faculty is commonly understood the power or aptitude of an agent to perform a certain action or class of actions*" (Probl. III, 27). PAULHAN bestimmt: *„Une faculté, c'est la possibilité de certaines catégories de phénomènes, dans certaines circonstances*" (Physiol. de l'esprit, p. 9). A. HÖFLER erklärt: *„Die Begriffe Fähigkeit, Kraft, Vermögen, Disposition stehen in nächster Beziehung zum Causalbegriffe: sie bezeichnen solche Teilursachen gegebener Erscheinungen, welche 1) im Vergleiche zu andern Teilursachen . . . mehr oder minder bleibende Bedingungen sind, die aber 2) als solche nicht direct wahrgenommen, sondern nur aus dem gesetzmäßigen Stattfinden der Erscheinungen erschlossen werden können*" (Grundlehren d. Log. S. 45). Nach SIGWART ist das Vermögen *„diejenige Natur des geistigen Subjects, vermöge der es aus sich selbst heraus auf gewisse Veranlassung hin Tätigkeiten produciert, die nicht bloß Fortsetzungen der früheren sind, vermöge der es in der Zeit sich entfaltet und damit verwirklicht, was in seiner Anlage enthalten ist*" (Log. II², 206). — Vgl. Seelenvermögen, Kraft, Materie.

Vermögenspsychologie s. Psychologie.

Vermutung s. Conjectur. — NICOLAUS CUSANUS bemerkt: *„Coniecturas a mente nostra, uti realis mundus a divina infinita ratione prodire oportet . . Coniecturalis itaque mundi humana mens forma existit, uti realis divina*" (De coniect. I, 3). Vgl. Docta ignorantia.

Verneinende Urteile s. Negativ.

Verneinung s. Negation, Position. — Vgl. HERBART, Lehrb. zur Einleit.⁵, S. 95.

Vernichtung (annihilatio): zu nichts (s. d.) werden, zum Nichtseienden gemacht werden; Vernichten heißt nach E. DÜHRING *„machen, daß etwas, was gesetzt ist, nicht gesetzt sei*" (Log. S. 187). Vgl. Causalität.

Vernunft (*νοῦς, λόγος, διάνοια*, intellectus, ratio, raison, reason) ist im allgemeinsten Sinne des Wortes so viel wie Geist (s. d.), Intelligenz (s. d.), Denkprincip gegenüber der Sinnlichkeit (s. d.). Im engeren Sinne wird Vernunft vom Verstande (s. d.) unterschieden als höhere Geistesfähigkeit. In diesem Sinne ist Vernunft die Einheit und Kraft alles besonnenen, zielbewußten Denkens und Wollens, die auf Zusammenhang und abschließende Einheit des Wissens und Handelns (theoretische — praktische Vernunft) abzielende (auf das *„Unbedingte*" gehende) Geistestätigkeit, Geistesdisposition. Sie verarbeitet das durch den Verstand, durch die den Erfahrungsinhalt urteilend gestaltende Geistesrichtung Gewonnene zu innerlich verbundenen, geschlossenen, *„vernünftigen*" (nach Grund und Folge, Mittel und Zweck geordneten) Zusammenhängen (von Gedanken, Handlungen). Sie ist die Quelle theoretischer (metaphysischer, religiöser) und praktischer (ethischer, juridischer) Ideen (s. d.). Unter objectiver Vernunft

ist die im All zweckvoll wirkende geistige Kraft (nebst ihren Producten) zu verstehen, die in der subjectiven Vernunft individuell-bewußte Existenz hat. Reine Vernunft ist die Vernunft in ihrer abstracten Gesondertheit vom Sinnlichen und Empirischen, die Form (s. d.) des Denkens und Erkennens als solche, als Quelle der Kategorien (s. d.), die sie an und mit dem Erfahrungsinhalte (als erfahrende Vernunft produciert. Vernünftig ist das der Vernunft Gemäße, Sinn- und Zweckvolle im Denken, Handeln und Sein, das logisch (s. d.) oder teleologisch (s. d.) Zusammenhängende.

Die antike Philosophie läßt noch keine scharfe Scheidung von Vernunft und Verstand erkennen. Eine objective, eine Weltvernunft (*νοῦς*) lehrt ANAXAGORAS (s. Geist). Auch HERAKLIT (s. Logos): *ξυνόν ἐστι πᾶσιν τὸ φρονεῖν· ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ πάντων* (Fragm. 91; Stob., Florileg. III, 84); *δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ* (Sext. Empir. adv. Math. VII, 133). PLATO sieht in der Vernunft (*νοῦς, νόησις, ἐπιστήμη*; vgl. Phaed. 83 B; Phaedr. 247 C; Rep. 511 D, 533 D) das reine, die Idee (s. d.) zum Gegenstande habende Denken; *φρόνησις* ist die praktische Vernunft (Prot. 352 C; Men. 88 C). Auch im All herrscht Vernunft (Tim. 30 A). ARISTOTELES unterscheidet leidende und tätige Vernunft (s. Intellect), unterscheidet von der Seele (s. d.) den Geist (s. d.) als das vernünftige Princip im Menschen, welches allein unsterblich (s. d.) ist. Die praktische Vernunft (*νοῦς πρακτικός*) ist auf das Handeln gerichtet, bedeutet eine äußere Willensrichtung (*διαφέρει τοῦ θεωρητικοῦ τῷ θέλει*, De an. III 10, 433 a 15). Die Stoiker schreiben der Vernunft (*διάνοια, λόγος, νοῦς, φρόνησις, ἡγεμονικόν*) die Bildung von Begriffen zu (vgl. L. Stein, Psychol. d. Stoa II, 225). Das „*Pneuma*" (s. d.) ist die Allvernunft. Nach CICERO ist die Vernunft (ratio) dasjenige, was den Menschen über das Tier erhebt, das schließende, synthetische Denken. Sie ist das, „*qua una praestamus beluis, per quam coniectura valemus, argumentamur, refellimus disserimus . . ., concludimus*" (De leg. I, 10). Die Vernunft, „*quae et causas rerum et consecutiones videat et similitudines transferat et disiuncta coniungat et cum praesentibus futura copulet omnemque complectatur vitae consequentis statum*" (De finib. II, 14, 45 squ.). SENECA bezeichnet die menschliche Vernunft als einen Teil des göttlichen Allgeistes: „*Ratio autem nihil aliud est quam in corpus humanum pars divini spiritus mersa*" (Epist. 66). „*Quicquid vera ratio [der ὀρθὸς λόγος, s. ‚Recta ratio'] commendat, solidum et aeternum est*" (l. c. 66, 30). „*Si vis omnia tibi subicere, te subice rationi*" (l. c. 37, 4).

Den Gnostikern ist die Vernunft ein Mittel zur Erkenntnis des Übersinnlichen (vgl. Tertull., De an. 18). Nach TERTULLIAN ist alles Sein in Gott vernünftig: „*Sicut naturalia, ita rationalia in Deo omnia*" (Adv. Marc. I, 23). „*Quia Deus, omnium conditor, nihil non ratione providit, disposuit, ordinavit, nihil non ratione tractari intelligique voluit*" (De poenit. 1). AUGUSTINUS bestimmt: „*Illud quo homo irrationabilibus animalibus antecellit, vel est ratio, vel mens, vel intelligentia*" (Super genes. ad litt. III, 20). „*Aeterna . . . et incommutabilia spiritualia ratione sapientiae intelliguntur*" (De trinit. XII, 12, 17). „*Ego quodam meo motu interiore et occulto ea, quae discenda sunt, possum discernere et connectere, et haec vis mea ratio vocatur*" (De ord. II, 48). „*Ratio*" und „*intellectus*" sind nur wie Vermögen und Wirklichkeit unterschieden (Serm. 43, 3). Zwischen vernünftig im activen und vernünftig im passiven Sinne wird unterschieden: „*Solent doctissimi viri, quid inter rationale et rationabile intersit, acute subtiliterque discernere . . . Nam*

rationale esse dixerunt, quod ratione uteretur vel uti posset, rationabile autem, quod ratione factum esset aut dictum" (De ord. II, 35).

In der mittelalterlichen Philosophie ist meist „*intellectus*" das einheitlich-geistige Erfassen des Übersinnlichen, das, was später oft als „*Vernunft*" bezeichnet wird, „*ratio*" aber der Verstand (s. d.), das discursive (s. d.) Denken. So bei SCOTUS ERIUGENA (De div. nat. II, 23). Die Seele erkennt durch die Vernunft (intellectus, *νοῦς*) intuitiv (s. intellectuelle Anschauung) die Gottheit (l. c. II, 23; vgl. IV, 9). Nach ISAAK VON STELLA ist „*intellectus*" „*ea vis animae . . ., quae rerum vere incorporearum percipit formas*" (vgl. Stöckl I, 387). WILHELM VON CONCHES erklärt: „*Intellectus . . . est vis qua percipit homo incorporalia, cum certa ratione quare ita sint: haec habet principium a ratione*" (Comment. ad Tim. f. 56; vgl. Hauréau I, 438). Nach R. VON ST. VICTOR ist die „*intelligentia*" auf das Übersinnliche gerichtet. „*Simplicem intelligentiam dico, quae est sine officio rationis, puram vero (reine Vernunft!), quae est sine occasione imaginationis*" (De contempl. III, 9; vgl. I, 9). ABAELARD bemerkt: „*Proprie de invisibilibus intellectus dicitur, secundum quod quidem intellectuales et visibiles naturae distinguuntur*" (Intr. ad theol. II, p. 1061). Nach JOH. VON SALISBURY ist „*intellectus*" „*suprema vis spiritualis naturae*" (Metalog. IV, 18). AVICENNA unterscheidet: 1) „*intellectus activus*" (praktische Vernunft), 2) „*intellectus contemplativus*" (theoretische Vernunft), „*virtus, quae solet informari a forma universali nuda a materia*" (De anim. 1508, 5e; vgl. M. Winter, Üb. Avicennas Opus egreg. de an. S. 32 ff.). ALBERTUS MAGNUS bestimmt an mehreren Stellen „*ratio*" im Sinne der Fähigkeit vernünftigen Handelns: „*Ratio est virtus collectiva, per quam homo de faciendis et agendis et appetendis regitur et instruitur lumine vultus Dei*" (Sum. th. II, 93, 1; vgl. I, 15, 3; I, 42, 2). „*Intellectus speculativus per extensionem fit practicus*" (l. c. II, 14, 3). THOMAS betont, Vernunft und Verstand seien nicht „*diversae potentiae*". „*Ipse intellectus dicitur ratio, inquantum per inquisitionem quandam pervenit ad agnoscendum intelligibilem veritatem*" (3 an. 14). „*Intelligere est enim simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere; ratiocinari autem est procedere de uno intellectu in aliud ad veritatem intelligibilem cognoscendam*" (Sum. th. I, 79, 8). „*Intellectus enim nomen sumitur ab intima penetratione veritatis, nomen autem rationis ab inquisitione et discursu*" (l. c. II.II, 49, 5 ad 3). Die „*ratio*" bezieht sich „*ad deductionem principiorum in conclusiones*" (1 anal. 44; eine Bedeutung der „*ratio*", welche auch „*Vernunft*" später öfter annimmt). „*Practicus vero intellectus dicitur, qui hoc, quod apprehendit, ordinat ad opus*" (Sum. th. I, 79). Dem Intellect ist „*essentia sua . . . innata*" (De verit. X, 8 ad 1).

GOCLEN spricht von „*intellectus practicus*", „*qui ex principiis practicis colligit πρακτικά*" (Lex. philos. p. 248). MICRAELIUS erklärt: „*Intellectus est potentia cognoscens intelligibilia seu νοητά*" (Lex. philos. p. 550). Nach CASSMAN ist „*ratio*" „*vis animae, qua intelligimus et volumus*" (Psychol. p. 89). MELANCHTHON bemerkt: „*Ratio saepe significat utramque partem, intellectum gubernantem et voluntatem obtemperantem*" (De an. p. 216 a). „*Intellectus est potentia cognoscens, recordans, iudicans et ratiocinans singularia et universalia, habens insitas quasdam notitias nobiscum nascentes*" (l. c. f. 131 a). — NICOLAUS CUSANUS bestimmt die Vernunft als die höhere Geisteskraft, welche die Gegensätze, die der Verstand (s. d.) nicht zu überwinden vermag, aufhebt. Nach PICO ist die „*ratio*" das Vermögen des abstracten Denkens (De imag. C. 11); nach CARDANUS ist sie das Schlußvermögen, der „*intellectus*" aber das Er-

kennen des Übersinnlichen (De variet. VIII). Speculative und praktische Vernunft sind zu unterscheiden (De subtil. XIV, 583). Nach L. VIVES ist die „*ratio*“ „*collationis progressio ab uno in aliud*“ (De an. II, 64). „*Ratio speculativa, cuius finis est veritas*“ und „*ratio practica, cuius finis bonum*“ (l. c. II, 66). Nach GASSENDI ist die „*ratio*“ „*facultas ratiocinandi seu iudicandi ac unam rem inferendi ex alia*“ (Philos. Ep. synt. III, 6, p. 432). „*Recta ratio*“ ist „*ratio quae sana sit*“ (l. c. p. 433). Eine Geringschätzung der Vernunft gegenüber dem Glauben bezeigt PASCAL. Nach MALEBRANCHE nennt man den Geist „*entendement, lorsqu'il agit par lui-même ou plutôt lorsque Dieu agit en lui*“ (Rech. V, 1). „*L'entendement pur*“ ist „*la faculté qu'a l'esprit de connaistre les objets de dehors sans en former d'images corporelles dans le cerveau pour se les représenter*“ (l. c. III, 1). SPINOZA betrachtet die „*ratio*“ als Quelle der adäquaten (s. d.), die Wirklichkeit in ihrer absolut-ewigen Wesenheit erfassenden Ideen (Eth. II, prop. XL, schol. II), also als Vernunft. „*De natura rationis non est res ut contingentes, sed ut necessarias contemplari*“ (l. c. II, prop. XLIV). „*De natura rationis est res vere percipere, nempe ut in se sunt, hoc est, non ut contingentes, sed ut necessarias*“ (l. c. dem.). „*De natura rationis est res sub quadam aeternitatis specie percipere*“ (l. c. coroll. II).

LOCKE erklärt: „*Das Wort reason hat im Englischen verschiedene Bedeutungen; manchmal bezeichnet es die wahren und klaren Grundsätze, manchmal die klaren und treffenden Folgerungen aus diesen Grundsätzen; manchmal bedeutet es den Grund, und insbesondere den Endgrund oder Zweck.*“ Er selbst versteht darunter in der Regel „*das Vermögen, wodurch sich der Mensch angenommenermaßen vom Tiere unterscheidet und es offenbar erheblich übertrifft*“ (Ess. IV, ch. 17, § 1). Vernunft ist das Vermögen des Geistes, welches die Mittel auffindet, sie richtig benutzt, um Gewißheit und Wahrheit zu finden. „*Denn die Vernunft erkennt die notwendige und unzweifelhafte Verbindung aller Vorstellungen und Gründe untereinander bei jedem Schritt eines Beweises, der ein Wissen hervorbringt*“ (l. c. § 2). Vier Operationen übt die Vernunft aus: „*Die erste und höchste entdeckt und findet die Wahrheit; die zweite stellt sie regelrecht und ordnungsmäßig zusammen, um durch diese klare und passende Anordnung deren Verbindung und Kraft leichter und vollständiger erkennbar zu machen; die dritte erfaßt diese Verbindungen und die vierte zieht den richtigen Schluß*“ (l. c. § 3). HUME betrachtet die „*reason*“ (Denkkraft als einen wunderbaren „*Instinct unserer Seele, der uns in einer Vorstellungsreihe von Vorstellung zu Vorstellung weiterleitet und diese Vorstellungen mit bestimmten Eigenschaften ausstattet*“ (Treat. III, sct. 16, S. 240). Nach REID entwickelt die Vernunft (als „*common sense*“) ursprüngliche, selbst-evidente Urteile; aus diesen zieht sie Folgerungen. „*We ascribe to reason two offices, or two degrees. The first is to judge of things self-evident; the second to draw conclusions that are not self-evident, from those that are. The first of these is the province, and the sole province of common sense; and therefore it coincides with reason in it whole extent*“ (Ess. on the powers II, 190). — CONDILLAC bestimmt: „*La mesure de reflexion que nous avons au delà de nos habitudes, est ce que constitue notre raison*“ (Trait. des anim. II, 5).

Nach BECHER hat die Vernunft es „*nur mit natürlichen*“, der Verstand „*mit übernatürlichen Dingen*“ zu tun (Psychosophie 1683, S. 13). — Nach LEIBNIZ ist die Vernunft „*la faculté de raisonner*“ (Nouv. Ess. IV, 17, § 4), die Fähigkeit der Einsicht in den Zusammenhang von Wahrheiten, „*la faculté,*

qui s'aperçoit de cette liaison des vérités“ (Gerh. V, 456 f.; Erdm. 393 b). Sie ist „*connaissance des vérités nécessaires et éternelles*“ (Monadol. 29), des „*enchaînement des vérités*“ (vgl. Erdm. p. 393, 479). Reine Vernunft („*ratio pura*“, „*raison pure*“, „*entendement pure*“, Erdm. p. 229 a, 230 b, 778 b) ist die Fähigkeit absolut deutlicher (s. d.) Erkenntnis. — Nach CHR. WOLF ist die „*ratio*“ „*facultas, nexum veritatum universalium perspiciendi*“ (Psychol. empir. § 275, 483). „*Ratio pura est, si in ratiocinando non admittimus nisi definitiones a priori cognitas*“ (l. c. § 495; vgl. damit Kants Lehre). Nach BILFINGER ist die Vernunft „*facultas cognoscendi nexum rerum et veritatum*“ (Dilucid. § 276); ähnlich BAUMGARTEN u. a. Nach G. F. MEIER ist Vernunft das „*Vermögen, den Zusammenhang unserer Vorstellungen und ihrer Gegenstände deutlich zu erkennen*“ (Met. III, 265). H. S. REIMARUS versteht unter Vernunft „*die Kraft, nach den Regeln der Einstimmung und des Widerspruchs über die vorgestellten Dinge zu reflectieren*“ (Vernunftlehre, § 15). Nach FEDER ist Vernunft (im engeren Sinne) „*das Vermögen zu schließen oder versteckte Verhältnisse durch Hülfe mittlerer Begriffe zu entdecken*“ (Log. u. Met. S. 39). Nach GARVE bringt die Vernunft die Ideen in Verbindung und erbaut sich daraus das System ihrer Grundsätze und Regeln. Die Empfindungen sind der „*Stoff*“, welchen Phantasie, Verstand, Vernunft bearbeiten (Samml. ein. Abhandl. I, 5). PLATNER bestimmt: „*Die Wirkungen der Vernunft sind 1) die Absonderung der Begriffe; 2) die Sprachfähigkeit; 3) das Urteil und der Schluß; 4) die Denkart der Wahrscheinlichkeit; 5) Überzeugung und Zweifel*“ (Philos. Aphor. I, § 484). Das innere Wesen der Vernunft ist enthalten in dem „*der Seele eingepflanzten System der ewigen Gesetze der Wahrheit*“ und in der Besonnenheit (l. c. § 485 ff.). Vernunft ist das Erkenntnisvermögen, „*wiefern es Vorstellungen verbindet in Urteile, Urteile in Schlüsse*“ (Log. u. Met. S. 83). — Nach HAMANN ist Vernunft Sprache (s. d.) (Schrift. VI, 365).

KANT versteht unter (theoretischer) Vernunft zweierlei. Einmal das „*ganze obere Erkenntnisvermögen*“ (Krit. d. rein. Vern. S. 631). Reine Vernunft ist „*das Vermögen der Erkenntnis a priori*“ (Üb. d. Fortschr. d. Met. S. 100; Krit. d. Urt., Vorr.), die Vernunft, „*welche die Principien, etwas schlechthin a priori zu erkennen, enthält*“ (Krit. d. rein. Vern. S. 43), welche „*die Principien der Erkenntnis a priori an die Hand gibt*“ (ib.). Die Kritik (s. d.) der reinen Vernunft will untersuchen, was die Vernunft durch sich selbst, a priori (s. d.), für das Erkennen zu leisten vermag. — Im engeren Sinne ist die (theoretische) Vernunft ein dem Verstande (s. d.) übergeordnetes „*Vermögen der Principien*“, der systematischen Einheit der Verstandesbegriffe, das Vermögen, zu schließen, zu deducieren, das Unbedingte zu suchen (s. Ideen). Sie ist „*das Vermögen, von dem Allgemeinen das Besondere abzuleiten und dieses letztere also nach Principien und als notwendig vorzustellen. — Man kann sie also auch durch das Vermögen, nach Grundsätzen zu urteilen und (in praktischer Rücksicht) zu handeln erklären*“ (Anthropol. I, § 41). „*Alle unsere Erkenntnis hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verstande und endigt bei der Vernunft, über welche nichts Höheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Anschauung zu bearbeiten und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen*“ (Krit. d. rein. Vern. S. 264). Vernunft ist „*das Vermögen der Principien*“, „*der Einheit der Verstandesregeln unter Principien*“ (l. c. S. 265 f.). „*Sie geht also niemals zunächst auf Erfahrung oder auf irgend einen Gegenstand, sondern auf den Verstand, um den mannigfaltigen Erkenntnissen desselben Einheit a priori durch*

Begriffe zu geben, welche Vernunfteinheit heißen mag und von ganz anderer Art ist, als sie von dem Verstande geleistet werden kann" (l. c. S. 267). „*Vernunft, als Vermögen einer gewissen logischen Form der Erkenntnis betrachtet, ist das Vermögen, zu schließen*" (l. c. S. 285). Sie hat „*zu dem bedingten Erkenntnisse des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird*" (l. c. S. 270). Sie ist die Quelle von Ideen (s. d.). Sie wird daher „*ganz eigentlich und vorzüglicherweise von allen empirisch bedingten Kräften unterschieden, da sie ihre Gegenstände bloß nach Ideen erwägt und den Verstand danach bestimmt, der dann von seinen (zwar auch reinen) Begriffen einen empirischen Gebrauch macht*" (l. c. S. 438). „*Der Verstand macht für die Vernunft ebenso einen Gegenstand aus, als die Sinnlichkeit für den Verstand. Die Einheit aller möglichen empirischen Verstandeshandlungen systematisch zu machen, ist ein Geschäft der Vernunft*" (l. c. S. 517 f.). Die Vernunft ist das Vermögen der Ideen (Krit. d. Urt. I, § 49). — Praktisch ist die Vernunft als „*eine den Willen bestimmende Ursache*" (Grundleg. zur Met. d. Sitt. S. 90), als vernünftiger Wille (s. d.), der autonom (s. d.) das Sittengesetz (s. d.) aufstellt (s. Imperativ, Rigorismus). Die Kritik der praktischen Vernunft hat die Aufgabe, „*die empirisch-bedingte Vernunft von der Anmaßung abzuhalten, ausschließungsweise den Bestimmungsgrund des Willens allein abgeben zu wollen*" (Krit. d. prakt. Vern. S. 15 f.). Es ist „*am Ende nur eine und dieselbe Vernunft . . ., die bloß in der Anwendung unterschieden sein muß*" (Grundleg. zur Met. d. Sitt., Vorr. S. 19). Die Bestimmung der praktischen Vernunft ist, einen „*an sich selbst guten Willen hervorzubringen*" (l. c. 1. Abschn. S. 25). „*Die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst*" (l. c. 2. Abschn. S. 64 f.). Als Vernunftwesen gehört der Mensch zu einer intelligiblen (s. d.) Welt, ist er frei (s. Willensfreiheit). Die praktische Vernunft hat den Primat (s. d.) vor der theoretischen. — Vernunft ist „*das Vermögen, nach der Autonomie, d. i. frei (Principien des Denkens überhaupt gemäß) zu urteilen*" (Streit d. Facult. I, 2, S. 42).

Nach Kant wird die Vernunft zunächst vielfach als das Erkenntnisorgan für das Unendliche, Absolute, Übersinnliche angesehen. So besonders durch Jacobi. Nach ihm ist die Vernunft ein Vernehmen, Innewerden des Übersinnlichen, Ewigen, Göttlichen in unserem Geiste, eine „*Glaubenskraft*" (s. d.) (WW. II, 11), ein unmittelbares Gefühl von der Existenz des Übersinnlichen (WW. III, 351 ff., 318, 378). Als Vermögen der Intuition des Übersinnlichen betrachtet die Vernunft N. F. Biberg; als „*übersinnliche Receptivität*" Lichtenfels (Gr. d. Psychol. S. 165). Nach E. Schmidt ist die Vernunft das Gefühl für das Wahre, Schöne, Gute (Empir. Psychol. S. 347). Nach Chr. Weiss ist sie der Sinn für das Unendliche, der allen Seelenvermögen eignet (Unt. üb. d. Wes. u. Wirk. d. menschl. Seele S. 430, 444, 500). Nach Krug ist die Vernunft das „*Vermögen, welches sich das Absolute selbst zum Ziele seiner Wirksamkeit setzt und insoferne nach dem Unendlichen strebt*". Sie versetzt den Menschen „*über die sinnliche Ordnung der Wesen hinaus in eine übersinnliche Reihe der Wesen*" (Fundamentalphilos. S. 191). Die theoretische Vernunft „*setzt ein Absolutes in Ansehung des Erkennens*", die praktische Vernunft „*setzt ein Absolutes in Ansehung des Handelns*". Aus beiden entspringen Ideen bezw. Ideale (Handb. d. Philos. I, 63 ff.). Die Vernunft ist das Vermögen, „*zu einem gegebenen Bedingten die Bedingung zu suchen*" (l. c. I, 299). Sie beruhigt sich erst beim Unbedingten, ihrem Ziele (l. c. S. 299). Es gibt einen empirischen und reinen Vernunftgebrauch (l. c. I, 300 ff.). Ähnlich lehren Weiller (Ver-

stand u. Vernunft, 1807), SALAT (Vern. u. Verst., 1808) u. a. G. E. SCHULZE bemerkt: *„In der Vernunft (ratio) . . . besitzt der Mensch eine Kraft, wodurch er sich über das Sinnliche zu erheben vermag"* (Psych. Anthropol. S. 119). *„Insofern . . . die Vernunft durch ihre Ideen das Begehren bestimmt, wird sie praktische Vernunft genannt"* (l. c. S. 408; vgl. S. 127). — GRILLPARZER bemerkt: *„Die Vernunft ist nur der durch die Phantasie erweiterte Verstand"* (WW. XV, 6). — Nach BOUTERWEK ist die Vernunft ein *„Vermögen des Anerkennens der sinnlichen Wahrheit durch discursive Begriffe"* (Apodikt. I, 329). Im engeren Sinne ist sie *„die Summe der höheren, den Verstand übersteigenden Functionen der Denkkraft"* (Lehrb. d. philos. Wissensch. I, 18). Das Absolute ist Object der Idee durch die Vernunft (l. c. I, 105). Nach FRIES ist die Vernunft die *„erregbare Selbsttätigkeit des Erkenntnisvermögens"* (Neue Krit. I, 77), *„die Selbsttätigkeit im Erkennen, kraft deren die menschliche Erkenntnis unter den notwendigen Gesetzen der Einheit steht"* (Psych. Anthropol. § 17; vgl. Log. S. 341). Rein ist die Vernunft, *„wiefern ihr unabhängig vom Sinne die Form ihrer Erregbarkeit zukommt"* (Neue Krit. I, 77; vgl. Psych. Anthropol. § 39). Ähnlich lehrt CALKER (Denklehre S. 205 ff., 208 ff.). — Nach BOLZANO ist Vernunft *„die Kraft, durch die wir uns zur Erkenntnis reiner Begriffswahrheiten erheben"* (Wissenschaftslehre III, § 226). — Nach HERMES ist die Vernunft *„das Vermögen, zu begründen"* (Philos., Einleit. § 28, S. 153). Die Idee ist ein Begriff der Vernunft (ib.). Nach BIUNDE ist die Vernunft ein Denken vom Übersinnlichen, eines Grundes der vom Verstande gedachten Dinge und Verhältnisse, ein Begründen (Empir. Psychol. I², 122 ff.), das Vermögen des Gründens (l. c. S. 136 f.). Ähnlich GÜNTHER, ESSER u. a. — Nach BACHMANN ist die Vernunft *„die nach einem unerforschlichen Gesetze in unserem Bewußtsein hervortretende Ahnung eines vollkommneren Seins als die Erscheinungswelt, die des Unendlichen, Göttlichen, mit der Überzeugung der objectiven Realität desselben"* (Syst. d. Log. S. 73).

J. G. FICHTE bestimmt die Vernunft als die in ihrer Ruhe aufgefaßte innere Tätigkeit (WW. VII, 533). Sie ist kein Ding, sondern *„Tun, lauteres, reines Tun"*, sie *„schaut sich selbst an"* (Syst. d. Sittenlehre S. 63). Als ihre Tätigkeit selbst bestimmend, ist sie praktische Vernunft (l. c. S. 64). Die Forderung derselben ist die, *„daß alles mit dem Ich übereinstimmen, alle Realität durch das Ich schlechthin gesetzt sein solle"* (Gr. d. g. Wissensch. S. 245). Die Vernunft kann nicht theoretisch sein, ohne praktisch zu sein (ib.; vgl. Primat). *„Der erste, zunächst sich anbietende, aber bloß negative Charakter der Vernünftigkeit ist Wirksamkeit nach Begriffen, Tätigkeit nach Zwecken."* *„Die Vernunft wirkt immer mit Freiheit"* (Bestimm. d. Gelehrt., 2. Vorles.). Nach SCHELLING ist die Vernunft der Verstand in seiner Submission unter das Höhere (WW. I 7, 472). Sie ist das *„Erkennen, in welchem die ewige Gleichheit sich selbst erkennt"* (WW. I 6, 141 ff.). Es gibt eine absolute Vernunft, außer der nichts ist; sie ist Identität (s. d.) von Subject und Object, seiend, unendlich, das All (WW. I 4, 114 ff., 207 f.; vgl. I 4, 301; I 5, 270; I 6, 516; I 7, 146 f.). Später bemerkt Schelling: *„Die Function der Vernunft ist es . . ., gerade am Negativen festzuhalten, wodurch eben der Verstand genötigt ist, das Positive zu suchen, dem allein jener sich unterwirft. Die Vernunft ist so wenig das unmittelbare Organ für das Positive, daß vielmehr erst an ihrem Widerspruch der Verstand zum Begriff des Positiven sich steigert"* (WW. I 10, 174). *„Die Vernunft erkennt nur das Unmittelbare, das Nicht-sein-könnende."* Sie ist

„das Unbewegliche, der Grund, auf dem alles erbaut werden muß, aber eben darum nicht selbst das Erbauende. Unmittelbar bezieht sie sich nur auf die reine Substanz, diese ist ihr das unmittelbar Gewisse, und alles, was sie außerdem begreifen soll, muß ihr erst durch den Verstand vermittelt werden" (ib.). *„Gott wird gerade nur mit dem Verstand erkannt*" (ib.). — H. STEFFENS erklärt: *„Es gibt nur ein wahres Erkennen, und dieses ist das absolute Erkennen der Vernunft.*" *„Was in der Vernunft erkannt wird, ist nichts als die Vernunft selbst*" (Grdz. d. philos. Naturwiss. S. 1). *„In der Vernunft ist alles, außer der Vernunft, nichts*" (l. c. S. 2). *„Die Vernunft ist schlechthin, d. h. sie ist ewig*" (l. c. S. 3). *„Das Erkennen der Identität des ewigen Denkens und ewigen Seins ist die Selbstanschauung der Vernunft schlechthin — intellectuelle Anschauung*" (l. c. S. 5). In der Vernunft erkennen heißt, *„ein jedes einzelne in seinem Wesen, d. h. in der Potenz des Ewigen, erkennen*" (l. c. S. 6). Nach SUABEDISSEN ist die Vernunft im engeren Sinne *„das höchste Vernehmende in der Erkenntnistätigkeit, ist der Sinn für das Ursprüngliche*" (Grdz. d. Lehre von d. Mensch. S. 128). ESCHENMAYER definiert: *„Vernunft ist das Vermögen der Principien. Princip ist, was ein ganzes System von Begriffen zur Einheit verknüpft*" (Psychol. S. 106). Nach SCHUBERT ist die Vernunft *„das erkennende Vermögen für das innewohnende, unsichtbare Princip der sichtbaren Bewegung*", die Schöpferin einer Welt des Idealen, indem sie die Ideen erkennt (Lehrb. d. Menschen- u. Seelenkunde, S. 131 ff.).

Nach HEGEL ist die allgemeine Vernunft in den Erkennenden identisch mit dem Wesen der Dinge, der objectiven Vernunft. Die Vernunft, Idee (s. d.) ist das wahre Sein, das Absolute ist Vernunft (s. Panlogismus), die sich zum System der objectiven und subjectiven Begriffe (s. d.), der Welt entfaltet (s. Dialektik). Die Vernunft ist die Einheit von Denken und Sein (s. Identitätsphilosophie). *„Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig*" (Rechtsphilos., Vorr. S. 17). Die Vernunft ist (subjectiv) das *„Denken des in sich concreten Allgemeinen*" (Encykl. § 30). Sie ist *„negativ und dialektisch, weil sie die Bestimmungen des Verstandes in nichts auflöst; sie ist positiv, weil sie das Allgemeine erzeugt und das Besondere darin begreift*" (Log. I, 7). Sie ist *„die Gewißheit, alle Realität zu sein*" (Phänomenol. S. 177). Sie ist *„die an und für sich seiende Allgemeinheit und Objectivität des Selbstbewußtseins*" (Encykl. § 437), der *„Begriff des Geistes*" (l. c. § 417; vgl. § 387) (vgl. WW. I, 169; III, 7; V, 116 f.; VI, 95; VIII, 19; IX, 45; XVIII, 89 f.). Nach J. E. ERDMANN ist die Vernunft *„wirkliches, unendliches, freies Denken*" (Gr. d. Psycholog. § 110). *„Vernunft ist allgemeines Selbstbewußtsein, eine Allgemeinheit, die als Substanz des Bewußtseins das Selbstbewußtsein überhaupt möglich macht*" (Üb. Glaub. u. Wissen 1837, S. 141). Ähnlich K. ROSENKRANZ (Syst. d. Wissensch. S. 415; vgl. HANUSCH, Handb. d. Erfahrungsseelenlehre, S. 124). Nach MICHELET ist die Vernunft freie und reine Bewegung und Verknüpfung der Begriffe durch sich selbst (Anthropol. S. 367, 442 ff.). Nach G. A. GABLER ist nur das Vernünftige das wahrhaft Seiende (Syst. d. theoret. Philos. 1827, I, 428 ff.).

Nach CHR. KRAUSE ist die Vernunft *„das Vermögen der Erkenntnis des Ganzen*", das *„Vermögen, die Einheit und die Wesenheit zu schauen*" (Vorles. S. 346). Die Vernunft steht frei und selbständig der Natur gegenüber (Urb. d. Menschh.[2], S. 13). Gott vereint Natur und Vernunft zur Wechseldurchdringung (l. c. S. 272). Nach AHRENS ist die Vernunft *„die den menschlichen*

Geist auszeichnende Kraft des Unendlichen, Unbedingten, Göttlichen" (Naturrecht I, 2). Sie ist eine aus Gott stammende Kraft (l. c. S. 241). Nach C. H. WEISSE ist Vernunft die „*Allgemeinheit des geistigen Selbstbewußtseins und Erkennens*" (Grdz. d. Met. S. 38). Sie ist „*das Für-sich-sein der reinen metaphysischen Kategorie in Gestalt der Vorstellung, des denkenden Erkennens*" (l. c. S. 556). In allem Seienden ist „*nur die Vernunft das wahrhaft Seiende*" (l. c. S. 559). Die Vernunft ist zugleich Geist und Wille (ib.), die „*absolute Voraussetzung alles Weltenlebens*" (l. c. S. 560). — Nach SCHLEIERMACHER ist die Vernunft „*das Ineinander alles Dinglichen und Geistigen als Geistiges*" (Philos. Sittenlehre, § 47). Im höchsten Wissen ist Einheit von Natur und Vernunft (l. c. § 48). Das Handeln der Vernunft in der Natur ist ein organisierendes (l. c. § 124; vgl. Sittlichkeit, Ethik). Nach H. RITTER ist die Vernunft „*das Vermögen, von welchem alle zweckmäßigen Tätigkeiten unseres Lebens ausgehen*" (Syst. d. Log. u. Met. I, 231; vgl. Philos. Paradoxa S. 11, 47, 127, 134). Nach FR. SCHLEGEL ist die Vernunft die Anwendung des Willens auf die Denkkraft, das Vermögen der Zwecke (Deutsch. Museum I, 1. H., S. 96). G. W. GERLACH erklärt Vernunft als „*die in der Bildung allgemeiner Lebensregeln sich betätigende Form des Geistes*" (Hauptmom. d. Philos. S. 141).

Nach V. COUSIN ist die „*raison impersonnelle*" die Quelle der Kategorien Substanz und Causalität. Die Vernunft ist nicht bloß Individuelles, könnte sonst nur Individuelles erkennen (Du vrai, p. 100 f.). Die Vernunft „*réside en nous et est intimement liée . . . à la personne dans les profondeurs de la vie intellectuelle*" (ib.). Nach ROSMINI ist die Vernunft (ragione) das Vermögen der Anwendung der vom Verstande angeschauten Seinsidee auf die Wahrnehmung (Log. § 64 ff.), „*la facoltà di ragionare, e però primieramente di applicar l'ente alle sensazioni . . ., di formare le idee, aggiungendo la forma alla materia delle medesime*" (Nuovo saggio II, 73). Nach FROHSCHAMMER ist Vernunft „*die Fähigkeit, ein Bewußtsein des Idealen zu erlangen*", d. h. die „*Fähigkeit, die Realisierung des Idealen an dem Objectiven wahrzunehmen und selbst auch ideegemäß zu denken*" (Mon. u. Weltphantas. S. 69 f.).

SCHOPENHAUER erklärt: „*Vernunft kommt von Vernehmen, welches nicht synonym ist mit Hören, sondern das Innewerden der durch Worte mitgeteilten Gedanken bedeutet.*" Die Vernunft hat die Function, Begriffe zu bilden, ist das „*Vermögen der Begriffe*" (W. a. W. u. V. I. Bd., § 8). Nach HERBART ist die Vernunft „*das Vernehmen von Gründen und Gegengründen*" (Lehrb. zur Einl.[5], § 159, S. 305), das „*Vermögen der Überlegung*" (Psychol. als Wissensch. II, § 117). Nach ALLIHN ist Vernunft „*das Vermögen, zu überlegen und nach dem Ergebnis der Überlegung sich zu bestimmen*" (Antibarb. Logic. 1853, 1. H., S. 67). So auch G. SCHILLING (Lehrb. d. Psychol. S. 21, 186 f.). Ähnlich LINDNER, der die Vernunft auch als „*Vermögen der Ideen*" bestimmt (Empir. Psychol. S. 228). Nach DROBISCH ist die Vernunft „*die Fähigkeit der menschlichen Seele, Gründe und Gegengründe gleichmäßig zu vernehmen und sich nach den überzeugenden unter ihnen, je nachdem es auf Denken oder Handeln ankommt, zu entscheiden oder zu entschließen*" (Empir. Psychol. S. 277). Nach VOLKMANN ist die Vernunft der „*Inbegriff der ethischen Grundsätze*", die „*praktische Einsicht*", sofern sie fordernd auftritt (Lehrb. d. Psychol. II[4], 491; vgl. STRÜMPELL, Vorsch. d. Eth. S. 135). — Nach BENEKE ist die Vernunft kein angeborenes Grundvermögen, sondern sie begreift „*die Gesamtheit der*

höchsten und zugleich tadellos gebildeten Producte des menschlichen Geistes in allen Formen“ (Lehrb. d. Psychol. § 299; vgl. Neue Psychol. S. 248; Psychol. Skizz. II, 390 ff.; Grundleg. zur Phys. d. Sitt. S. 298 ff.; Pragmat. Psychol. I, 270 ff.).

Nach TRAHNDORFF ist die Vernunft das Vernehmen des Übernatürlichen. Nach WIRTH ist sie das ewige Grundgefühl vom eigenen und dem Wesen alles Seins, das der Geist in sich trägt (Zeitschr. f. Philos. Bd. 36, S. 186, 190; Bd. 44, S. 70). Nach J. H. FICHTE ist die Vernunft das apriorische Denkprincip, das schon vorbewußt wirkt (Psychol. II, 116 ff.), als „*vorbewußter Antrieb*“ auf das Unbedingte geht (l. c. S. 119, 204 f.). Das Denken ist „*das Bewußtwerden und Wirken der allgemeinen Vernunft im Menschengeiste*“ (l. c. II, 87). Die allgemeine Vernunft in uns ist das, was denkt (ib.). Nach E. v. HARTMANN ist die menschliche Vernunft „*ein Strahl der allgemeinen ewigen Weltvernunft*“ (Phänomenol. d. sittl. Bewußts. S. 332). Nach A. E. BIEDERMANN ist die subjective Vernunft das Vermögen des Ich, sich zum ideellen Sein in Beziehung zu setzen; objective Vernunft ist alles ideelle Sein selbst (Christl. Dogmat.², § 40). Nach LOTZE ist die Vernunft auf die Einheit unserer Weltauffassung gerichtet, sie sucht die Erfahrung zum Abschlusse zu bringen (Mikrok. I², 266). Sie ist die „*Fähigkeit, ewige Wahrheiten unmittelbar in sich zu vernehmen, sobald äußere Erfahrungen den Tatbestand zum Bewußtsein gebracht haben, über welchen dieselben ein Urteil, hauptsächlich eines der sittlichen Billigung oder Mißbilligung, auszusprechen haben*“ (Grdz. d. Psychol. § 101). Nach ULRICI ist die Vernunft die Kraft der Seele, die ethischen Ideen zum Bewußtsein zu bringen (Glaub. u. Wiss. S. 203), die Fähigkeit, von dem, was sein soll, afficiert zu werden; sie ist Gefühl, Verstand und Wille (Gott u. d. Nat. S. 612 f.). Nach M. CARRIERE ist sie das „*Vermögen der Ideen*“. Sie geht über das Gegebene hinaus, sucht im Begriff zugleich den Zweck, das Seinsollende, setzt dem Werdenden ein Ziel, das Ideal (Sittl. Weltordn. S. 157). Nach HARMS ist die Vernunft „*das Vermögen, über Schein und Wirklichkeit, über Wahrheit und Irrtum nach ihren eigenen Grundsätzen zu entscheiden*“ (Log. S. 2), „*die Kraft des richtigen Denkens, die Wahrheit aus den Erscheinungen zu erkennen, und die Kraft der richtigen Entschlüsse, das Richtige zu wollen und zu tun*“ (Log. S. 155 f.). Nach CZOLBE ist die Vernunft „*zweckmäßiges, d. h. dem Allgemeinwohl angemessenes Denken oder Verstand in der Form der Zweckmäßigkeit*“ (Gr. u. Urspr. d. menschl. Erk. S. 233).

Nach C. BRAIG ist die Vernunft „*die Fähigkeit, auf Grund der Sinneswahrnehmung und der Verstandesleistung die Wesensformen im Wirklichen anzuschauen*“ (Vom Erk. S. 188, vgl. S. 151). Nach DEUSSEN ist die Vernunft das „*Vermögen der abstracten Vorstellungen*“ (Elem. d. Met. § 33). So auch nach A. MAYER (Monist. Erk. S. 45). G. GLOGAU bestimmt sie als „*die auf die Innerlichkeit und Einheit der verschiedenen Dinge gerichtete Betrachtungsweise*“ (Abr. I, 191). Nach A. DÖRING ist die Vernunft „*das Vermögen der Principien, d. h. der zur systematischen Einheit zusammengefaßten theoretischen Erkenntnisurteile*“ (Philos. Güterlehre, S. 192). Nach G. SIMMEL ist die Vernunft „*das Vermögen, die rein sachliche Bedeutung der Dinge sozusagen zeitlos vorzustellen, ungestört durch das Übergewicht, das die Lebhaftigkeit momentaner Reizungen diesen verschaffen will*“ (Einl. in d. Moralwiss. II, 218). Nach W. JERUSALEM ist die Vernunft die „*Fähigkeit ruhiger und leidenschaftsloser Überlegung*“. Sie ist „*eine Willensdisposition, die uns befähigt, bei unseren*

Entscheidungen vom Verstande Gebrauch zu machen und die Leidenschaften zu beherrschen" (Lehrb. d. Psychol.[3], S. 195 f.). Nach R. Goldscheid ist Vernunft der wertende Intellect; sie ist zugleich Gefühl, das bewußte Gefühl ist Vernunft (Eth. d. Gesamtwill. I, 101). Baldwin definiert die Vernunft (reason) als „*the constitutive, regulative principle of mind, so far as it is apprehended in consciousness through the presentative and discursive operations*" (Handb. of Psychol. I[2], ch. 15, p. 312). Nach R. Stammler ist die Vernunft „*das Vermögen regulativer Principien*" zur Bearbeitung empirisch bedingten Stoffes (Lehre vom richtig. Recht S. 102 f.).

Nach Ad. Steudel ist die Vernunft kein besonderes Erkenntnisvermögen, sondern ein Gemenge von verschiedenen Elementen (Philos. I 1, 183). Nach O. Schneider ist Verstand oder Vernunft die Gesamtheit der apriorischen Eigenschaften des Geistes (Transcendentalpsychol. S. 167). H. Wolff bestimmt „*Vernunft ist der Gesamtausdruck für die höchste, umfassendste, gesteigertste Betätigung des gesamten Seelenlebens des Menschen*" (Handb. d. Log. S. 162). Nach M. Benedict ist Vernunft „*die durch die Summe gesicherter Erkenntnis erlangte Denkungs-Art*" (Seelenlehre d. Mensch. S. 74). Nach Fr. Mauthner ist die Vernunft nichts als das Product von Orientierungen, organisiertes, generell vererbtes Gedächtnis (Sprachkrit. I). — Nach H. Spencer entwickelt sich die Vernunft aus instinctiver Tätigkeit heraus, kann durch Wiederholung automatisch werden (Psychol. I, § 204, S. 477). Jede vernünftige Tätigkeit hat drei Seiten, „*erstens eine bestimmte Combination von Eindrücken, welche irgend eine Combination von Erscheinungen anzeigen, denen sich der Organismus anpassen muß; zweitens eine Idee von den Tätigkeiten, welche früher unter ähnlichen Bedingungen ausgeführt wurden . . .; und drittens die Tätigkeiten selbst, welche einfach das Ergebnis davon sind, daß die auftauchende Erregung zu einer wirklichen Erregung sich erhoben hat*" (l. c. S. 475 f.). Nach Renouvier ist die Vernunft (im allgemeinen, als Geist) „*le don des concepts, uni au pouvoir de modifier lui-même la matière de ses représentations et d'en diriger le cours*" (Nouv. Monadol. p. 86). „*L'ensemble des jugements généraux est la raison théorique. La méthode par laquelle s'établissent ces liaisons est le raisonnement. Le principe de relativité est le fondement de cette raison*" (l. c. p. 125). Fouillée erklärt: „*La raison n'est que la conscience se projetant en toutes choses, imposant à toutes choses ses propres manières d'être et trouvant dans l'expérience extérieure la confirmation de cette induction instinctive*" (Psychol. d. id.-forc. II, 210; vgl. Ribot, L'évolut. des id. génér., u. a.). — Vgl. Coleridge (Göttlicher Ursprung der Vernunft); Mansel, Met. p. 248; S. Laurie, Met. nova et vetusta V; Morell, Outlin. of Psychol. V; H. R. Marshall, Instinct and Reason, 1898.

Wundt erklärt Vernunft als „*das Vermögen des menschlichen Geistes, durch sein alle empirischen Schranken überschreitendes Streben Ideen (s. d.) hervorzubringen*" (Eth.[2], S. 510). Vernunft ist „*diejenige Wirksamkeit des Denkens, welche die Bearbeitung der Wirklichkeit durch Ideen ergänzt, die alle Erfahrung umspannen und doch keiner Erfahrung angehören*". Die Vernunft will die Welt ergründen, ist das begründende Denken. Ihr ist die Bewegung ins Transcendente (s. d.) eigen, ein Trieb nach Einheit und Unendlichkeit (Syst. d. Philos.[2], S. 180 ff.). — Vgl. Geist, Denken, Verstand, Panlogismus, Idee, Intellect, Rationalismus.

Vernunft, faule, s. Ignava ratio.

Vernunft, rechte, s. Vernunft, Orthos Logos, Ratio recta.

Vernunftähnliches (*„analogon rationis“*) s. Instinct, Tierpsychologie. Nach MAASS ist es *„das Vermögen, ein Urteil aus anderen zu folgern, ohne einen Begriff davon zu haben, wie es aus denselben folge“* (Üb. d. Einbild. S. 18).

Vernunftbegriffe s. Ideen (KANT, WUNDT u. a.). Es sind nach KANT *„nicht bloß reflectierte, sondern geschlossene Begriffe“*. Sie betreffen Erkenntnisse, von denen jedes empirische nur ein Teil ist, dienen zum Begreifen, gehen auf das Unbedingte (s. d.), auf das Ganze der Erfahrung, das selbst nicht Gegenstand der Erfahrung ist (Krit. d. rein. Vern. S. 272 f.).

Vernunftgebot s. Imperativ, Sittlichkeit.

Vernunftglaube s. Glaube.

Vernunftidee s. Idee.

Vernünftigkeit s. Vernunft.

Vernunftkritik s. Kritik.

Vernunftlehre s. Logik. Sie ist nach H. S. REIMARUS *„eine Wissenschaft von dem rechten Gebrauche der Vernunft im Erkenntnis der Wahrheit“* (Vernunftlehre, § 3). Sie ist eine Wissenschaft von der *„Vernunftkunst“*, von der *„Fertigkeit, die Vernunft im Erkenntnis der Wahrheit regelmäßig und regelverständig zu gebrauchen“* (l. c. § 5).

Vernunftmoral s. Ethik.

Vernunftmotive nennt WUNDT *„alle Beweggründe, die aus der Vorstellung der idealen Bestimmung des Menschen entspringen“*. Die sie begleitenden Gefühle sind Idealgefühle (Eth.[2], S. 518).

Vernunftreligion s. Deismus, Freidenker, Religion.

Vernunftschlüsse s. Schluß.

Vernunftwahrheiten s. Wahrheit (LEIBNIZ).

Vernunftwesen s. Intelligible Welt.

Vernunftwille ist der vernünftige, besonnene, von Ideen (s. d.) geleitete Wille, der Wille aus und zur Vernunft. — Nach S. LAURIE ist der *„will-reason“* die Quelle der Sittlichkeit (Philos. of Eth. 1866).

Vernunftwissenschaft ist nach KIESEWETTER *„eine systematische Erkenntnis, deren Grundsätze aus der objectiven Vernunft geschöpft sind“* (Gr. d. Log. § 8).

Verschiebung der Vorstellungen s. Verdunklung.

Verschiedenheit (*ἑτερότης*, differentia, diversitas) ist der objective Unterschied, das durch (berechtigte) Unterscheidung (s. d.) als *„anderes“* (s. Andersheit), als *„nicht gleich“* Gesetzte. Es gibt numerische und qualitative (generelle) Verschiedenheit. — ARISTOTELES bestimmt: *ἕτερα τῷ εἴδει λέγεται ὅσα τε τ' αὐτοῦ γένος μὴ ὑπάλληλά ἐστι, καὶ ὅσα ἐν τῷ αὐτῷ γένει ὄντα διαφορὰν ἔχει, καὶ ὅσα ἐν τῇ οὐσίᾳ ἐναντίωσιν ἔχει* (Met. V 10, 1018 b 1 squ.). — CHR. WOLF definiert: *„Diversa sunt, quae sibi invicem substitui nequeunt salvo*

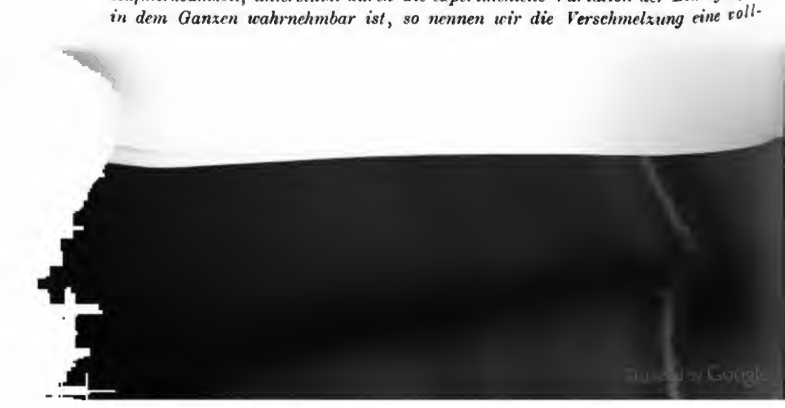


omni praedicato, quod uni tribuitur" (Ontolog. § 183). HUME betrachtet die Verschiedenheit (difference) als verneinte Beziehung. Es gibt „*difference of number*" und „*difference of kind*" (Treat. I, sct. 5, S. 27). — Nach BIUNDE kann Verschiedenheit nicht angeschaut, nur gedacht werden. Verschiedenheit ist ein apriorischer, reiner Begriff (Empir. Psych. I 2, 29). Nach EBBINGHAUS hingegen wird Verschiedenheit auch unmittelbar wahrgenommen (Grdz. d. Psycholog. I, 476). Vgl. SIGWART, Log. I^2, 40, 170, 172. — Vgl. Andersheit, Unterschied, Kategorien.

Verschmelzung (psychische) ist eine Form der Verbindung von Bewußtseinsinhalten, und zwar so, daß die Elemente gegenüber dem Ganzen in den Hintergrund treten, nicht appercipiert werden.

Den Ausdruck „*Verschmelzung*" (die Tatsache schon bei ARISTOTELES, De an. 447 a 28 f.) führt HERBART ein zur Bezeichnung einer „*Vereinigung solcher Vorstellungen, die zu einerlei Continuum gehören*". Es gibt eine Verschmelzung vor und nach der Hemmung (s. d.). Entgegengesetzte Vorstellungen verschmelzen nur durch ihre ungehemmt bleibenden „*Reste*". „*Vermöge der Verschmelzung kann selbst eine stärkere Vorstellung neben einer schwächeren aus dem Bewußtsein verdrängt werden*" (Psychol. als Wissensch. I, § 67 ff., 70). Im Unterschiede von den Complicationen (s. d.) sind die Verschmelzungen stets unvollkommen (Lehrb. zur Psychol.^{3}, S. 22). Die Verschmelzungen und Complexionen werden zahlenmäßig untersucht (l. c. S. 22 ff.). Nach G. SCHILLING ist Verschmelzung ein Name für „*Vereinigungen entgegengesetzter Vorstellungen zu einer Gesamttätigkeit*" (Lehrb. d. Psychol. S. 49 f.). VOLKMANN erklärt: „*Gleichzeitige Vorstellungen verschmelzen, d. h. ihr Vorstellen vereinigt sich zu einem einheitlichen Acte; das Vorstellen fließt zusammen zu einem Bewußtsein*" (Lehrb. d. Psychol. I^4, 335; vgl. S. 361 f., 367). „*Ebenso verschmelzen Gefühle, indem die Vorstellungsmassen verschmelzen, denen sie innewohnen*" (l. c. II^4, 345). — Ein Gesetz der Verschmelzung des Gleichartigen, der Complication des Ungleichartigen stellt FORTLAGE auf (Syst. d. Psychol. I, 141, 169, 174, 177, 186).

STUMPF versteht unter Verschmelzung die Vereinigung zweier Empfindungen zu einem Ganzen, als dessen Teile sie erscheinen (Tonpsychol. II, 64, 127 f.). Ähnlich H. CORNELIUS (Über Verschmelz. u. Analyse, Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. Bd. 16, S. 404; Bd. 17, S. 30). Nach EBBINGHAUS ist die Verschmelzung das Zusammengehen zurückgedrängter psychischer Wirkungen zu einem einheitlichen oder diffusen Totaleindruck (Grdz. d. Psychol. I, 573). A. BINET erklärt: „*Lorsque deux états de conscience semblables se présentent à notre esprit simultanément ou dans une succession immédiate, ils se fondent ensemble et ne forment qu'un seul état*" (La psychol. du raisonnem. p. 96 ff.). — WUNDT erklärt: „*Die fundamentalste Form simultaner Association ist die associative Verschmelzung der Empfindungen*". Jede Vorstellung ist schon „*ein Verschmelzungsproduct von Empfindungen.*" Es gibt eine intensive Verschmelzung, bei welcher nur gleichartige Empfindungen sich verbinden, und eine extensive, welche aus der Vereinigung ungleichartiger Empfindungen hervorgeht. Die stärkste Empfindung gewinnt die Herrschaft über alle anderen, welche zurücktreten (Grdz. d. physiol. Psychol. II^4, 437 ff.; vgl. Log. I, 27 f.). Das Zurücktreten ist eben die Verschmelzung der Empfindungen (Gr. d. Psychol.^{5}, S. 113). „*Ist die Verbindung eines Elementes mit anderen Elementen eine so innige, daß es nur durch eine ungewöhnliche Richtung der Aufmerksamkeit, unterstützt durch die experimentelle Variation der Bedingungen, in dem Ganzen wahrnehmbar ist, so nennen wir die Verschmelzung eine voll-*



z mene; tritt dagegen das Element nur gegenüber dem Eindruck des Ganzen ück, während es doch in der ihm eigenen Qualität unmittelbar erkennbar bt, so nennen wir sie eine unvollkommene. Treten endlich bestimmte mente mehr als andere in der ihnen eigentümlichen Qualität hervor, so nennen diese die herrschenden Elemente" (l. c. S. 113). Die Hauptformen der schmelzung sind: *„1) Intensive Verschmelzungen. Sie zerfallen wieder Empfindungs- und in Gefühlsverschmelzungen, wobei zu den ersteren Klanggebilde, zu den letzteren die zusammengesetzten Gefühle die Hauptspiele liefern*". *„2) Extensive Verschmelzungen. Zu ihnen gehören die mlichen, die zeitlichen Vorstellungen, die Affecte und die Willensvorgänge*" c. S. 271 f.; vgl. Vorles.[2], S. 19 f.). — Nach W. JERUSALEM sind Vermelzungen *„Berührungsassociationen, die aus Wahrnehmungen desselben ines entstehen*" (Lehrb. d. Psychol.[3], S. 74). — Vgl. Verbindung, Association, mplication, Begriff, Allgemeinvorstellung, Vorstellung.

Verstand (*λόγος, ἐπιστήμη*, intellectus, intelligentia, ratio, entendement, derstanding) ist im weitern Sinn die Denkkraft, die Intelligenz gegenüber der nlichkeit, im engeren, gegenüber der Vernunft (s. d.), die Einheit, Fähigkeit s geistigen Erfassens, des (richtigen) Begreifens (Abstrahierens) und Urteilens, rz des beziehend-vergleichenden, analysierenden Denkens, sowie des *„Verhens*", d. h. des Wissens um die Bedeutung der Worte und Begriffe. *„Gender Verstand*" *(„bon sens")* ist die natürliche (schon ohne besondere Ausldung wirksame) Auffassungs- und Beurteilungskraft, das normale, aber methodische, daher auch leicht fehlgehende Denken.

Unter *διάνοια, διανοεῖσθαι* versteht PLATO oft das reine, begriffliche Denken, n reinen Verstand (vgl. Phaed. 189 D squ.; Theaet. 160 D, 185 A). — In der ittelalterlichen Philosophie bedeutet meist *„ratio*" das, was man später unter erstand meint. So ist nach SCOTUS ERIUGENA der Verstand ein begrifflich ermitteltes Denken (De div. nat. II, 23). Nach ISAAK VON STELLA ist die *ratio*" *„ea vis animae, quae rerum corporearum incorporeas percipit formas. bstrahit enim a corpore, quae fundantur in corpore, non actione, sed considerαtione*" (vgl. Stöckl I, 386 f.). WILHELM VON CONCHES erklärt: *„Ratio ... st vis animae, qua diiudicat homo proprietates corporum et differentias earum, uae illis insunt*" (Comment. ad. Tim. f. 56; vgl. Hauréau I, 438). Nach THOMAS eht die *„ratio*" auf die Deduction der Principien im Schließen (1 anal. 44; gl. Vernunft). JOH. GERSON definiert: *„Ratio est vis animae cognoscitiva leductiva conclusionum ex praemissis, elicitiva quoque insensatorum ex sensatis t abstractiva quidditatum, nullo organo in operatione sua egens*" (De myst. heol. 11).

Nach NICOLAUS CUSANUS ist der Verstand (ratio) discursiv (s. d.), er erhebt sich nicht über die Gegensätze (s. d.) des Gegebenen, vermag nicht *„transilire contradictoria*" (De coniect. I, 11; II, 16; De doct. ignor.).

LOCKE bemerkt: *„The power of thinking is called the understanding*" (Ess. II, ch. 6, § 2). Nach BERKELEY heißt der Geist Verstand, sofern er Ideen percipiert (Princ. XXVII). — Nach LEIBNIZ ist der Verstand das Vermögen, deutliche Ideen zu haben, zu reflectieren, zu deducieren (Gerh. V, 245). Nach TSCHIRNHAUSEN ist der Verstand (intellectus) das Vermögen, etwas zu begreifen und das Gegenteil nicht zu begreifen (Med. ment.). Nach CHR. WOLF ist der Verstand *„facultas, res distincte repraesentandi*" (Psychol. empir. § 275). Der Verstand

ist *„das Vermögen, das Mögliche deutlich vorzustellen“* (Vern. Ged. I, § 277; Vern. Ged. von d. Kr. d. menschl. Verst. S. 23). Nach G. F. Meier ist der Verstand *„das-jenige Erkenntnisvermögen, wodurch wir imstande sind, uns eine deutliche Vorstellung von einer Sache zu machen“* (Met. III, 249). Durch den Verstand begreifen wir (l. c. S. 252). Ploucquet bestimmt: *„Intellectus consistit in vi plura ita intuendi, ut unum in altero vel ex altero repraesentetur, seu est vis plures ideas in se conferendi“* (Princ. de subst. et phaenom. 1753, p. 75). Crusius definiert: *„Die ganze Kraft zu denken in einem Geiste heißet zusammengenommen der Verstand“* (Vernunftwahrh. § 441). Nach Feder ist der Verstand *„das Vermögen, allgemeine Begriffe zu fassen und deutlich sich vorzustellen“* (Log. u. Met. S. 39). Ähnlich Eberhard (Philos. Magaz. I, 295). Der abstrahierenden Vernunft erscheint der Verstand untergeordnet bei Tetens. Nach Platner ist der Verstand das Erkenntnisvermögen, wiefern es *„Vorstellungen anerkennt unter Begriffen“* (Log. u. Met. S. 83). Es besteht eine Einheit von Sinnlichkeit und Verstand (Philos. Aphor.[2], § 697). Nach Garve ist der gesunde Verstand *„eine nicht sehr tiefsinnige, aber doch richtige Vernunft, die sich an den gewöhnlichen Gegenständen der menschlichen Kenntnisse geübt hat“* (Samml. ein. Abhandl. I, 84). — Nach Holbach ist der Verstand *„la faculté d'apercevoir ou d'être modifié tant par les objets extérieurs, que par lui-même“* (Syst. de la nat. I, ch. 8, p. 115). Robinet definiert: *„L'entendement est la faculté d'apercevoir un objet, d'en avoir l'idée, par l'ébranlement d'une fibre intellectuelle“* (De la nat. I, 288).

Kant stellt den Verstand der Sinnlichkeit (s. d.) als active Geistestätigkeit, als *„Spontaneität“* (s. d.) der Erkenntnis, *„das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen“* gegenüber (Krit. d. rein. Vern. S. 76). Er ist *„das Vermögen, den Gegenstand sinnlicher Anschauung zu* d e n k e n“ (l. c. S. 77), das *„Vermögen zu urteilen“* (l. c. S. 88), das Vermögen der Begriffe, Urteile oder Regeln (Vorles. üb. Met. S. 157), das *„Vermögen zu reflectieren“* (Reflex. II, 146). Der Verstand erzeugt Begriffe, ist die Quelle der Kategorien (s. d.). *„Die Einheit der Apperception in Beziehung auf die Synthesis der Einbildungskraft ist der Verstand, und eben dieselbe Einheit, beziehungsweise auf die transcendentale Synthesis der Einbildungskraft, der* r e i n e V e r s t a n d“ (Krit. d. rein. Vern. S. 129). Er ist *„vermittelst der Kategorien ein formales und synthetisches Principium aller Erfahrungen“* (l. c. S. 130). Der Verstand ist *„das Vermögen der Regeln“*, d. h. er ist *„jederzeit geschäftig, die Erscheinungen in der Absicht durchzuspähen, um an ihnen irgend eine Regel aufzufinden“* (l. c. S. 134); so wird er zur *„Gesetzgebung für die Natur“* (l. c. S. 135; Krit. d. Urt. Einl. IV). Der gemeine, gesunde Menschenverstand reicht zur Philosophie nicht aus (vgl. WW. II, 375 f.; III, 8 f., 147 ff.; VII 2, 102). Vgl. Reinhold, Vers. ein. Theor. S. 158; Was ist Wahrh.? 1820, S. 62.

Nach Jacob ist der Verstand *„das Vermögen zu denken“* (Gr. d. Erfahrungsseelenlehre S. 212). Kiesewetter bestimmt Verstand als *„das Vermögen mittelbarer Vorstellungen, die sich erst vermittelst einer Anschauung auf einen Gegenstand beziehen“* (Gr. d. Log. § 10). Nach Fries ist der Verstand *„das Reflexionsvermögen überhaupt oder das Vermögen,* w i l l k ü r l i c h *vorzustellen“* (Syst. d. Log. S. 431; vgl. Gerlach, Gr. d. Fundamentalphilos. 1816, § 61, 71). Nach Maass ist der gemeine Menschenverstand *„die Urteilskraft, sofern sie durch den Wahrheitssinn bestimmt wird“* (Üb. d. Einbild. S. 203). Nach Jacobi und nach Krug ist der Verstand das Vermögen, Begriffe zu bilden (Handb. d.

Philos. I, 264; vgl. WEILLER, Verst. u. Vern., 1807; SALAT, Vern. u. Verst., 1808). So auch LICHTENFELS (Gr. d. Psych. S. 122) u. a. Nach BOUTERWEK ist der Verstand „*die Summe der logischen Functionen der Denkkraft*". „*Logisch heißen diejenigen Functionen der Denkkraft, durch welche Begriffe gebildet werden, Begriffe sich zu Urteilen verbinden, Urteile zu Schlüssen*" (Lehrb. d. philos. Wissensch. I, 17). MEINERS erklärt den Verstand als „*die Fähigkeit, die Verhältnisse mehrerer, sowohl besonderer als allgemeiner Begriffe einzusehen, diese wahrgenommenen Verhältnisse in Sätzen, Schlüssen und Reihen von Schlüssen auszudrücken, und durch Grundsätze über Empfindungen und Leidenschaften zu herrschen*" (Gr. d. Seelenlehre, S. 85). G. E. SCHULZE bestimmt: „*Die Quelle des Bewußtseins der Verhältnisse, worin die mannigfaltigen Äußerungen des geistigen Lebens in Ansehung ihrer Bestimmungen und Teile zueinander stehen, ist der Verstand (intellectus), in der weiteren Bedeutung dieses Wortes genommen*" (Psych. Anthropol. S. 139). — Nach HERMES ist der Verstand „*das Vermögen, zu verstehen*" (Philos. Einl. § 28, S. 153). Nach BIUNDE gleichfalls; er ist das „*durch die Erscheinung veranlaßte Denken des Seienden*" (Empir. Psychol. I 2, 120, 136 f.). Reiner und empirischer Verstand sind zu unterscheiden (l. c. S. 120). Nach ROSMINI ist der Verstand (intelletto) „*la facoltà de veder l'ente indeterminato*" (Nuovo saggio II, 73). Nach BOLZANO ist der Verstand die Fähigkeit, sich Begriffe zu verschaffen (Wissenschaftslehre III, § 278, S. 22), „*das Vermögen bloß solcher Erfahrungserkenntnisse . . ., die, wenn sie auch der Vermittlung gewisser reiner Begriffswahrheiten bedürfen, doch nicht bedürfen, daß wir sie uns zu einem deutlichen Bewußtsein bringen*" (l. c. III, § 311, S. 227). — Nach BACHMANN ist der Verstand „*die dialektische Kraft des Geistes*". Vernunft und Verstand sind „*nur zwei Symbole der einen Urkraft der Seele*" (Syst. d. Log. S. 74).

Nach J. G. FICHTE ist der Verstand das „*ruhende*", die Producte der Einbildungskraft bloß fixierende Vermögen (WW. VII, 533). Der Verstand ist „*das Vermögen, worin ein Wandelbares besteht, gleichsam verständigt wird*". „*Der Verstand ist Verstand, bloß insofern etwas in ihm fixiert ist, und alles, was fixiert ist, ist bloß im Verstande fixiert. Der Verstand läßt sich als die durch Vernunft fixierte Einbildungskraft oder als die durch Einbildungskraft mit Objecten versehene Vernunft beschreiben. — Der Verstand ist ein ruhendes untätiges Vermögen des Gemüts, der bloße Behälter des durch die Einbildungskraft Hervorgebrachten und durch die Vernunft Bestimmten und weiter zu Bestimmenden*". „*Nur im Verstande ist Realität; er ist das Vermögen des Wirklichen; in ihm erst wird das Ideale zum Realen*" (Gr. d. g. Wiss. S. 201 f.). SCHELLING (stellt in seiner letzten Periode) den Verstand über die Vernunft (s. d.) (vgl. WW. I 4, 299 ff.; I 5, 268; I 6, 43; I 7, 42). — ESCHENMAYER erklärt: „*Die Function des Verstandes ist Denken, Begriffe, Urteile und Schlüsse bilden*" (Psychol. S. 83 f.). Nach J. J. WAGNER ist der Verstand das Vermögen der Abstraction und Generalisation (Organ. d. menschl. Erk. S. 312; vgl. Syst. d. Idealphilos. S. 28). Nach SCHUBERT ist der Verstand der „*Sinn für ein allgemeines Gesetz der Unterordnung alles Einzelnen unter ein höheres Ganzes*" (Lehrb. d. Menschen- u. Seelenk. S. 131). Nach CHR. KRAUSE ist der Verstand „*das Vermögen, ein jedes Besondere als Besonderes zu unterscheiden*" (Vorl. S. 347). Nach HILLEBRAND ist er „*das reflexive Vorstellen*" (Philos. d. Geist. I, 281). Nach H. RITTER ist die Verstandestätigkeit „*die Tätigkeit, durch welche Vielheit und Einheit im Denken gesetzt werden*" (Abr. d. philos. Log.[3],



S. 55; vgl. Syst. d. Log. u. Met. I, 232). — HEGEL erklärt: „*Das Denken als* ***Verstand*** *bleibt bei der festen Bestimmtheit und der Unterschiedenheit derselben gegen andere stehen; ein solches beschränktes Abstractes gilt ihm als für sich bestehend und seiend,*" während die Vernunft die Gegensätze (s. d.) aufhebt (Encykl. § 80). „*Die nächste* ***Wahrheit*** *des Wahrnehmens ist, daß der Gegenstand vielmehr* ***Erscheinung*** *und seine Reflexion-in-sich ein dagegen für sich seiendes* ***Inneres*** *und Allgemeines ist. Das Bewußtsein dieses Gegenstandes ist der* ***Verstand***" (l. c. § 422; vgl. § 467; WW. I, 4, 25, 72, 183 ff.; II, 11, 53 f.; III, 18; V, 115; XIV, 6 f.; XVI, 116). Auch nach MICHELET ist es das Werk des Verstandes, die Vorstellungen unter die Kategorien zu subsumieren (Anthropol. S. 366 ff.).

Nach SCHOPENHAUER hat der Verstand als Function nur die „*unmittelbare Erkenntnis des Verhältnisses von Ursach und Wirkung*" (W. a. W. u. V. I Bd., § 8). HERBART bestimmt den Verstand als „*das Vermögen, sich im Denken nach der Qualität des Gedachten zu richten*" (Psychol. als Wissensch. II, § 117; Lehrb. zur Einl.[5], § 159, S. 305). „*Verstand ist die Fähigkeit des Menschen, seine Gedanken nach der Beschaffenheit des Gedachten zu verknüpfen*" (Lehrb. zur Psychol.[3], S. 175). Verstand ist der Geist, „*insofern wir, unabhängig von Gemütsbewegungen, unsere Gedanken nach der Beschaffenheit des Gedachten verknüpfen*" (Lehrb. zur Einl.[5], S. 78). Ähnlich definieren ALLIHN (Antibarb. Log.[2], 1. H., S. 66), G. SCHILLING (Lehrb. d. Psychol. S. 187), DROBISCH (Empir. Psychol. S. 281) u. a. — BENEKE erklärt: „*Die Gesamtheit aller der Spuren oder Angelegtheiten, welche, zum Bewußtsein gesteigert, geeignet sind, ein Denken oder ein Verstehen zu vermitteln . . ., bildet dasjenige, was man gewöhnlich mit dem Ausdruck ‚Verstand' . . . bezeichnet.*" Im engeren Sinn ist der Verstand „*die Gesamtheit der Begriffsangelegtheiten*" (Lehrb. d. Psychol. § 134). — Nach L. FEUERBACH ist der Verstand das einzige Apriori, das es gibt (WW. II, 151).

Nach DEUSSEN ist der Verstand das „*Vermögen anschaulicher Vorstellungen*" (Elem. d. Met. § 32). Ähnlich A. MAYER (Monist. Erk. S. 40). Nach R. HAMERLING ist der Verstand eigentlich „*nur das* ***active Gedächtnis***, *welches die vergangenen und gegenwärtigen Anschauungen zusammen festhält und combiniert*" (Atomist. d. Will. I, 39; ähnlich NIETZSCHE, s. Denken). — Nach VACHEROT ist der Act des Verstandes „*la notion ou l'idée*" (Métaphys.[2], II, 19 ff.). FROHSCHAMMER bestimmt den Verstand als „*die Fähigkeit, nach logischen Gesetzen und nach allgemeinen Gesichtspunkten und Normen (Kategorien) zu denken*", als „*die Kraft, abstracte, allgemeine Gedanken zu bilden*" (Monad. u. Weltphantas. S. 58; vgl. A. E. BIEDERMANN, Christl. Dogmat.[1], § 41). Nach A. HÖFLER ist Verstand „*Befähigung zu richtigem Urteilen*" (Psychol. S. 260). Nach W. JERUSALEM ist er die Fähigkeit, zu urteilen (Lehrb. d. Psychol.[3], S. 195 f.). UNOLD bestimmt den Verstand als „*diejenige Äußerung oder Seite der menschlichen Intelligenz, welche klar und nüchtern (d. i. ohne Mitwirkung von Gefühlen) auf das dem Subjecte Nützliche, auf die Anpassung an die nächste Umgebung, auf die Erkenntnis des empirisch Gegebenen, auf die Verfolgung der nächstliegenden rein egoistischen Zwecke gerichtet ist*" (Gr. S. 221). — Nach HUSSERL ist der Verstand „*das Vermögen der kategorialen Acte*". Das echte logische Apriori betrifft alles, „*was zum idealen Wesen des Verstandes überhaupt gehört*" (Log. Unt. II, 670). — WUNDT erklärt den Verstand als „*die Eigenschaft, die Gegenstände und ihre Beziehungen durch Begriffe zu denken*"

(Syst. d. Philos.[2], S. 148). Die Verstandestätigkeit ist eine Form der apperceptiven Analyse (s. d.). Sie besteht in der *„Auffassung der Übereinstimmungen und Unterschiede, sowie der aus diesen sich entwickelnden sonstigen logischen Verhältnisse der Erfahrungsinhalte“* (Gr. d. Psychol.[5], S. 318, 320). Sie geht von Gesamtvorstellungen (s. d.) aus. Die Analyse derselben besteht *„nicht mehr bloß in einer klaren Vergegenwärtigung der einzelnen Bestandteile der Gesamtvorstellung, sondern in der Feststellung der durch die vergleichende Function zu gewinnenden mannigfachen Verhältnisse, in denen jene Bestandteile zueinander stehen“* (l. c. S. 320; vgl. Phantasie). — Vgl. A. BAIN, Sens. and Int.; SPENCER, Princ. of Psychol.; J. WARD, Encycl. Brit. XX, 75, und andere Psychologien. Vgl. Denken, Intellect, Geist, Erkennen, Vernunft, Sinnlichkeit, Rationalismus, Kriticismus.

Verstandesbegriffe s. Kategorien.

Verstandesding *(„ens rationis“)* s. Ding.

Verstandesmotive sind, nach WUNDT, wirksam, *„sobald zwischen die einwirkenden Vorstellungen auf den Entschluß zur Handlung die Überlegung tritt“* (Eth.[2], S. 514).

Verstandesphilosophie s. Reflexionsphilosophie. — Nach JACOBI kann die Reflexion des Verstandes das Ursprüngliche, Absolute nicht erfassen, sie kann nur Begriffe verknüpfen. Nach SCHELLING betrachtet die Reflexionsphilosophie die Dinge in ihrer Vereinzelung, nicht in ihrem ewigen An-sich.

Verstandesspiele s. Spiel.

Verstandestätigkeit s. Verstand.

Verstandeswelt s. Intelligible Welt.

Verständigkeit bedeutet die Fähigkeit des gesunden, scharfen Verstandes (s. d.).

Verstehen (intelligere) heißt, die Bedeutung eines Wortes, eines Satzes, eines Satzzusammenhanges erfassen, wissen, d. h. die den betreffenden Sprachzeichen zugehörigen Vorstellungen, Begriffe, Urteile mehr oder weniger deutlich, gegliedert, zusammenhängend reproducieren oder producieren können.

CHR. WOLF definiert: *„Sobald wir von einem Dinge deutliche Gedanken oder Begriffe haben, so verstehen wir es“* (Vern. Ged. I, § 276). Nach KIESEWETTER ist Verstehen *„etwas hinreichend zu einem Begriff sich vorstellen“* (Gr. d. Log. S. 246). Nach J. G. FICHTE drückt *„Verstehen“* *„eine Beziehung auf etwas aus, das uns ohne unser Zutun von außen kommen soll“* (Gr. d. g. Wissensch. S. 201 f.). SUABEDISSEN erklärt: *„Verstanden wird, was im Verstande gefaßt, also wessen Bedeutung und Stelle im Gedankensystem erkannt wird. Es ist dann zugleich begriffen und eben damit aus einem unklaren und unsichern zu einem klaren und sichern Gedanken geworden“* (Grdz. d. Lehre von d. Mensch. S. 118). CALKER bestimmt: *„Das Erkennen, in welchem die Verbundenheit des Mannigfaltigen mit der Einheit erkannt wird vermittelst der Allgemeinheit, ist das Verstehen“* (Denklehre, S. 250). BACHMANN erklärt: *„Man versteht ... etwas, wenn man nicht bloß erkennt, was es ist, sondern auch warum es so ist“* (Syst. d. Log. S. 73). Nach L. FEUERBACH heißt Verstehen *„etwas in und aus uns selbst, in Übereinstimmung mit mehreren eigenen vernünftigen Wesen erkennen“* (WW. III, 175). Nach JESSEN ist Verstehen so viel wie *„den in*

Gehörtem oder Gelesenem enthaltenen Gedanken vollständig in sich reproducieren" (Physiol. d. menschl. Denk. S. 114). Nach LAZARUS heißt Verstehen „*Gedachtes oder das Denken eines andern (denkenden) Subjects auffassen*" oder auch: „*den inneren Zusammenhang, die Beziehung der Dinge zu andern als zu ihren Zwecken und Ursachen auffassen*" (Leb. d. Seele II², 160; vgl. Einl. in d. Psychol. I 385 ff.). HÖFFDING erklärt: „*Ich verstehe, was etwas ist, wenn ich es wiedererkenne*" (Philos. Probl. S. 34). Nach A. MEINONG besteht das Verstehen des Satzes im Erfassen des „*Objectivs*" durch ein Urteil oder eine „*Annahme*" (Über Annahm. S. 272). „*Verstehen eines Gesprochenen . . . besteht im Erfassen seiner Bedeutung*" (ib.). Nach HUSSERL beruht das Verstehen nicht auf Phantasiebildern; wir können ohne Anschauungen, in bloß symbolischen Vorstellungen denken. Verstehen ist das „*actuelle Bedeuten*" (Log. Unters. II, 62 ff.). Vgl. DUGAS, Le Psittcisme; RIBOT, Id. génér. — Vgl. Begreifen.

Verträglichkeit s. Compossibel, Disparat.

Vertragstheorie s. Sociologie.

Vervollkommnung s. Vollkommenheit.

Verwandtschaft s. Affinität.

Verwebung ist eine Form psychischer Verbindung (s. d.).

Verworren (confusa) ist jede nicht deutliche (s. d.), sondern im Gegenteil chaotische, ungeordnete, ungegliederte, in ihren Teilen nicht scharf appercipierte Erkenntnis (Vorstellung, Begriff, Idee).

SENECA bemerkt: „*Capit . . . visus speciesque rerum quibus ad impetus evocetur, sed turbidas et confusas*" (De ira I, 3). — Die Mystiker sprechen von einer „*confusa conceptio*" (Empfindung, Gefühl). THOMAS stellt das Verworrene dem Distincten gegenüber (Sum. th. I, 85, 4). DUNS SCOTUS erklärt: „*Confuse dicitur aliquid concipi, quando concipitur sicut exprimitur per nomen; distincte vero, quando concipitur sicut exprimitur per definitionem*" (In lib. sent. I, d. 3, qu. 2, 21; vgl. DURAND VON ST. POURÇAIN, In l. sent. IV, 49, 2).

Nach der Logik von PORT-ROYAL sind verworren die sinnlichen Empfindungen: „*Illae ideae confusae et obscurae sunt, quas habemus qualitatum sensibilium*" (l. c. I, 8). Nach LEIBNIZ ist verworren jene Erkenntnis, die zur deutlichen Unterscheidung der specifischen Merkmale eines Dinges nicht ausreicht, „*quum non possum . . . notas ad rem ab aliis discernendam sufficientes separatim enumerare, licet res illa tales notas atque requisita revera habeat, in quae notio eius resolvi potest*" (Erdm. p. 79). Die Sinneswahrnehmung, Empfindung ist verworren, denn sie erfaßt die kleinsten Teile der Körper nicht, auch nicht die Elemente des Empfindungsinhalts, z. B. das im Grün enthaltene Gelb und Blau (l. c. p. 104; Nouv. Ess. ch. 5, § 7). Die niederen Monaden (s. d.) haben nur verworrene Perceptionen. CHR. WOLF definiert: „*Si in re clare percepta plura separatim enunciabilia non distinguimus, perceptio dicitur confusa*" (Psychol. empir. § 39). Nach BILFINGER ist das Denken verworren, „*si discernam quidem ideam totalem sed partes aut notas non item*" (Dilucid. § 240). Vgl. Klarheit.

Verwunderung (*θαυμάζειν*, admiratio) ist ein intellectuelles Gefühl, das sich an das Vorfinden eines Unerwarteten seitens des Denkens knüpft. Verwunderung wird zur Quelle des Forschens, der Philosophie.

Schon PLATO bemerkt: *μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος τὸ θαυμάζειν· οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη* (Theaet. 155 D). ARISTOTELES sagt: *διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν, ἐξ ἀρχῆς μὲν τὰ πρόχειρα τῶν ἀπόρων θαυμάσαντες, εἶτα κατὰ μικρὸν οὕτω προϊόντες καὶ περὶ τῶν μειζόνων διαπορήσαντες* (Met. I 2, 982 b 11 squ.).

Nach F. BACON ist die Verwunderung *„semen scientiae"* (De dign. I). Ähnlich äußert sich HOBBES (vgl. Hum. nat. IX, 18). DESCARTES erklärt: *„Quamprimum nobis occurrit aliquod insolitum obiectum et quod novum esse iudicamus aut valde differens ab eo quod antea noveramus vel supponebamus esse debere, id efficit, ut illud admiremur et eo percellamur"* (Pass. an. II, 53). Nach CONDILLAC gerät die fingierte *„Statue"* in *„étonnement"*, *„si elle passe tout à coup d'un état auquel elle était accoutumée, à un état tout différent, dont elle n'avait point encore l'idée"* (Trait. d. sens. I, ch. 2, § 17). *„Cet étonnement donne plus d'activité aux opérations de l'âme"* (l. c. § 18). KANT bemerkt: *„Nun ist die Verwunderung ein Anstoß des Gemüts an der Unvereinbarkeit einer Vorstellung und der durch sie gegebenen Regel mit den schon in ihm zum Grunde liegenden Principien, welcher also einen Zweifel, ob man auch recht gesehen oder geurteilt habe, hervorbringt; Bewunderung aber eine immer wiederkommende Verwunderung, unerachtet der Verschwindung dieses Zweifels"* (Krit. d. Urt. II, § 62). Nach G. E. SCHULZE besteht der Anfang der Verwunderung *„aus dem Gefühle einer Hemmung unseres Denkens und ist insofern etwas Unangenehmes; sie gehet aber, nachdem diese Hemmung vorüber ist, in das angenehme Gefühl über, welches jedes Neue und eine Erweiterung unserer Erkenntnisse Versprechende hervorbringt"* (Psych. Anthropol. S. 391). Nach SCHOPENHAUER entspringt aus dem Anblick des Übels und des Bösen in der Welt das philosophische Erstaunen, als ein *„bestürztes und betrübtes"* (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 17). Nach SIGWART treibt die Verwunderung über das Einzelne zur Herstellung seines Zusammenhanges mit anderem (Log. II², 197; vgl. ZELLER, Vortr. u. Abhandl. S. 26). Vgl. BENEKE, Lehrb. d. Psychol.³, § 241. — Vgl. Staunen.

Via eminentiae: durch Steigerung der an einem Dinge, am Menschen geschätzten Eigenschaften. Durch sie werden Idealbegriffe gebildet (z. B. von Gott).

Vieleinheit: Vereinigung der Vielheit zur Einheit (CHR. KRAUSE).

Vielheit ist die Setzung einer Mehrheit (s. d.), d. h. einer Anzahl von einzelnen, von Einheiten (s. d.). Die Vielheit der Dinge als empirische Realität, wie sie durch das analytisch-synthetische Denken vorgefunden, gesetzt ist, verträgt sich wohl mit einer transcendenten, metaphysischen Einheit des Wirklichen (s. Monismus, Pantheismus, Pluralismus, Individuum).

Die Vielheit der Dinge ist bloßer Schein nach der Veda-Philosophie, nach der Lehre der Eleaten (s. d.), nach welcher das Seiende eines ist (*ἓν μόνον ἐστι*; vgl. Simpl. ad. Phys. 30ʳ, 139 f.; De cael. 137ʳ, MELISSUS, Fragm. 17). Daß das *„Eine"* (s. d.) sich selbst (durch *„Schauen"*) zum Vielen macht, lehrt PLOTIN (Enn. VI, 2, 6). — Nach AVERROËS hat die Vielheit, Besonderung ihren Grund in der Materie, *„plurificatio numeralis individualis provenit ex materia"* (Destruct. destr. II, d. 3; vgl. Individuation). Nach THOMAS bezeichnet *„multitudo absoluta"* oder *„transcendens"* die über allen Gattungen des Seins

liegende Vielheit (Sum. th. I, 30, 3), im Unterschiede von der „*multitudo numeralis*".

Gioberti erklärt: „*L'uno crea il moltiplice*", und die Vielheit tendiert zum Einen (Introd. I, 5; „*il moltiplice ritorna all' uno*"). Nach W. Rosenkrantz entsteht die Vielheit „*durch die Aufnahme des verschieden Bestimmten in eine höhere Einheit mit Festhaltung der Verschiedenheit*". Die Vielheit kann nur „*durch Zusammenfassen von Einheiten zu einer gemeinschaftlichen Vorstellung gedacht werden*" (Wissensch. d. Wiss. II, 213). — Lotze erklärt: „*Die Mannigfaltigkeit der Elemente wird . . . von Anfang an ein abgeschlossenes System bilden, das in seiner Ganzheit zusammengefaßt einen Ausdruck der ganzen Natur des Einen bildet*" (Mikrok. II², 48 ff.). Eine Einheit in der Vielheit der Wesen lehren auch Frauenstädt, Wundt, du Prel, M. Wartenberg u. a. Nach A. Dorner ruft die göttliche Action „*auf Grund der relativ selbständig gesetzten Potenzen Einheitspunkte hervor, die in ihrer Weise activ sind, in denen die eine göttliche Action als eine besondere Art der Tätigkeit dem jeweiligen Einheitspunkt gemäß sich offenbart*" (Gr. d. Relig. S. 37). — Vgl. J. J. Wagner, Organ. d. menschl. Erk. S. 13 ff.; Braniss, Syst. d. Met. S. 225 f.; G. H. Fichte, Psychol. I, S. IX (metaphysischer Individualismus); Sigwart, Log. I², 205 ff. — Vgl. Mehrheit, Quantität, Pluralismus, Individualismus, Zahl.

Vielheitslehre s. Pluralismus.

Vinculum substantiale: substantielles Band, ist nach Leibniz ein „*phaenomenon extra animam realizans*", welches dem Körper seine Einheit erhält, die Monaden (s. d.) desselben zusammenhält (Erdm. p. 682 ff., 688 f., 726, 739 ff.).

Virtual (virtus, Kraft, Vermögen) oder virtuell: der Kraft, dem Vermögen nach, potentiell (s. d.). Nach R. Avenarius ist das „*Virtual*" ein Bestandteil jedes individuellen „*Actionscomplexes*".

Virtualismus (virtus, Kraft) ist das System von Bouterwek, nach welchem wir nur die Dinge außer uns in der „*Virtualität*" als Kräfte (s. d.) erfassen. „*Kraft in uns oder außer uns ist relative Realität. Widerstand ist entgegengesetzte, also auch relative Realität. Beide vereinigt sind Virtualität. Durch Virtualität sind wir.*" „*Die absolute Realität ist nichts anderes als eben diese Virtualität, die in uns ist, wie wir in ihr sind. Sie ist das Absolute, das durch sich selbst ist*" (Apodikt. II, 68 ff.). „*Das individuelle Leben im ganzen Umfange seiner Functionen ist eine Virtualität, das heißt, eine Einheit von subjectiven und objectiven Kräften*" (Lehrb. d. philos. Wissensch. I, 53 ff.).

Virtualität s. Virtualismus.

Virtualiter = realiter (s. d.).

Virtuell s. Potentiell, Energie.

Vision (visio, *ὅραμα*, „*Gesicht*", Schauung) ist eine Gesichtshallucination, wobei Dinge, Gestalten scheinbar gesehen werden (s. Hallucination). In der Mystik und Religionsgeschichte spielen Visionen keine geringe Rolle. Vgl. Leibniz (Erdm. p. 246), Maass (Üb. d. Einbild. S. 262), die Schriften von Schubert, J. H. Fichte u. a. — Vgl. Anschauung (intellectuale).

Vis vitalis: Lebenskraft (s. d.).



Vitaldifferenz nennt R. AVENARIUS das *„vitale Erhaltungsmaximum“* des *„System C“* (s. d.), das sich aus der Gleichung $\Sigma f(R) + \Sigma f(S) = 0$ ergibt, worin f(R) die Übung, f(S) Stoffwechselvorgänge im System C bedeuten. Da f(R) und f(S) einander entgegengesetzt sind, so tritt die Vitaldifferenz ein, wenn beide *„Änderungen“* einander das Gleichgewicht halten (Krit. d. rein. Erfahr. I, 64 ff.). Abweichungen von der Vitaldifferenz heißen *„Schwankungen“* (s. d.). Ihr Verlauf ergibt die *„unabhängige Vitalreihe“*, d. h. die physiologischen Gehirnprocesse, von welchen die *„abhängigen Vitalreihen“* (E-Werte, s. d.), d. h. die psychischen Erlebnisse, *„abhängig“* (s. d.) sind (l. c. I, 85 ff.; II, 5). Vgl. R, S.

Vitalempfindung s. Gemeinempfindung.

Vitalinstinct: Lebensinstinct, Lebenstrieb (vgl. ROSMINI, Anthropol. § 367 ff.).

Vitalismus (vita, Leben) heißt jener biologisch-naturphilosophische Standpunkt, welcher die Lebensfunctionen aus dem Wirken einer *„Lebenskraft“* (s. d.) erklärt (vgl. auch J. B. VAN HELMONT, De rer. nat. p. 34 ff.; MAMIANI, Confess. II, 419 ff.; VULPIAN, Leçons sur la physiol. du cerveau, 1867 ist Gegner; COURNOT, Matérial., vitalisme et rational. 1875: Anhänger; HAGEMANN, Met. S. 86).

Der *„Neo-Vitalismus“* berücksichtigt die physikalisch-chemische Natur der Lebensprocesse, betont aber deren Eigenartigkeit gegenüber dem Anorganischen und die Notwendigkeit, gestaltende, dirigierende Kräfte, die erst innerhalb des Organismus auftreten, anzunehmen (s. Dominanten: REINKE). Rein mechanistisch ist das Leben (s. d.) nicht zu begreifen. Hauptvertreter sind: E. RINDFLEISCH, Ärztliche Philos. 1888; G. v. BUNGE, Mechanism. u. Vitalismus, in: Lehrb. d. physiol. u. pathol. Chemie; O. HAMANN, Entwicklungslehre u. Darwinism. 1892; G. WOLFF, Mechan. u. Vitalism. 1902; H. DRIESCH, Die organischen Regulationen; K. C. SCHNEIDER, Vitalismus, 1903; E. v. HARTMANN, Mechan. u. Vitalism. in d. mod. Biologie, Arch. f. system. Philos. S. 139 ff., 331 ff., u. a. — Vgl. Leben, Lebenskraft.

Vitalreihe s. Vitaldifferenz.

Vitalsinn: Lebenssinn, Gemeinsinn, Gemeingefühl (s. d.). Vgl. MICHELET, Anthropol. S. 260; DROBISCH, Empir. Psychol. S. 43, u. a.

Voces, quinque, s. Allgemein.

Volition (volitio) ist der *„actus volendi“* (CHR. WOLF, Psychol. empir. § 882), der einzelne Willensact, die Wollung. Vgl. Wille, Nolition.

Völkergedanke heißen bei AD. BASTIAN die den Einzelvölkern als solchen eigenen geistigen Erzeugnisse. Sie weisen überall einen gleichartigen Entwicklungsproceß auf, enthalten gleichartige *„Elementargedanken“* (Der Völkergedanke). Der Begriff des Elementargedanken schon bei G. VICO (Princip. 1844, p. 114). *„Völkerphantasie“* bei E. DÜHRING (Wert d. Lebens[3], S. 45).

Völkerpsychologie ist jener Teil der Psychologie, der es mit den aus dem Wechselwirken der Bewußtseinseinheiten innerhalb einer socialen Gemeinschaft entspringenden geistigen Gebilden (Sprache, Mythus, Religion, Kunst, Wissenschaft, Recht, Sitte, Sittlichkeit) zu tun hat, indem hier die Gesetzmäßigkeiten im Ursprung und in der Entwicklung dieser Gebilde auf comparativem Wege untersucht werden. Von dem in der allgemeinen Völkerpsychologie Gefundenen wird die Anwendung auf das geistige Leben der verschiedenen

socialen Gruppen, Volkseinheiten gemacht, so daß die Völkerpsychologie grundlegend für diese Seite der Interpretation der Geschichte und Sociologie (s. d.) wird.

Anfänge der Völkerpsychologie schon bei verschiedenen älteren Psychologen, Ethnologen und Sociologen (MONTESQUIEU, G. VICO u. a.). Auch bei H. RITTER, W. v. HUMBOLDT, HERBART, WAITZ, G. E. SCHULZE (Psych. Anthropol. S. 490 ff.) u. a. Die Idee einer Völkerpsychologie bei J. ST. MILL (Log. VI, 5). Die eigentlichen Begründer der Völkerpsychologie als selbständiger Wissenschaft sind LAZARUS (von ihm der Ausdruck) und STEINTHAL. Die Völkerpsychologie ist die „*Wissenschaft vom Volksgeiste*", „*von den Elementen und Gesetzen des geistigen Völkerlebens*". Ihre Aufgabe ist, „*eine Erkenntnis des Volksgeistes zu erstreben . . ., oder diejenigen Gesetze zu entdecken, welche zur Anwendung kommen, wo immer viele als eine Einheit zusammen leben und wirken*" (LAZARUS, Leb. d. Seele I², 326 f.; vgl. Zeitschr. f. Völkerpsychol. I, 1860, S. 1 ff.; III, 1865, S. 1 ff.). — Nach WUNDT ist die Völkerpsychologie nicht eine Anwendung der Individualpsychologie auf sociale Gemeinschaften, sondern „*das Gebiet psychologischer Untersuchungen, welches sich auf jene psychischen Vorgänge bezieht, die vermöge ihrer Entstehungs- und Entwicklungsbedingungen an geistige Gemeinschaften gebunden sind*" (Log. II² 2, 232; Völkerpsychol. I 1, S. 2). Sie ist ein Teil der vergleichenden oder generellen Psychologie (Grdz. d. physiol. Psychol. I⁴, 6; vgl. Gr. d. Psychol.⁵, S. 29). Sie hat jene psychischen Vorgänge zum Gegenstande, „*die der allgemeinen Entwicklung menschlicher Gemeinschaften und der Entstehung gemeinsamer geistiger Erzeugnisse von allgemeingültigem Werte zugrunde liegen*" (Völkerpsychol. I 1, S. 6). Sie ist eine „*Lehre von der Volksseele*" (l. c. S. 8; vgl. Philos. Stud. IV; vgl. Psychologie). Eine Völkerpsychologie gibt CATTANEO (La Psicologia delle menti associati; Scritti di filosof. 1892, I). Nach SIGWART ist die Trennung von Völker- und Individualpsychologie unhaltbar. „*Alle Psychologie ist Individualpsychologie, weil sie nur von dem reden kann, was in dem Bewußtsein vorgeht und sich findet, und weil dieses Bewußtsein immer nur das eines Individuums von sich selbst sein kann, aber in den Regungen des individuellen Lebens müssen allerdings diejenigen Vorgänge besonders beachtet, die Gefühlsbestimmtheiten und Strebungen mit besonderer Sorgfalt aufgesucht werden, welche das Verhältnis von Mensch zu Mensch bestimmen, weil auf ihnen das geschichtliche Leben des Menschen ruht*" (Log. II², 192). Vgl. die Schriften von G. TARDE, BALDWIN (Social and ethical interpretations in mental development, 1897), AD. BASTIAN, Der Mensch in der Geschichte, 1860, u. a. — Vgl. Sprache, Mythus, Sitte, Socialpsychologie.

Volksgeist (Volksseele) ist der in einer Volksgemeinschaft lebendige, in der Erzeugung social-geistiger Gebilde wirksame Gesamtgeist (s. d.).

Vom Volksgeist, „*l'esprit général d'une nation*", spricht schon MONTESQUIEU (L'espr. des lois XIX, 4). „*Plusieurs choses gouvernent les hommes: le climat, la religion, les lois, les maximes du gouvernement, les exemples des choses passées, les moeurs, les manières; d'où il se forme un esprit général qui en resulte*" (ib.). VOLTAIRE spricht vom „*esprit des hommes*", WEGELIN vom „*esprit des nations*" (Sur la philos. de l'histoire 1772, II, 463), „*esprit de la société*" (l. c. I, 457), vom „*innewohnenden Geist der Zeiten und der Welten*" J. G. FICHTE (Grdz. d. gegenwärt. Zeitalt. S. 26), von „*Volksgeistern*" HEGEL (s. Sociologie). Nach

RENAN haben die Völker einen specifischen Geist (Philos. Dial. u. Fragm. S. 67 f.). Nach ROCHOLL ist der Volksgeist *„nur die Art der den Vielen gemeinsamen Anschauung“* (Philos. d. Gesch. II, 543). Ähnlich u. a. auch WENTSCHER (Eth. I, 64 f.). Nach WUNDT ist die Volksseele *„ein Erzeugnis der Einzelseelen, aus denen sie sich zusammensetzt; aber diese sind nicht minder Erzeugnisse der Volksseele, an der sie teilnehmen“*. Ein specifisches Merkmal der Volksseele ist besonders die *„Continuität psychischer Entwicklungsreihen bei fortwährendem Untergang ihrer individuellen Träger“* (Völkerpsychol. I 1, S. 10 f.; vgl. Gesamtgeist).

Vollkommenheit (perfectio) ist ein Norm- oder Idealbegriff, entspringend der Idee, die wir uns von der absoluten Vollständigkeit, Vollendung alles dessen, was zu einem Inbegriff von Dingen gehört, bilden. Vollkommen ist etwas, relativ, sofern es alles aufweist, was der Begriff, die Idee der Sache fordert. Absolute Vollkommenheit eines Wesens ist ein Ideal, das nur annähernd verwirklicht erscheint, so daß absolute Vollkommenheit real nur dem höchsten Wesen, d. h. dem unendlichen Inbegriff alles Seins in höchster Einheit, Gott (s. d.), eignet. Eine Tendenz nach Vervollkommnung, nach Entfaltung und Steigerung der Anlagen und Kräfte ist den Lebewesen in verschiedenem Grade eigen. Sie ist ein wesentlicher Factor der Evolution (s. d.) und beim Menschen der Culturentwicklung. Die Idee der Cultur (s. d.) ist nichts anderes als die Idee möglichster Vervollkommnung des Menschen im Sinne der Humanität (s. d.).

ARISTOTELES erklärt: *τέλειον λέγεται ἓν μὲν οὗ μὴ ἔστιν ἔξω τι λαβεῖν μηδὲ ἓν μόριον, οἷον χρόνος τέλειος ἑκάστου οὗτος οὗ μὴ ἔστιν ἔξω λαβεῖν χρόνον τινὰ ὃς τούτου μέρος ἐστὶ τοῦ χρόνου· καὶ τὸ κατ' ἀρετὴν καὶ τὸ εὖ μὴ ἔχον ὑπερβολὴν πρὸς τὸ γένος, οἷον τέλειος ἰατρὸς καὶ τέλειος αὐλητής, ὅταν κατὰ τὸ εἶδος τῆς οἰκείας ἀρετῆς μηδὲν ἐλλείπωσιν* (Met. V 16, 1021b 12 squ.). Die Tugend (s. d.) ist eine *τελείωσις* (ib.). — Im ontologischen (s. d.) Argument spielt der Vollkommenheitsbegriff eine Rolle, wie überhaupt in der mittelalterlichen Philosophie und noch darüber hinaus Vollkommenheit und Realität (s. d.) aufeinander bezogen werden. Nach THOMAS ist Vollkommenheit die *„bonitas“* eines Wesens (Contr. gent. I, 38). *„Perfectio enim rei consistit in hoc, quod pertingat ad finem“* (De nom. 1, 2). Die *„perfectio prima“* ist jene, *„secundum quod res in sua substantia est perfecta“*, die *„perfectio secunda“* ist der Zweck eines Dinges (Sum. th. I, 6, 3; I, 73, 1; Contr. gent. I, 50; vgl. II, 46). — Nach GOCLEN ist Vollkommenheit *„constitutio entis in summo integritatis et bonitatis sibi convenientis gradu“* (Lex. philos. p. 814). MICRAELIUS bestimmt: *„Perfectio est carentia defectus.“* *„Perfectum est, cui ad essentiam nihil deest.“* Die *„perfectio essentialis“* ist *„prima“*, die *„perfectio accidentalis“* *„secunda“*. Die *„perfectio eminens“* kommt Gott zu (Lex. philos. p. 812 f.).

Realität und Vollkommenheit identificiert SPINOZA dahin, daß ein Wesen um so vollkommener ist, je realer, seinskräftiger es ist. *„Sein“* ist eine Vollkommenheit (De Deo I, 4). *„Per perfectionem in genere realitatem . . . intelligam, hoc est, rei cuiuscumque essentiam, quatenus certo modo existit et operatur, nulla ipsius durationis habita ratione“* (Eth. IV, praef.). Sofern wir die Wesen in bezug auf die allgemeine Idee des Seins vergleichen und finden, daß manche *„plus entitatis seu realitatis“* haben als andere, *„eatenus alia aliis perfectiora esse dicimus; et quatenus iisdem aliquid tribuimus, quod negatio-*

nem involvit, ut terminus, finis, impotentia etc., eatenus ipsa imperfecta appellamus, quia nostram mentem non aeque afficiunt, ac illa, quae perfecta vocamus, et non quod ipsis aliquid, quod suum sit, deficiat vel quod natura peccaverit" (ib.). Nach LEIBNIZ ist Vollkommenheit „*gradus realitatis positivae*" (Epist. ad Wolf.), unbedingte Realität (Theod. I B, § 33), „*Erhöhung des Wesens*" (Gerh. VII, 87). Das Universum ist als Ganzes vollkommen (Erdm. p. 758). CHR. WOLF definiert: „*Perfectio est consensus in varietate, seu plurium a se invicem differentium in uno*" (Ontolog. § 503). Die Vollkommenheit ist „*vera*" oder „*apparens*" (Psychol. empir. § 510). Vollkommenheit ist „*die Zusammenstimmung des Mächtigen*" (Vern. Ged. I, § 152). BILFINGER erklärt: „*Perfectum, cuius omnia consentiunt*" (Diluc. § 122). Nach CRUSIUS ist Vollkommenheit „*die Summe der positiven Realität, welche man einem Dinge zuschreibet*" (Vernunftwahrh. § 180). Nach PLATNER ist Vollkommenheit „*die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu einem guten Erfolg*" (Philos. Aphor. I, § 1036). „*Vollkommenheit ist alles, was tauglich ist zum Guten.*" Es gibt „*innerliche*" und „*äußerliche*" Vollkommenheit. „*Eine vollkommene Welt wäre ... eine solche, in welcher alles zusammenstimmte zu der größten möglichen Glückseligkeit aller möglichen lebendigen Wesen*" (Log. u. Met. S. 162 ff.). Nach COCHIUS ist der Trieb zur „*Erweiterung*", zur Vollkommenheit ein Grundtrieb des Menschen (Üb. d. Neigungen). Ähnlich lehrt MENDELSSOHN (Philos. Schrift. I, 20). AD. WEISHAUPT erklärt: „*Meine innere Vollkommenheit ist . . . mein Zweck; alles übrige ist Mittel, um zu dieser zu gelangen. — Aber diese innere Vollkommenheit besteht in der Vollkommenheit meiner vorzüglichsten Kräfte. Diese sind Wille und Verstand*" (Üb. Material. u. Idealism. S. 210 ff.).

KANT bemerkt: „*Das Wort ‚Vollkommenheit' ist mancher Mißdeutung ausgesetzt. Es wird bisweilen als ein zur Transcendentalphilosophie gehörender Begriff der Allheit des Mannigfaltigen, was zusammengenommen ein Ding ausmacht, — dann aber auch, als zur Teleologie gehörend, so verstanden, daß es die Zusammenstimmung der Beschaffenheiten eines Dinges zu einem Zwecke bedeutet. Man könnte die Vollkommenheit in der ersteren Bedeutung die quantitative (materiale), in der zweiten die qualitative (formale) Vollkommenheit nennen. Jene kann nur eine sein . . . Von dieser aber kann es in einem Dinge mehrere geben.*" Zweck des Handelns ist für den Menschen die Vollkommenheit als „*Cultur seines Vermögens*", des Verstandes und Willens (Met. d. Sitten II, S. 14 f.). Vollkommene Pflicht ist „*diejenige, die keine Ausnahme zum Vorteil der Neigung verstattet*" (Grundleg. zur Met. d. Sitt. 2. Abschn. S. 56). — Nach KIESEWETTER ist Vollkommenheit „*Vollständigkeit eines Dinges in seiner Art*" (Gr. d. Log. S. 244).

J. G. FICHTE erklärt, Endziel des Menschen sei seine vollkommene Übereinstimmung mit sich selbst, d. h. „*Vervollkommnung ins unendliche*" (Üb. d. Bestimm. d. Gelehrten 1. Vorles., S. 13 f.). Nach HEGEL wirkt in der Geschichte ein „*Trieb der Perfectibilität*". Die geistige Entwicklung ist ein Kampf des Geistes gegen sich selbst (Philos. d. Gesch. I, S. 51). Nach ZEISING ist Vollkommenheit Allheit, Göttlichkeit (Ästhet. Forsch. S. 120 f.). Nach LOTZE besteht eine Tendenz der Wesen auf Vervollkommnung ihrer inneren Zustände (Mikrok. I[a], 38). Nach HERBART u. a. ist die Vollkommenheit eine der praktisch-sittlichen Ideen (s. d.) (vgl. ALLIHN, Gr. d. allgem. Eth. S. 118 ff.). Nach ULRICI ist der Begriff der Vollkommenheit a priori, eine unserem Denken immanente Norm, eine ethische Kategorie (Gott u. d. Nat. S. 601), die Ur-

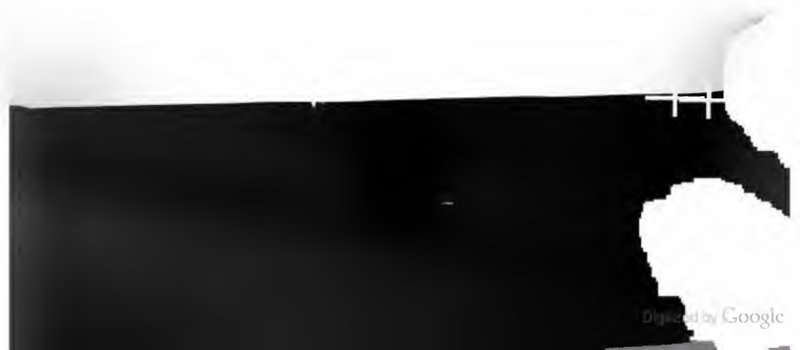
ategorie der Ethik (ib.). HAGEMANN definiert: *„Vollkommen ist das Sein, elches zu seiner Fülle gekommen ist, also diejenigen Bestimmtheiten oder Realitäten it, die es seinem Begriffe nach haben kann oder seiner Bestimmung nach haben ɔll. Dasjenige Sein, welches lautere Realität ohne irgend einen Mangel ist, nennen ir a b s o l u t vollkommen, r e l a t i v vollkommen hingegen das Sein, welches diejenigen 'ealitäten hat, die ihm als diesem bestimmten Sein nicht fehlen dürfen"* (Met.[2], . 18). Vollkommen nennen wir, nach C. STANGE, *„einen Gegenstand, bei dem lle die Merkmale, welche in dem Allgemeinbegriff des Gegenstandes enthalten ind, sich nachweisen lassen"* (Einl. in d. Eth. II, 61). E. v. HARTMANN erlärt: *„Der Begriff der Vollkommenheit hat nur in der Sphäre des Endlichen nd Relativen einen Sinn, wo es Gattungen, Exemplare und Ideale gibt, und die xemplare mehr oder minder dem Gattungsideal entsprechen können; in der phäre des Absoluten verliert der Begriff jeden Sinn"* (Zur Gesch. u. Begründ. . Pessimism.[2], S. 311 f.). Nach RABIER ist vollkommen *„qui est complet, cheví, ce à quoi on ne peut rien ajouter"* (Psychol. p. 457). Vgl. JANET, Princ. e mét. II, 95 ff.; FOUILLÉE, Psychol. des id.-forc. II, 199 ff. — Vgl. Perectionismus, Sittlichkeit, Ästhetik.

Vollständig ist, nach CHR. WOLF, ein deutlicher Begriff, *„wenn wir uch von den Merkmalen, daraus die Sache erkannt wird, klare und deutliche egriffe haben"* (Vern. Ged. v. den Kräft. d. menschl. Verstand. S. 24).

Voluntarismus (Volitionismus, Ethelismus): Willens-Standpunkt in 'sychologie und Methaphysik, d. h. diejenige Richtung, nach welcher der Wille . d.) der Grund- oder Hauptfactor des psychischen Geschehens bezw. des eins überhaupt ist. Je nachdem der Wille als einfaches, unbewußtes, *„blindes"* 'un aufgefaßt wird, auf das alle anderen Formen des (psychischen) Geschehens urückgeführt werden sollen, oder aber als eine einheitliche Synthese von Emfindung (Vorstellung), Gefühl, Streben, so daß die Willenshandlung eben die ollständige, die typische Form jeder (psychischen) Tätigkeit darstellt, ergeben ich verschiedene extreme *(„alogistische", „antilogistische")* und gemäßigte, mit inem gewissen *„Intellectualismus"* vereinbare, *(„logistische")* Formen des Voluntarismus bezw. der v o l u n t a r i s t i s c h e n P s y c h o l o g i e. Allen Formen der oluntaristischen Metaphysik ist es gemein, das *„An-sich"* (s. d.) der)inge als Wille, Trieb, Streben u. dgl., als innerlich-actives (reactives) Geschehen ınd Sein aufzufassen. Der metaphysische Voluntarismus kann m o n i s t i s c h . d.) sein (wenn er als Wirklichkeit einen einheitlichen Weltwillen annimmt, . B. SCHOPENHAUER), oder p l u r a l i s t i s c h (s. d.) (wenn er eine Vielheit von Villenseinheiten setzt, z. B. R. HAMERLING).

Den Ausdruck *„voluntaristisch"* gebraucht zuerst F. TÖNNIES (Zur Entvicklungsgesch. Spinozas, Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos. 1883). PAULSEN ıat den Ausdruck zur Geltung gebracht (Einl. in d. Philos. 1892, S. 116 ff.).

Voluntaristische Ansätze finden sich bei verschiedenen älteren Philosophen. So erklärt AUGUSTINUS, in allen seelischen Vermögen sei Wille enthalten, ja ie seien alle nichts als Wille: *„Voluntas est quippe in omnibus, immo omnes ihil aliud quam voluntates sunt"* (De civ. Dei XIV, 6). Der Wille ist der Kern des Menschen (l. c. XIX, 6). SCOTUS ERIUGENA bemerkt einmal: *„Tota nimae natura voluntas est"* (De praed. 8, 2). Daß in allen Seelenvermögen Streben, Wille enthalten ist, betont ALFARÂBI. — Den Primat des Willens



betont entschieden DUNS SCOTUS. Der Wille beherrscht alle übrigen Seelenkräfte. „*Voluntas est motor in toto regno animae, et omnia obediunt sibi*“ (In l. sent. II, d. 42, 4). „*Voluntas imperans intellectui est causa superior respectu actu eius*“ (l. c. IV, d. 49, 4); freilich kann der Wille nicht wollen „*nisi praecedente cogitatione in intellectu*“ (l. c. II, d. 42, 4; s. Wille). Der göttliche Wille ist die „*prima causa*“ alles Seins (s. Willensfreiheit).

Nach J. BÖHME ist Gott „*ein begehrender Wille der Ewigkeit; der gehet in sich selber ein und suchet den Abgrund in sich selber*“ (Vierzig Fragen von der Seelen 1, 201). — Nach HOLLMANN ist die active Kraft der Seele der Wille (Eth. § 7 f.). Nach CRUSIUS ist der Wille „*die herrschende Kraft in der Welt*“ (Vernunftwahrh. § 454), eine Grundkraft der Seele; Gottes Wille ist Gesetz für die vernünftigen Wesen. Nach SWEDENBORG ist der menschliche Geist ein Trieb.

Nach KANT ist der Wille (s. d.) das „*eigentliche Selbst*“ des Menschen (Grundleg. zur Met. d. Sitt. 3. Abschn., S. 99). So auch nach J. G. FICHTE (s. Ich), der in der (Willens-) Tat die Grundlage alles Seins (s. d.) erblickt. — JACOBI erklärt: „*Über dem Willen ist nichts; in ihm ist das Leben ursprünglich*“ (WW. VI, 150). Der menschliche Verstand wird durch den Willen entwickelt (l. c. IV, 248 f.). Der Trieb bildet das Wesen des Dinges (l. c. IV, 17 ff.). Nach BOUTERWEK ist ohne Trieb keine Wahrnehmung, ohne Willen kein Erkennen möglich (Lehrb. d. philos. Wissensch. I, 80). Den Einfluß des Willens auf den Vorstellungsverlauf (im „*oberen Gedankenlauf*“) betonen FRIES (Anthropol.) und CALKER (Denklehre, S. 265). M. DE BIRAN betrachtet als Grundkraft im Erkennen den Willen (s. d.), so auch ROYER-COLLARD: „*Penser, c'est vouloir*“ (vgl. Adam, Philos. en France p. 196). Nach BENEKE liegen allen geistigen Processen „*Strebungen*“ (s. d.) zugrunde. — SCHELLING erklärt: „*Wille ist Ursein, und auf dieses allein passen alle Prädicate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung*“ (WW. I 7, 350, 359). Das unbegrenzte Sein in Gott ist „*das durch sein bloßes Wollen Gesetzte*“. Es ist dieser Wille „*ein immanenter, ein nur sich selbst bewegender Wille*“. Das „*blind Seiende*“ ist Wille (WW. I 10, 277 f.). Alle Bewegungskraft ist ursprünglich Wille, in der Natur ein blinder Wille.

Den (alogistischen) Voluntarismus als metaphysisches System begründet SCHOPENHAUER. Das Ding an sich (s. d.) ist Wille (s. d.). In allen tierischen Wesen zunächst ist der Wille „*das Primäre und Substantiale*“ (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 19), als (an sich) blinder „*Wille zum Leben*“, d. h. zum individuellen Dasein. „*Blind*“ ist er ursprünglich, denn der Intellect ist erst Product des Willens auf einer späteren Stufe des Daseins, er ist nur secundärer Art. „*Der Intellect ist das secundäre Phänomen, der Organismus das Primäre, nämlich die unmittelbare Erscheinung des Willens; der Wille ist metaphysisch, der Intellect physisch: der Intellect ist, wie seine Objecte, bloße Erscheinung*“ (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 19; Gegensatz zum HEGELschen Panlogismus, s. d.). Der Intellect ist nur „*Accidens des Willens*“ (l. c. C. 30). Der Wille ist „*Ursprung und Beherrscher*“ des Intellects (l. c. C. 15). Als Erscheinung (s. d.), Object (s. d.) des Erkennens ist die Welt Vorstellung (s. d.), als Ding an sich ist sie raum- und zeitloser, grundloser, einheitlicher Wille. „*Außer dem Willen und der Vorstellung ist uns gar nichts bekannt noch denkbar.*“ „*Wenn also die Körperwelt noch etwas mehr sein soll, als bloß unsere Vorstellung, so müssen wir sagen, daß sie außer der Vorstellung, also an sich und ihrem innigsten*

Wesen nach, das sei, was wir in uns selbst unmittelbar als Willen finden" (W. a. W. u. V. I. Bd., § 10). Der Leib (s. d.) des Menschen ist an sich Wille (l. c. § 18). Die anderen Objecte müssen, da sie als Vorstellungen dem Leibe gleichartig sind, an sich auch Wille sein (l. c. § 19). Der Wille ist „*das Innerste, der Kern jedes Einzelnen und ebenso des Ganzen: er erscheint in jeder blind wirkenden Naturkraft: er erscheint auch im überlegten Handeln des Menschen*" (l. c. § 21). Jede Kraft (s. d.) ist Wille (l. c. § 22). Der Wille ist „*grundlos*", er ist „*frei von aller Vielheit*", ist einer (l. c. § 23 ff.), „*unteilbar*" (l. c. § 25; s. Idee, Individuation). Auf der untersten Stufe der Objectivation (s. d.) erscheint der Wille als „*blinder Drang und erkenntnisloses Streben*", als „*finstere treibende Kraft*". Im Tiere und Menschen schafft er sich eine Organisation, und mit dieser „*steht nun mit einem Schlage die Welt als Vorstellung da*" (l. c. § 27). In aller Veränderung und Entwicklung bleibt der Wille selbst „*unbewegt*" (l. c. § 28). „*Abwesenheit alles Zieles, aller Grenzen*" gehört zum Wesen des Willens an sich, der ein „*endloses Streben*" ist; das gesamte Wollen hat keinen Zweck (l. c. § 29; vgl. Pessimismus). — Auf den Intellect wirkt der Wille, indem er das Erkennen nötigt, „*Vorstellungen, die demselben einmal gegenwärtig gewesen, zu wiederholen, überhaupt die Aufmerksamkeit auf dieses oder jenes zu richten und eine beliebige Gedankenreihe hervorzurufen*". Doch fällt hierbei die Tätigkeit des Willens meist nicht ins deutliche Bewußtsein. Aber: „*Jedes unserer Phantasie sich plötzlich darstellende Bild, auch jedes Urteil, das nicht auf seinen vorher gegenwärtig gewesenen Grund folgt, muß durch einen Willensact hervorgerufen sein, der ein Motiv hat*" (Vierf. Wurz. C. 7, § 44). Der Wille hat das Bewußtsein hervorgebracht, er gibt ihm Einheit, hält alle Vorstellungen zusammen als das „*Beharrende und Unveränderliche im Bewußtsein*". „*Er also ist der wahre, letzte Einheitspunkt des Bewußtseins und das Band aller Functionen desselben*" (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 15).

Von Schopenhauer mehr oder weniger beeinflußt sind J. FRAUENSTÄDT, der aber einen relativen Individualismus anerkennt und den Antilogismus vermeidet (Blicke in d. intell., phys. u. moral. Welt, 1869, u. a.), O. LINDNER (Zur Tonkunst, 1864), P. DEUSSEN (Elem. d. Met.[2], 1890), der Gott als das den Lebenswillen verneinende, erlösende Princip bestimmt, L. HELLENBACH (Der Individual.[2], 1887, u. a.), MAINLÄNDER (Philos. d. Erlös. 1876, I, S. 44), A. BILHARZ (Metaphys. I, 1 u. 2, 1890/97; Der heliocentr. Standp. d. Weltbetracht. 1879: individualistischer Voluntarismus), J. BAHNSEN, welcher eine Vielheit von Willenseinheiten „*Individuallebensfactoren*" annimmt (Zur Philos. d. Gesch. S. 64 ff.). Die Wirklichkeit ist „*ein lebendiger Antagonismus von sich kreuzenden Kräften oder Willensacten*" (Der Widerspr. I, 436). Einen individualistischen Voluntarismus lehrt auch R. HAMERLING. Der Wille ist die allem Sein innewohnende Triebkraft. „*Dasein ist notwendig Selbstbejahung, Wille zum Leben.*" Jedes Atom (s. d.) ist ein Wollendes, ein Subject, das sich seine Actionen als Object gegenüber setzt. Aber der Intellect ist im Willen schon als Keim vorhanden (Atomist. d. Will. I, 263 ff.). L. NOIRÉ erklärt: „*Alles, was uns von außen als Kraft erscheint, ist innerlich Wille*" (Einl. u. Begr. ein. monist. Erk. S. 193).

Als Grundkraft der Seele bestimmt den Trieb (s. d.) FORTLAGE (Syst. d. Psychol. I, 464). So auch J. H. FICHTE. Der Wille ist im Erkennen und Fühlen ebenso gegenwärtig und wirksam, als diese in ihm. Der „*Grundwille*" ist der innerste Quellpunkt des Geistes (Psychol. I, 224 f.). Der Wille ist das

Bewußtseinerzeugende (l. c. I, 200). Das Erkennen ist *„ein durch das Bewußtsein irgend eines Objectiven zum Stillstand gebrachter Wille“* (l. c. I, 259). Auch ULRICI sieht im Willen eine seelische Grundkraft (Leib u. Seele, S. 559, 607). Einen unbewußten Willen (s. d.) betrachtet E. v. HARTMANN als Agens im Psychischen und in der Natur. Seine Function ist die *„Übersetzung des Idealen ins Reale“* (Philos. d. Unbew.[3], S. 488). Er ist das *„Alogische“*, das *„Daß“* der Welt Setzende, im *„Unbewußten“* (s. d.). Er manifestiert sich in einer Vielheit (relativer) Individuen *(„Willensatomen“)*. Ähnlich lehrt C. PETERS (Willenswelt u. Weltwille 1883), M. SCHNEIDEWIN (s. Wille), A. DREWS, L. ZIEGLER. — Voluntarist ist auch NIETZSCHE (s. Wille zur Macht).

Nach RÜMELIN gibt der Wille dem Intellect die Richtung. *„Die Triebe ... sind die Directive des Intellects“* (Red. u. Aufs. I, 64 f.). Voluntarist ist F. TÖNNIES. Nach ihm ist der *„Wesenwille“* *„das psychologische Äquivalent des menschlichen Leibes oder das Princip der Einheit des Lebens, sofern dasselbe unter derjenigen Form der Wirklichkeit gedacht wird, welcher das Denken selber angehört“* (Gemeinsch. u. Gesellsch. S. 99 f.). *„Alle specifisch menschlichen, also die bewußten und gewöhnlich willkürlich genannten Tätigkeiten sind abzuleiten, sofern sie dem Wesenwillen angehören, aus den Eigenschaften desselben und aus seinem jedesmaligen Erregungszustande“* (l. c. S. 115). Die grundlegende Bedeutung des Strebens für die Psychologie betont J. DUBOC (Der Optimism. S. 148 f.). — Schon in die Körperelemente setzt den Willen W. HAACKE (Die Schöpf. d. Mensch. u. sein. Ideale, 1895). Nach E. MACH dürfte auch im Unorganischen etwas einem Willen Analoges bestehen (Populärwiss. Vorles. S. 371).

PAULSEN erklärt: *„Der Wille ist der ursprüngliche und in gewissem Sinne constante Factor des Seelenlebens“* (Einleit. in d. Philos.[3], S. 120). *„Der Wille erscheint in biologisch-entwicklungsgeschichtlicher Betrachtung als die primäre und radicale Seite des Seelenlebens.“* Die Intelligenz ist eine secundäre Entwicklung (Syst. d. Eth. I[5], 208). Nach SIGWART beruht unser Denken auf einem *„Denken-wollen“*. Es besteht der *„Primat des Wollens auch auf dem theoretischen Gebiete“*. Das *„Ich will“* muß alle meine Denkacte beherrschen können (Log. II[2], 25). N. LOSSKY erklärt: *„Der Wille ist die Activität des Bewußtseins, welche darin besteht, daß jeder unmittelbar als ‚mein‘ empfundene Bewußtseinszustand durch ‚meine‘ Strebungen verursacht wird, und welche sich für das handelnde Subject im Gefühl der Activität ausspricht“* (Eine Willenstheorie vom voluntarist. Standp., Zeitschr. f. Psychol., 30. Bd., 1902, S. 87 ff., 130). Als Wirklichkeit ist die Seele (s. d.) nach MÜNSTERBERG ein System von Wollungen (Grdz. d. Psychol. I, 397). Der menschliche Wille ist ein Teil des absoluten Willens (l. c. S. 399 f.). Zum Voluntarismus bekennt sich auch R. GOLDSCHEID (Zur Eth. d. Gesamtwill. I, 45, 79). Voluntaristische Psychologie lehrt HUGHES (Die Mimik d. Mensch. 1900).

Hauptvertreter des neueren deutschen *(„logistischen“)* Voluntarismus ist WUNDT. Der empirisch-psychologische Voluntarismus ist von dem metaphysischen Voluntarismus wohl zu unterscheiden. Ersterer heißt nur a potiori *„Voluntarismus“*. Während der metaphysische Voluntarismus das Wesen der Seele nur in den Willen verlegt, tritt der empirische Voluntarismus *„bloß für die Gleichberechtigung des Willens und der mit ihm verbundenen Vorgänge (Gefühle, Triebe) mit den Vorstellungen“* ein (Log. II[2], 2, 152, 164 ff.). *„Freilich aber wird mit der Wahl dieser repräsentativen Bezeichnung auch angedeutet,*



aß jene anderen Inhalte immer zugleich Bestandteile eines vollständigen Willensorganges sind" (l. c. S. 167). Die voluntaristische Psychologie vertritt die *Actualitätstheorie*" (s. d.). Die Willensvorgänge haben „*typische, für die Auffassung aller seelischen Erlebnisse maßgebende Bedeutung*". „*Die voluntaristische Psychologie behauptet also keineswegs, daß das Wollen die einzige real existierende Form des psychischen Geschehens sei, sondern sie behauptet nur, daß es mit den ihm eng verbundenen Gefühlen und Affecten einen ebenso unveräußerlichen Bestandteil der psychologischen Erfahrung ausmache wie die Empfindungen und Vorstellungen, und daß nach Analogie des Willensvorganges alle anderen psychischen Processe aufzufassen seien: als ein fortwährend wechselndes Geschehen in der Zeit, nicht als eine Summe beharrender Objecte*" (Gr. d. Psychol.[5], S. 17 f.). Das Wollen (s. d.) ist nichts Einfaches, Unbewußtes u. dgl., sondern ein „*zusammengesetztes Geschehen*" (l. c. S. 22). Empirisch kommt ein „*reiner*" Wille nicht vor (Philos. Stud. XII, 63; vgl. Wille). Erst wenn wir, metaphysisch, die Tätigkeit des Ich (s. d.) isoliert von den sie hemmenden Objecten denken, ergibt sich, als letzte Bedingung der psychologischen Erfahrung, als „*psychologische Idee*", der „*reine Wille*", die „*transcendentale Apperception*" (Syst. d. Philos.[2], S. 278 ff.). Die Einzelwillen bilden aber die Glieder höherer Einheiten, stehen unter einem „*Gesamtwillen*" (l. c. S. 392 ff.). Die „*ontologischen Ideen*" ergeben, „*daß das eigenste Sein des einzelnen Subjects das Wollen ist, und daß die Vorstellung erst aus der Verbindung der wollenden Subjecte oder aus dem Conflict der verschiedenen Willenseinheiten ihren Ursprung nimmt, worauf sie dann zugleich das Mittel wird, das höhere Willenseinheiten entstehen läßt*" (l. c. S. 403 ff.; Philos. Stud. XII, 61 f.). Die Realität bedeutet eine „*unendliche Totalität individueller Willenseinheiten*", deren Wechselwirkung das Entwicklungsprincip des Willens selbst ist. Die Welt ist eine Stufenfolge von (vorstellenden) Willenseinheiten, „*die Gesamtheit der Willenstätigkeiten, die durch ihre Wechselbestimmung, die vorstellende Tätigkeit, in eine Entwicklungsreihe von Willenseinheiten verschiedenen Umfangs sich ordnen*" (l. c. S. 407 ff.). Da die Substanz (s. d.) ein Begriff ist, der erst aus der denkenden Verarbeitung der Vorstellungsobjecte entspringt, so sind die Willenseinheiten „*nicht tätige Substanzen, sondern substanzerzeugende Tätigkeiten*" (l. c. S. 419 ff.). Der Wille ist nicht das Intelligenzlose, sondern die Intelligenz selbst (Log. I[2], 555). Gott (s. d.) ist Weltwille, die Weltentwicklung Entfaltung des göttlichen Willens (Syst. d. Philos.[2], S. 433 f.).

Als ein System von Willenseinheiten betrachtet die Welt MARTINEAU. Den Willen betrachtet als Entwicklungsfactor GIDDINGS. Die Bedeutung des Willens für das Denken betonen HODGSON, S. LAURIE (Met.[2], 1889), W. JAMES u. a. — Nach HÖFFDING ist der Bewußtseinsbestand einer Tätigkeit des Willens zu verdanken (Psychol.[2], S. 431). Der Wille (s. d.) ist der vollste Ausdruck des Bewußtseinslebens (l. c. S. 130), die „*fundamentale Form*" desselben (ib.). „*Die Entwicklung des bewußten Individuums geht vom Willen (in weiterem Sinne) zum Willen (in engerem Sinne)*" (l. c. S. 130). Die Activität ist eine ebenso ursprüngliche Seite des Bewußtseinslebens wie die Elemente desselben (Philos. Probl. S. 31). — Ähnlich wie WUNDT lehren psychologisch DE SARLO, G. VILLA u. a. (s. Wille). — Nach RAVAISSON ist das Denken Tätigkeit des Willens (Philos. in Frankr.). RENOUVIER erklärt: „*L'esprit a son activité propre.*" Es besteht eine Wahl der Ideen (Nouv. Monadol. p. 95). Das Denken lenkt den Lauf der Vorstellungen und Associationen (l. c. p. 97). RIBOT erblickt in den

Strebungen (*„tendances, appétits“*) die Grundlagen der Gefühle (Psychol. d. sentim. p. IX ff.). PAULHAN schreibt allen Wesen wenigstens *„un minimum d'esprit, une tendance vague“* zu (Physiol. de l'espr. p. 180). Die Welt ist *„un ensemble de faits de conscience et de tendance plus ou moins obscurs“* (l. c. p. 182). Voluntarist ist entschieden LACHELIER (Psychol. et Mét., Revue philos. 1885, T. XIX). Alles Sein ist Wille, Wille zum Leben; das Ich ist Wille. Den Voluntarismus verbindet mit der Ideenlehre FOUILLÉE. Er betont, der Wille sei *„le fond de toute existence“*, die gemeinsame Grundlage von Bewegung und Empfindung (Scienc. soc. p. 125). Alles ist lebendig, beseelt (l. c. p. 127). Die psychischen Processe sind an sich *„appétitions“*, *„actions et réactions“*, wenn aber reflectiert, so sind sie Ideen (Psychol. d. id.-forc. I, p. VII ff.). Sie sind alle *„un vouloir“* (l. c. p. X); daher ist die Psychologie *„l'étude de la volonté“* (l. c. p. XXI). In jedem Bewußtseinszustande ist *„une volonté contrariée ou favorisée“* (l. c. p. XXXV). Das Streben ist *„le facteur principal de l'évolution en nous“* (l. c. p. XXXVII). Das Streben *„précède le sentiment“* (l. c. I, p. 111 ff.; so schon BAIN). Der Wille ist *„partout en nous“* (l. c. p. 235), ist ein *„fait original“* (l. c. p. 247). Die Bewegung ist eine Manifestation des Strebens (l. c. p. 246). Der Fundamentalwille (*„vouloir fondamental“*) ist das An-sich des Dinges, *„exprime ce que l'être est en lui-même“* (l. c. p. 255). In jedem Bewußtseinszustand ist Bewußtsein *„de l'opération, de l'impulsion volontaire, attentive et motrice“* (l. c. p. 303 f.). Die intellectuellen Processe beruhen auf dem Willen (l. c. p. 230), sind *„une combinaison ou un développement de la sensation, de l'émotion et de la volonté“* (l. c. p. 307). Der Geist kann *„rejeter ce que l'automatisme lui offre“* (l. c. p. 315). Jeder Bewußtseinszustand ist *„idée en tant qu'enveloppant un discernement quelconque, et il est force, en tant qu'enveloppant une préférence quelconque“* (l. c. p. X). So besteht das geistige Leben in *„idées-forces“*, Kraftideen, welche die Entwicklung bestimmen. *„Les principes directeurs de la connaissance sont des idées-forces“* (l. c. II, 131). *„Les ‚formes‘ de notre pensée ne sont que des fonctions de notre volonté primordiale et normale“* (l. c. II, 210; vgl. L'évolut. des idées-forces). — Vgl. Wille, Denken, Streben, Trieb, Psychologie, Object, Ich, Subject, Selbstbewußtsein, Apperceptionspsychologie, Gott, Seele, Willensfreiheit, Actualitätstheorie, Activität.

Voluntaristische Psychologie s. Psychologie, Voluntarismus.

Voluntas: Wille (s. d.). Voluntas antecedens, consequens s. Wille.

Voluntas superior est intellectu: der Wille (s. d.) ist dem Intellect übergeordnet: DUNS SCOTUS (Report. Paris. 42, 4).

Voraussetzung s. Hypothese.

Voraussetzungslosigkeit, Princip der, besteht darin, daß keine Erkenntnis zur Grundlage einer andern genommen wird, die nicht kritisch (s. d.) gerechtfertigt ist, sei sie auch ein unbeweisbares Axiom (s. d.) oder ein Postulat (s. d.) des Denkens a priori. Das Princip der Voraussetzungslosigkeit kommt bei DESCARTES im methodischen Zweifel (s. d.) zur Geltung, in anderer Weise bei KANT (s. Kriticismus). — Vgl. HUSSERL, Log. Untersuch. II, 19.

Vorbewußt s. Unbewußt.

Vordersatz s. Hypothetisches Urteil.

Vorfinden: directes, unreflectiertes Erleben, Erfahren (R. AVENARIUS). Vgl. Principialcoordination.

Vorgänge: Wechsel der Inhalte in den verschiedenen Zeitmomenten. Nach UPHUES ist ein Vorgang *„das in der Zeit Succedierende"* (Psychol. d. Erk. I, 59). Die Actualitätstheorie (s. d.) faßt das Psychische als eine Reihe von Vorgängen auf. Nach H. GOMPERZ ist die Welt ein *„geordnetes Ereignis"*. Vgl. Vorkommnisse.

Vorherbestimmte Harmonie s. Harmonie (prästabilierte).

Vorherbestimmung s. Prädeterminismus.

Vorkommnisse nennt R. WAHLE den Inbegriff der physischen und psychischen (s. d.) Geschehnisse. Sie sind Effecte unbekannter Factoren (Das Ganze der Philos. S. 74 f.). Vorkommnis ist, was schlechterdings da ist, es ist etwas wahrhaft Daseiendes, aber kraftlos, incausal (l. c. S. 78).

Vorsatz (propositum) ist die gedankenmäßige Anticipation eines Willensentschlusses, die bewußte, überlegte Zielsetzung. — Nach THOMAS präsupponiert das *„propositum"* *„actum cognitionis ostendens finem in quem voluntas tendit"* (1 sent. 40, 1). — Nach G. BIEDERMANN besteht der Vorsatz im *„gewissenhaften Bewußtsein zukünftigen Tun- oder Nichttun-wollens"* (Philos. als Begriffswiss. I, 301 ff.). Nach VOLKMANN ist der Vorsatz *„das suspendierte Wollen"* (Lehrb. d. Psychol. II[4], 460).

Vorschluß s. Sorites.

Vorsehung (πρόνοια, providentia): das Vorauswissen und Vorausbestimmen der Geschehnisse, die Vorsorge durch Gottes vernünftigen Willen. Den Glauben an eine Vorsehung haben das Judentum, das Christentum, der Islam u. a. Religionen, ferner die Stoiker (vgl. MARC AUREL, In se ips. II, 3), PLOTIN (Enn. III, 2), BOËTHIUS (De consol. philos. IV), AUGUSTINUS, JOHANNES DAMASCENUS (*„Providentia est voluntas Dei, propter quam omnia, quae sunt, convenientem deductionem suscipiunt,"* bei Alb. Magnus, Sum. th. I, 67, 2), THOMAS (*„providentia dicitur cognitio, quod porro a rebus infimis constituta quasi ab excelso rerum caecumine cuncta prospiciat"*, De verit. 5, 1 ob. 4), LEIBNIZ (Theodic.), GOETHE, KANT (WW. Rosenkr. VII, 257 f.), CHALYBAEUS (Wissenschaftslehre S. 334 ff.), STAHL (Philos. d. Rechts II[3], 1, 40 ff.); J. H. FICHTE (Psychol. II, 82), HAGEMANN (Met.[3], S. 194 ff.) u. a. — Vgl. Schicksal.

Vorstellen s. Vorstellung.

Vorstellung (φαντασία, perceptio, idea, repraesentatio; idea, perception: englisch; idée, perception: französisch) bedeutet: 1) die Erinnerungsvorstellung, die reproducierte Vorstellung; 2) (im weiteren Sinne) jeden anschaulichen (s. d.), aus Empfindungen (s. d.) als Elementen sich aufbauenden Bewußtseinsvorgang, der etwas zum Object (s. d.) hat, sei er eine Wahrnehmung (s. d.) oder eine Erinnerung (s. Gedächtnis, Reproduction). Die Vorstellungen sind Synthesen von Empfindungen, relativ selbständige Empfindungscomplexe, die immer zugleich gefühlsbetont und mit irgend einem Grade des Strebens behaftet sind. Vorstellungen sind also nichts absolut Selbständiges, nichts isoliert Vorkommendes, nichts Einfaches, sondern immer schon Momente, Teilinhalte eines vollständigen Bewußtseinsvorganges, d. h. einer primären oder rückgebildeten,

mechanisierten Willenshandlung (s. Voluntarismus). Die Vorstellungen sind keine Dinge, keine Kräfte, sondern Momente von Processen, Vorgängen. Sie können sich nicht *„unbewußt“* (s. d.) *„erhalten“*, sondern werden immer wieder neu (durch Synthese) produciert (s. Reproduction). Das Auftreten von bestimmten Inhalten, als Act des Subjects aufgefaßt, ist das Vorstellen, das Was oder Besondere des Vorstellens ist die Vorstellung als Vorstellungsinhalt. Was durch diesen repräsentiert, vertreten, dargestellt wird, worauf er sich bezieht, ist das Vorstellungsobject (realer oder idealer Gegenstand der Vorstellung). Die Trennung von Vorstellung und Object (— beide bilden ursprünglich eine Einheit —), welches jene bedeutet, auf welches sie hinweist, erfolgt im Urteil. Die zunächst in der Form der Vorstellung gegebene Außenwelt wird infolge der denkenden Verarbeitung der Vorstellungsinhalte zu einem begrifflich bestimmten System von Relationen fester Einheiten als Zeichensystem für *„transcendente Factoren“* (s. d.), die nicht selbst Vorstellungsobject werden, sondern das erkennende Subject zur Production seiner Vorstellungen gesetzmäßig motivieren, determinieren.

Die Geschichte des Begriffes *„Vorstellung“* zeigt eine bald weitere, bald engere Fassung desselben. Als Vorstellung gilt bald ein jedes Percipieren (s. d.) eines Inhalts, bald Wahrnehmung und Erinnerungsbild, bald nur das letztere. Verschieden ist auch die Bedeutung, welche der Vorstellung erteilt wird (s. Intellectualismus, Voluntarismus). Endlich wird das Verhältnis von Vorstellung und Object (s. d.) verschieden gedeutet.

Die ältere Philosophie versteht unter Vorstellung eine innere *„Einbildung“*, eine innerliche (richtige oder falsche, gedächtnis- oder phantasiemäßige) Vergegenwärtigung von Objecten. ARISTOTELES bestimmt die Vorstellung (*φαντασία*), *„Einbildung“*, als eine infolge von Wahrnehmung (s. d.) eintretende seelische Veränderung, Nachwirkung, als *κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ' ἐνέργειαν γιγνομένη· ἐπεὶ δ' ἡ ὄψις μάλιστα αἴσθησίς ἐστι, καὶ τὸ ὄνομα ὑπὸ τοῦ φάους εἴληφεν, ὅτι ἄνευ φωτὸς οὐκ ἔστιν ἰδεῖν* (De an. III 3, 429 a 1 squ.); *ἐπειδή ἐστι κινηθέντος τὸν δὲ κινεῖσθαι ἕτερον ὑπὸ τούτου, ἡ δὲ φαντασία κίνησίς τις δοκεῖ εἶναι καὶ οὐκ ἄνευ αἰσθήσεως γίγνεσθαι ἀλλ' αἰσθανομένοις καὶ ὧν αἴσθησίς ἐστιν* (l. c. 428 b 11). Die *φαντασία* ist wie eine abgeschwächte Empfindung (Rhet. I 11, 1370 a 28). Ohne Wahrnehmung gibt es kein Sich-vorstellen: *φαντασία γὰρ ἕτερον καὶ αἰσθήσεως καὶ διανοίας· αὕτη τε οὐ γίγνεται ἄνευ αἰσθήσεως, καὶ ἄνευ ταύτης οὐκ ἔστιν ὑπόληψις* (l. c. 427 b 14); *τὸ οὖν φαίνεσθαί ἐστι τὸ δοξάζειν ὅπερ αἰσθάνεται* (l. c. 428 b 1). Die *φαντασία* kann auch falsch, trügerisch (*ψευδής*) sein (l. c. 428 a 17). Sie ist vom Begriffe (*λόγος*) zu unterscheiden: *τῶν δὲ θηρίων ἐνίοις φαντασία μὲν ὑπάρχει, λόγος δ' οὔ* (l. c. 428 a 25). Die *φαντασία* ist *λογιστική* oder *αἰσθητική* (l. c. III 10, 433 b 29; vgl. III 11, 434 a 5). Das Vorstellungsbild heißt *φάντασμα* (s. d.). Die Stoiker erklären die Vorstellung als die Erfassung eines in der Seele erfolgenden *„Abdruckes“* (*τύπωσις*) eines Zustandes, der auf ein Object hinweist: *φαντασία μὲν οὖν ἐστι πάθος ἐν τῇ ψυχῇ γιγνόμενον, ἐνδεικνύμενον ἐν αὐτῷ καὶ τὸ πεποιηκός* (Plac. IV, 12, Dox. 401). Die Vorstellung stellt sich und ihre Ursache dar: *εἴρηται δὲ φαντασία ἐκ τοῦ φαίνεσθαι αὐτήν τε καὶ τὸ πεποιηκός, ὅπερ ἐστὶ φανταστόν* (Galen. hist. philos. 93, 105, Dox. 636); *φάντασμα δέ ἐστιν ἐφ' ὃ ἑλκόμεθα κατὰ τὸν φανταστικὸν διάκενον ἑλκυσμόν* (ib.); *φανταστὸν δὲ τὸ πεποιηκὸς τὴν φαντασίαν αἰσθητόν* (Nemes., De nat. hom. 7). —; *λέγουσι γὰρ φαντασίαν εἶναι τύπωσιν ἐν ἡγεμονικῷ* (Sext. Empir. Pyrrh. hypotyp. II, 7);

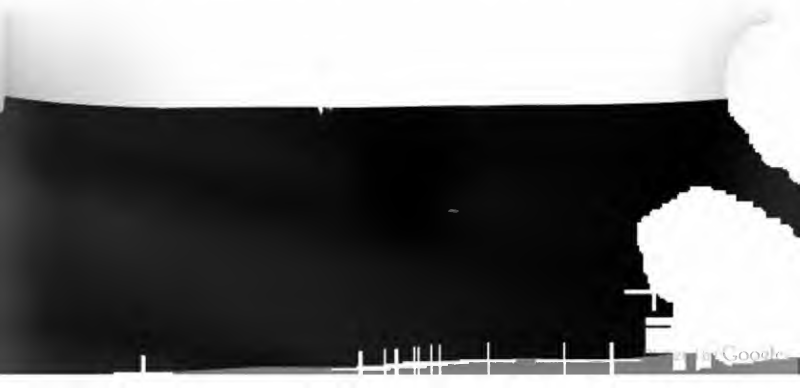


διαφέρει δὲ φαντασία καὶ φάντασμα· φάντασμα μὲν γάρ ἐστι δόκησις διανοίας κατὰ τοὺς ὕπνους, φαντασία δέ ἐστι τύπωσις ἐν ψυχῇ, τουτέστιν ἀλλοίωσις . . . οὐ γὰρ δεκτέον τὴν τύπωσιν οἱονεῖ τύπον σφραγιστῆρος, ἐπεὶ ἀνέδεκτόν ἐστι πολλοὺς τύπους κατὰ τὸ αὐτὸ περὶ τὸ αὐτὸ γίνεσθαι· νοεῖται δὲ ἡ φαντασία ἡ ἀπὸ ὑπάρχοντος κατὰ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναποτετυπωμένη καὶ ἐναπεσφαγισμένη, οἵα οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος· τῶν δὲ φαντασιῶν κατ' αὐτοὺς αἱ μέν εἰσιν αἰσθητικαί (sinnliche Vorstellungen), *αἱ δ'οὔ· αἰσθητικαὶ μὲν αἱ δι' αἰσθητηρίου ἢ αἰσθητηρίων λαμβανόμεναι, οὐκ αἰσθητικαὶ δ' αἱ διὰ τῆς διανοίας καθάπερ αἱ ἐπὶ τῶν ἀσωμάτων καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τῷ λόγῳ λαμβανομένων· τῶν δὲ αἰσθητικῶν ἀπὸ ὑπαρχίντων μετ' εἴξεως καὶ συγκαταθέσεως γίνονται· εἰσὶ δὲ τῶν φαντασιῶν καὶ ἐμφάσεις αἱ ὡσανεὶ ἀπὸ ὑπαρχόντων γινόμεναι· ἔτι τῶν φαντασιῶν αἱ μέν εἰσι λογικαί, αἱ δὲ ἄλογοι· λογικαὶ μὲν αἱ τῶν λογικῶν ζῴων, ἄλογοι δὲ αἱ τῶν ἀλόγων· αἱ μὲν οὖν λογικαὶ νοήσεις εἰσίν, αἱ δ'ἄλογοι οὐ τετυχήκασιν ὀνόματος· καὶ αἱ μέν εἰσι τεχνικαί, αἱ δὲ ἄτεχνοι* (Diog. L. VII 1, 50 squ.); *τὴν δὲ φαντασίαν εἶναι τύπωσιν ἐν ψυχῇ, τοῦ ὀνόματος οἰκείως μετενηνεγμένου ἀπὸ τῶν τύπων τῶν ἐν τῷ κηρῷ ὑπὸ τοῦ δακτυλίου γινόμενον* (l. c. VII, 1, 45). Die Vorstellungen sind **kataleptisch** (s. d.) oder akataleptisch (ib.). Jede Vorstellung ist eine *ἑτεροίωσις ψυχῆς*, ein Erleiden der Seele (*κατὰ πεῖσιν;* Sext. Empir. adv. Math. VII, 229, 239). EPIKTET bemerkt in bezug auf das Verhältnis der Vorstellung zum Seienden: *τετραχῶς αἱ φαντασίαι γίνονται ἡμῖν· ἢ γὰρ ὡς ἔστι τινά, οὕτω φαίνεται, ἢ οὐκ ὄντα οὐδὲ φαίνεται ὅτι ἐστίν, ἢ ἔστι καὶ οὐ φαίνεται, ἢ οὐκ ἔστι καὶ φαίνεται* (Diss. I, 27, 1). Nach ALEXANDER VON APHRODISIAS ist die *φαντασία* eine Nachwirkung der Empfindung (De an. 135 b). Ähnlich lehren PROKLUS, PLUTARCH VON ATHEN (Prokl. in Tim.; vgl. Siebeck, I 2, 350).

Die Scholastiker unterscheiden „*formale*“ Vorstellung (Vorstellungsact) und „*objective*“ (s. d.) Vorstellung (Vorstellungsinhalt) (vgl. SUAREZ, Met. disp. II, sct. 1, 1). „*Objectives Sein*“ ist das Sein, sofern es vorgestellt wird. Die Vorstellungen entstehen durch Vermittlung von „*species*“ (s. d.), als „*rerum imagines in mente apparentes*“ (JOH. VON SALISBURY, vgl. Prantl, G. d. L. II, 252). Vgl. Phantasie, Wahrnehmung, Object.

Bei LUTHER kommt Vorstellen („*Fürstellen*“) im Sinne von producere, praesentare vor. Nach DESCARTES ist die „*imaginatio*“ (s. d.) „*quaedam applicatio facultatis cognoscitivae ad corpus ipsi intime praesens ac proinde existens*“ (Med. V). Vom Begriffe (s. d.) unterscheidet die sinnliche Vorstellung auch SPINOZA (s. Idee). Nach HOBBES ist das „*phantasma*“ ein „*sentiendi actus*“ (De corp. C. 25, 3). LOCKE nennt Vorstellung (idea) alles, was die Seele auffaßt (Ess. II, ch. 8, § 8). LEIBNIZ bestimmt die Vorstellung als Vergegenwärtigung einer Vielheit in einer Einheit: „*L'état passager qui enveloppe et représente une multitude dans l'unité ou dans la substance simple n'est autre chose que ce qu'on appelle la perception*“ (Monadol. 14). Die Monaden (s. d.) „*repräsentieren*“, jede von ihrem Gesichtspunkt, das Universum. Die Vorstellung steht in natürlicher Beziehung zu dem, was vorgestellt werden soll (Theod. II B, § 356 f.). Die Idee ist nicht „*la forme de la pensée*“, sondern „*l'objet*“; so kann sie „*antérieure et postérieure aux pensées*“ sein (Nouv. ess. II, ch. 1, § 1; vgl. unten Bolzano).

CHR. WOLF gebraucht zuerst den Ausdruck „*Vorstellung*“ für die intellectuellen Bewußtseinsvorgänge (Vern. Ged. I, § 220, 232, 749, 774; s. Idee).



REUSCH erklärt: *„Repraesentatio generatim dicitur conformatio seu assimilatio rei unius ad alteram“* (Syst. Log. § 1). RÜDIGER versteht unter der *„idea“* nur die Erinnerungsvorstellung (De sens. ver. et fals. I, 4, § 1). MENDELSSOHN bemerkt: *„Die Vorstellungen des Wachenden . . . sind Abbildungen der Dinge, die außer uns wirklich vorhanden sind, nach den Regeln der Ordnung, in welcher sie sich außer uns wirklich hervorbringen; sie gehören alle zu einer gemeinschaftlichen Welt. Sie sind zwar nicht in allen Subjecten gleich, sondern nach der Lage derselben und nach ihrem Standorte verschiedentlich abgeändert; aber diese Verschiedenheit selbst zeiget die Einheit und Identität des Gegenstandes, den sie darstellen“* (Morgenst. I, 6). SELLE definiert: *„Das Bewußtsein einer erfahrenen Empfindung heißt Vorstellung“* (Grdz. d. r. Philos. S. 27; vgl. H. S. REIMARUS, Vernunftlehre, § 35). Nach SCHAUMANN ist Vorstellen ein durch das Ich im Ich Setzen (Elem. d. Log. § 31). Nach TETENS sind die Vorstellungen *„von unseren Modificationen in uns zurückgelassene und durch ein Vermögen, das in uns ist, wieder hervorzuziehende oder auszuwickelnde Spuren“* (Philos. Vers. I, 16). Es gibt ursprüngliche und abgeleitete Vorstellungen (l. c. S. 24). — Als Grundkraft der Seele betrachten die Vorstellungskraft CHR. WOLF, TIEDEMANN (Unters. üb. d. Mensch. 1777/78), EBERHARD (Theor. d. Denk. u. Empfind. 1776), PLATNER (Log. u. Met. S. 10) u. a.

CONDILLAC unterscheidet (wie LOCKE, s. Idee) *„idées simples, idées complexes“* (Extr. rais. p. 50). Nach BONNET ist Vorstellung (idée) *„toute manière d'être de l'âme, dont elle a la conscience ou le sentiment“* (Ess. analyt. IV, 19). Es gibt *„idées des sens“* und *„de la réflexion“* (Ess. de psychol. ch. 19, 21; wie LOCKE). Nach HOLBACH werden die Gehirnerregungen zu Vorstellungen, *„lorsque l'organe intérieur porte les changements à l'objet qui les a produits“* (Syst. de la nat. I, ch. 8, p. 108; vgl. FERGUSON, Grds. d. Moralphilos. S. 43).

KANT versteht unter Vorstellung die Perception (s. d.) in allen ihren Arten (Anschauung, Begriff, Idee) (Krit. d. rein. Vern. S. 278 f.; vgl. Raum, Zeit, A priori). Nach REINHOLD gehört zu jeder Vorstellung Stoff und Form (Vers. ein. neuen Theor. II, 230 ff.). Vorstellen heißt *„einen Stoff zur Vorstellung empfangen (nicht geben) und ihm die Form der Vorstellung erteilen“* (l. c. S. 264). Vorstellung a priori ist *„die Vorstellung von den a priori bestimmten Formen der sinnlichen Vorstellung, der äußern und der innern Anschauung“* (l. c. S. 385). Nach BECK ist das *„ursprüngliche Vorstellen“* eins mit dem reinen Verstande (Erl. Ausz. III, 371). E. SCHMID erklärt: *„Vorstellung nennen wir nicht eine jede Veränderung des Gemütes überhaupt, sondern nur diejenige, wovon ein Bewußtsein möglich ist, d. h. die ich auf ein (vorstellendes) Subject und auf einen (vorgestellten) Gegenstand beziehen kann“* (Empir. Psychol. S. 179). Die Vorstellung entsteht *„durch eine Einwirkung des Objects und durch eine Handlung des Gemüts zugleich, d. h. die Vorstellung wird erzeugt“* (l. c. S. 185). *„Alle erkennbaren Vermögen des menschlichen Gemütes haben die gemeinschaftliche Bestimmung des Vorstellungsvermögens, d. h. alles, was durch das Gemüt möglich ist, ist entweder selbst Vorstellung oder nur durch Vorstellung möglich“* (l. c. S. 172). KRUG erklärt: *„Wir finden in uns zuerst eine Tätigkeit, die bloß innerlich (immanent) ist, indem wir uns irgend etwas vorstellen und es durch unsere Vorstellungen erkennen können. Durch diese Tätigkeit wird daher nur etwas Subjectives erzeugt, wenn es sich auch auf ein Objectives beziehen mag, das dadurch im Ich vergegenwärtigt oder abgebildet wird“* (Handb. d. Philos. I, 55). Nach FRIES ist Vor-

stellung alle psychische Tätigkeit, in welcher die Beziehung auf Existenz und Gegenstand vorkommt (Neue Krit. I, 65). Vorstellung ist *„jede Tätigkeit meines Gemüts, die zur Erkenntnis gehört“* (Syst. d. Log. S. 32). Nicht die Vorstellungen erhalten sich, sondern deren Reproductionsfähigkeit bleibt (Neue Krit. I, 144). Nach LICHTENFELS ist die Vorstellung *„Vergegenwärtigung eines Gegenstandes als solchen“* (Gr. d. Psychol. S. 15). Die Vorstellungen stehen miteinander in Wechselwirkung (l. c. S. 82 ff.). G. E. SCHULZE betont: *„Da Vorstellungen allererst durch ihre Beziehung auf etwas anderes, als sie selbst sind, Vorstellungen ausmachen, so können sie von dem, was dadurch vorgestellt wird, sehr verschieden sein und gleichwohl eine Erkenntnis desselben vermitteln“* (Üb. d. menschl. Erk. S. 24). *„Durch Wahrnehmen wird immer nur einzelnes und Gegenwärtiges erkannt. Das Vorstellen hingegen erstreckt sich auch, weil es aus einem Erkennen vermittelst gewisser Zeichen besteht, auf das mehreren Dingen Zukommende, ferner auf das Abwesende, nicht mehr Vorhandene und Zukünftige“* (l. c. S. 25 f.). Die Vorstellungen zerfallen in Vorstellungen von Einzeldingen, Begriffe, Ideen (l. c. S. 27 ff.). *„Gesamtvorstellungen“* sind *„diejenigen, welche die Erkenntnis der Veränderungen enthalten, die mit einem Einzeldinge nach und nach vorgefallen sind“* (l. c. S. 28; vgl. Psych. Anthrop. S. 147 f.: *„Was . . . die Einbildungskraft hervorgebracht hat, wird . . . Vorstellung genannt“*). — Nach TIEDEMANN sind Vorstellungen *„solche Veränderungen des Gemüts, die ohne einen jetzt gemachten leidentlichen Eindruck vorhanden sind, die wir aber als irgend einem gemachten oder etwa noch zu machenden Eindrucke ähnlich annehmen und denen Allgemeinheit nicht ausdrücklich beigelegt wird“* (Theaet. S. 116, 145).

BOUTERWEK bestimmt die Vorstellung als *„die Entgegensetzung oder unmittelbare Wirkung der Kräfte selbst“* (Apodikt. II, 75). Nach J. G. FICHTE gehören Wollen und Vorstellen untrennbar zusammen (WW. II 1, 21). Nach SCHELLING ist die Vorstellung das gemeinsame Product von Ich und Nicht-Ich. Nach J. J. Wagner wird durch das Streben des Subjects, welches auf die Bestimmtheiten und Verschiedenheiten des Objects gerichtet ist, die Empfindung zur Vorstellung, welcher die reagierende Ich-Tätigkeit den Inhalt gibt (Organ. S. 140 ff.). Durch den quantitativen und qualitativen Gegensatz bestimmen die Vorstellungen ihre Verhältnisse zueinander (l. c. S. 150 f.). Die (bewußtlose) Vorstellung ist die *„Indifferenz der Anschauung und Empfindung“* (Syst. d. Idealphilos. S. 15). Nach ESCHENMAYER ist in der Vorstellung das Mannigfaltige der quantitativen und qualitativen Verhältnisse der Außenwelt zur Einheit verknüpft (Psychol. S. 27). *„Vorstellung ist eine Verknüpfung der Wahrnehmungen zur Einheit, Begriff eine Verknüpfung der Vorstellungen zur Einheit“* (l. c. S. 84). — Nach HEINROTH ist das Vorstellen ein *„Ein-Bilden“* des Äußeren zum Innern (Psychol. S. 104). Nach HILLEBRAND ist das Vorstellen das *„einfache subjective Setzen der Empfindung als eines Objects im Unterschiede von der Subjectivität“* (Philos. d. Geist. I, 172). Die Vorstellung ist *„die Seele im Bewußtsein ihrer eigenen Empfindungen“* (l. c. S. 172 f.). Bewußtsein und Vorstellung sind identisch (ib.). In jeder Vorstellung ist ein Grad des Strebens der Subjectivität, das Object räumlich und zeitlich zu bestimmen (l. c. S. 173). Die Vorstellungen sind *„Kraftpositionen der Subjectivität dem Objecte gegenüber“* (l. c. S. 173 f.). Auf der Spannung jeder Vorstellung gegenüber den anderen beruht der psychische Mechanismus (l. c. S. 178; s. unten Herbart). — Nach H. RITTER ist die Vorstellung *„ein allgemeines Bild, welches*

von Erscheinungen abgenommen worden ist" (Syst. d. Log. u. Met. I, 208). Nach C. H. WEISSE ist die Vorstellung „*das in der Zeit weder anfangende, noch endende, weder als Ursache noch als Wirkung von anderem, in anderem und für andere seiende, sondern das für-sich-seiende Bild des Zeitlichen, d. h. des durch den Proceß der Zeitlichkeit bestimmten Körperlichkeit*" (Grdz. d. Met. S. 539). „*Jede Bestimmtheit hat ein doppeltes Dasein, ein reales, zeitliches, in specifischer Körperlichkeit und Bewegung bestehendes, und ein ideales, außerzeitliches, die Wahrheit jenes ersteren — ein Dasein als Vorstellung*" (l. c. S. 538). Durch die Dialektik ihres Begriffes wird die Vorstellung zur Kraft (l. c. S. 541). BOLZANO unterscheidet objective Vorstellung, „*Vorstellung an sich*" und subjective Vorstellung, Auffassung oder Erscheinung jener (Wissenschaftslehre III, § 270, S. 6). Zu jeder subjectiven gibt es eine ihr zugehörige objective Vorstellung (l. c. § 271, S. 8) als deren „*Stoff*" (l. c. S. 9). Es gibt auch gegenstandslose Vorstellungen (l. c. § 280, S. 31). „*Vorstellung an sich*" ist „*alles dasjenige, was als Bestandteil in einem Satze vorkommen kann, für sich allein aber noch keinen Satz ausmacht*" (l. c. § 48, S. 216). Es gibt einfache und zusammengesetzte, sinnliche und übersinnliche Vorstellungen (l. c. § 277 ff.).

Als Erinnerungsbild bestimmt die Vorstellung E. REINHOLD (Lehrb. d. philos. propäd. Psychol.², S. 132 ff.). Logisch hat die Vorstellung als Bestandteil des Urteils Geltung (l. c. S. 318). Als „*erinnerte Anschauung*" erklärt die Vorstellung HEGEL (WW. VII 2, 323; vgl. XI, 63). Ähnlich DAUB (Philos. Anthropol. 191), MICHELET (Anthropol. S. 284 ff.), K. ROSENKRANZ (Syst. d. Wissensch. S. 42), HANUSCH (Handb. d. Erfahrungsseelenlehre S. 70 ff.), G. BIEDERMANN (Philos. als Begriffswissensch. I, 17 ff., 23) u. a. Ähnlich ferner LOTZE (Grdz. d. Psycholog. § 14; vgl. Mikrok. I², 216 ff.; Met. S. 520), nach dem die Vorstellungen von den Empfindungen völlig verschieden sind (vgl. auch MEYNERT, Psychiatrie, S. 264), FECHNER (Elem. d. Psychophys. II, 464), HELMHOLTZ (Physiol. Opt. S. 435), CZOLBE, der die Vorstellung als „*die Wiederholung (Reproduction) einer Empfindung, eines Gefühls oder einer sinnlichen Wahrnehmung*" bestimmt (Gr. u. Urspr. d. menschl. Erk. S. 225 ff.), GEORGE (Lehrb. d. Psychol. S. 226), L. GEIGER (Urspr. u. Entwickl. d. menschl. Sprache I, 30), C. GÖRING, nach dem die Vorstellung „*die Reproduction einer Empfindung der Sinnesorgane*" ist (Syst. d. krit. Philos. I, 47), R. SEYDEL (Log. S. 40), A. RAU (Empfind. u. Denk. S. 337), ZIEHEN (Leitfad. d. physiol. Psychol.², S. 108), SCHUBERT-SOLDERN (Gr. ein. Erk. S. 346), WITTE (Vorstellen = ein Abwesendes im Bewußtsein repräsentieren, Vors. d. Seele S. 52), H. WOLFF („*Vorstellungen sind der seelische Nachklang des gesamten Sinnlichkeitslebens*", Handb. d. Log. S. 163), ähnlich JODL (Lehrb. d. Psychol. S. 140; Vorstellung = „*secundäre*" Bewußtseinserregung); REHMKE (Vorstellen = „*Haben von Gegenständlichem*", „*Wiederhaben eben desselben, was dem Bewußtsein früher eigen war, unter anderen wirkenden Bedingungen*", Allgem. Psychol. S. 246 ff.), so auch TH. KERRL (Aufmerks. S. 26); EBBINGHAUS, der für psychologische Zwecke die Vorstellungen als Erinnerungen auffaßt, d. h. als „*Gebilde . . ., die, obwohl nicht durch die leiblichen Sinnesorgane und ihre äußeren Reize direct vermittelt, doch dem sinnlich Empfundenen inhaltlich unverkennbar ähnlich sind*" (Grdz. d. Psychol. I, 523 ff.; vgl. I, 539; „*Vorstellungen in Bereitschaft*" sind „*Vorstellungen, die noch nicht selbst bewußt, aber dem Bewußtwerden nahe sind*", l. c. S. 56), KÜLPE (Gr. d. Psychol. S. 288), W. JERUSALEM (Vorstellung =

·*eproducierte Wahrnehmung*", Lehrb. d. Psychol.[3], S. 69 f.), H. CORNELIUS ’sychol.; Einl. in d. Philos. S. 175 ff.), R. STEINER (Vorstellung = „*eine auf ne bestimmte Wahrnehmung bezogene Intuition, ein Begriff, der einmal mit ner Wahrnehmung verknüpft war und dem der Bezug auf diese Wahrnehmung blieben ist*" Philos. d. Freih. S. 103), ferner SULLY (Handb. d. Psychol. . 158 ff.), BALDWIN („*representation*" = die Function, „*by which the material cquired in presentation is retained, reproduced and intelligently used in the rocesses of mind*", Handb. of Psychol. I[2], ch. 6, p. 80 f.), H. SPENCER, BAIN, AMES, J. WARD, STOUT u. a. (s. Representation).

SCHOPENHAUER identificiert Object (s. d.) und Vorstellung. Die Welt der)bjecte als solcher ist die „*Welt als Vorstellung*", als solche Erscheinung des Villens (s. d.). — HERBART versteht unter Vorstellung den psychischen Grundroceß, der allen psychischen Vorgängen zugrunde liegt (s. Intellectualismus, Jefühl), den seelischen Elementarzustand, den sie als „*Selbsterhaltung*" (s. d.) gegenüber den drohenden „*Störungen*" (s. d.) produciert (Met. II, § 234). „*In den Vorstellungen empfängt die Seele keinen Stoff von außen her, vielmehr sind sie nur vervielfältigte Ausdrücke für die innere eigene Qualität der Seele*" (Psychol. als Wissensch. II, § 138). Die Vorstellungen bleiben (unbewußt) in der Seele Psychol. I, § 94; Lehrb. zur Psychol.[3], S. 10; ähnlich u. a. CRUSIUS, Weg zur Gewißh. § 99; FRIES, Syst. d. Log. S. 55; SCHLEIERMACHER, Psychol. S. 437). An sich sind sie keine Kräfte, aber sie „*werden Kräfte, indem sie einander widerstehen. Dieses geschieht, wenn ihrer mehrere entgegengesetzte zusammentreffen*" (Lehrb. zur Psychol.[3], S. 15). Durch den Widerstand verwandelt sich das Vorstellen in ein „*Streben, vorzustellen*" (l. c. S. 16; Psychol. als Wissensch. I, § 36 ff.). Statik (s. d.) und Mechanik (s. d.) des Geistes berechnen die Gleichgewichts- und Bewegungsverhältnisse der Vorstellungen (s. Hemmung, Reproduction). Ähnlich lehren STIEDENROTH, G. SCHILLING, DROBISCH, R. ZIMMERMANN, LINDNER, DRBAL u. a. Auch VOLKMANN (Lehrb. d. Psychol. I[4], 165 ff.). Die Vorstellung entsteht aus dem „*Zusammen*" der Seele mit anderen Wesen (l. c. S. 167). Sie ist der einfache Zustand der Seele, „*in welchem diese ihren Gegensatz zu den Realen, mit denen sie sich in unmittelbarem oder vermitteltem Zusammen befindet, zum Ausdruck bringt. Diesen Zustand als Geschehenes, als Tat, als innere Entwicklung und Ausbildung der Seele gefaßt, nennen wir* Vorstellung, *als Geschehen, als Tätigkeit* Vorstellen". „*Die Vorstellung ist das Vorgestellte, d. h. das, was das Vorstellen darstellt und festsetzt, was es zur Geltung bringt und in seiner Geltung behauptet*" (l. c. S. 168). — BENEKE definiert: „*Vorstellung heißt jede Seelentätigkeit, inwiefern sie Subject eines Urteils ist*" (Neue Grundleg. zur Met. S. 6). „*Eine Vorstellung kann unmittelbar als Vorstellung eines bestimmten Seins nur dadurch erkannt werden, daß dies in ihr selbst irgendwie durch eine unmittelbare Beziehung auf dasselbe ausgedrückt ist*" (l. c. S. 10). Das Vorstellen besteht in der „*Ausfüllung der Urvermögen durch die ihnen von außen kommenden Elemente*" (Pragmat. Psychol. I, 48; Lehrb. d. Psychol.[3], § 115). Aus jedem Urvermögen kann sowohl ein Vorstellen als ein Begehren hervorgehen (Lehrb. d. Psychol. § 116; vgl. § 128 ff.; vgl. § 145 ff.). Nach G. SPICKER ist die Vorstellung „*die bewußte Empfindung*" (K., H. u. B. S. 134).

Nach J. H. FICHTE sind Vorstellungen „*nicht Kräfte, sondern Producte*". Es gibt keine selbständigen Vorstellungen, sondern nur ein vorstellendes Seelenwesen (Psychol. I, 153). Vorstellen ist die freie Tätigkeit des Geistes, wenn

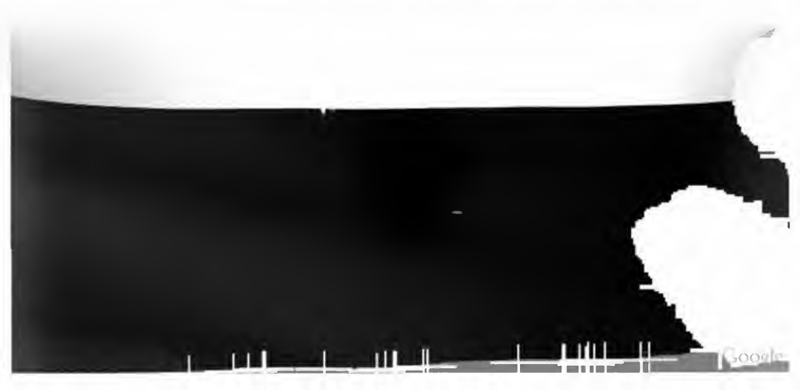
sie das sinnlich Gegebene bewahrt, dann aber aus seiner Verdunklung hervorruft und vor das Bewußtsein wieder hinstellt (Psychol. I, 391). Nach ULRICI ist die Vorstellung *„der unmittelbare Erfolg des einzelnen bestimmten Acts dieser Tätigkeit, durch den die Seele ein bestimmtes einzelnes Etwas, einen gegebenen Sinneseindruck, eine Empfindung oder Gefühlsperception . . . von sich unterscheidet“* (Leib u. Seele, S. 319). L. KNAPP erblickt in der combinierenden Nachaußensetzung der Empfindungen durch das Gehirn ihre Erhebung zur Vorstellung. *„Das Empfinden drückt . . . ein in sich Finden, das Vorstellen aber ein sich Gegenüberstellen aus“* (Syst. d. Rechtsphilos. S. 45). Nach W. ROSENKRANTZ ist die Vorstellung verschieden vom Subjecte und Objecte; sie ist *„dasjenige, worin beide unter sich zur Einheit verbunden sind“* (Wissensch. d. Wiss. I, 139 f.), entsteht durch Wechselwirkung von Object und Subject (l. c. I, 182 ff.). HAGEMANN unterscheidet sinnliches und nicht sinnliches (reproduciertes u. s. w.) Vorstellen (Psychol.[3], S. 41, 64). MAINLÄNDER bemerkt: *„Die vom Gehirne nach außen verlegten Sinneseindrücke heißen Vorstellungen“* (Philos. d. Erlös. S. 4). Und JESSEN: *„Alles, was zu unserem Bewußtsein kommt, wird gleichsam vor unser Ich hingestellt und demgemäß als Vorstellung bezeichnet“* (Phys. d. menschl. Denk. S. 111). J. BERGMANN versteht unter Vorstellung *„das Haben eines Gegenstandes im Bewußtsein“* (Grundprobl. d. Log.[1], S. 31 f.). — BRENTANO rechnet das Vorstellen zu den einfachen, ursprünglichen psychischen Functionen. Vorgestellt wird, *„wo immer etwas erscheint“* (Psychol. I, 261, s. Object, Intentional). F. HILLEBRAND erklärt: *„Der Vorstellungsact wird durch seinen Inhalt specificiert und bildet mit ihm zusammen eine einzige psychische Realität“* (Die neuen Theor. d. kategor. Schl. S. 37). Nach A. HÖFLER sind Vorstellungen Vergegenwärtigungen von Objecten, von Gegenwärtigem oder Vergangenem (Psychol.; Grundlehr. d. Log. S. 4). TWARDOWSKY erklärt: *„Ein Gegenstand ist ‚vorgestellt‘ kann heißen, daß ein Gegenstand neben vielen anderen Relationen . . . auch an einer bestimmten Beziehung . . . zu einem erkennenden Wesen teilhat . . . In einem anderen Sinn aber bedeutet der vorgestellte Gegenstand einen Gegensatz zum wahrhaften Gegenstand, den Inhalt der Vorstellung“* (Zur Lehre vom Inh. u. Gegenst. d. Vorstell. S. 15; vgl. Object). UPHUES definiert: *„Unter Vorstellungen können . . . nur Empfindungen, wieder auflebende oder ursprüngliche, verstanden werden, die uns Gegenstände vertreten, d. h. mit denen ein ruhendes Wissen um etwas von ihnen Verschiedenes, von ihnen Unabhängiges verbunden ist, das wir jederzeit wieder lebendig machen können“* (Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos. 21. B., S. 464 f.). Nach L. RABUS ist Vorstellen *„dasjenige Denken, welches den Gegenstand durch Unterscheidung desselben in sich und durch Beziehung der Unterschiede aufeinander als etwas setzt: Vorstellen ist Eines als Anderes Denken“* (Log. S. 79). Nach B. ERDMANN sind Vorstellungen *„die Bewußtseinsvorgänge, durch die wir Gegenstände setzen“* (Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 10. Bd., S. 313). Jeder intellectuelle Bewußtseinsvorgang ist Vorstellung (l. c. S. 311). *„Vorstellen umfaßt alle diejenigen Bewußtseinsinhalte, in denen uns das im Bewußtsein Vorhandene als Gegenstand bewußt ist. Dieser Gegenstand ist das Vorgestellte“* (Log. I, 36; vgl. S. 171). Die *„Perceptionsmasse“* ist nicht Vorstellung, nicht im Bewußtsein (Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 10. Bd., S. 336 ff.). Nach HUSSERL ist die Vorstellung 1) *„ein Act (bezw. eine eigenartige Actqualität) so gut wie Urteil, Wunsch, Frage u. s. w.“*, 2) *„die Actmaterie, welche die eine Seite des intentionalen Wesens in jedem vollständigen Acte ausmacht“* (Log. Unters. II.



427). Auch jeder Act ist Vorstellung, *„in welchem uns etwas in einem gewissen engern Sinne gegenständlich wird“* (l. c. S. 430). *„Jeder Act ist entweder selbst eine Vorstellung, oder er ist in einer oder mehreren Vorstellungen fundiert“* (l. c. S. 431 f.; vgl. S. 463 ff.). Lipps nennt jeden Bewußtseinszustand Vorstellung (Grundtats. d. Seelenleb. S. 25). *„Ich stelle ein Object vor, indem ich ein Bild von ihm erzeuge und ‚vor mich hinstelle‘. In der Erzeugung des Bildes oder . . . des ideellen Objectes besteht die Vorstellungstätigkeit“* (l. c. S. 29).

Nach H. Steinthal ist Vorstellung *„jeder begriffliche Factor, insofern er Gegenstand der psychologischen Untersuchung ist“* (Einl. in d. Psychol. S. 111). Glogau bestimmt die Vorstellung als *„die aus den räumlich-zeitlichen Beziehungen herausgelösten, mehr oder weniger verdichteten Inhalte“* (Abr. d. philos. Grundwiss. I, 201; vgl. Psychol.). Jede Vorstellung ist ein Verband, der aus Teilvorstellungen besteht (Grundwiss. I, 203; über *„Verflechtungen“* vgl. S. 207 ff.). Nach Lazarus sind die Vorstellungen *„Repräsentationen, Vertretungen eines in unserer Seele vorhandenen Gedankeninhalts“*. Die Vorstellung ist (wie nach Steinthal) *„Anschauung der Anschauungen“*, *„innerlich wiederholte und dadurch fixierte Auffassung des Objects“*, *„die durch das Wort bewirkte Apperception irgend eines ursprünglichen Denkinhalts“* (Leb. d. Seele II^2, 249 ff.). Nach Teichmüller sind Vorstellungen *„die an die Worte mit ihrem zugehörigen Empfindungskreis angeknüpften Erkenntnisse“* (Neue Grundleg. S. 133).

Als Synthese faßt die Vorstellung auf E. v. Hartmann. Sie ist *„ein unbewußter Aufbau aus relativ unbewußten Willenscollisionen“* (Kategorienlehre S. 48). Die absolut unbewußte Vorstellung (ein Attribut des Unbewußten, s. d.) ist *„ideale Anticipation eines zu realisierenden Willenserfolges“*, ist *„unsinnlich-übersinnlich“* (Mod. Psychol. S. 79), concret, singulär, rein activ und productiv, logische Intellectualfunction, intellectuelle Anschauung, Idee (l. c. 79 f.). Aus einer Synthese leitet die Vorstellung Sigwart ab (Log. I^2, 330), so auch Sergi (Psychol. p. 156), Marty, nach welchem die Vorstellung eines Qualitätencomplexes das *„Resultat einer vor aller Reflexion vollzogenen Synthese“* ist (Üb. subjectlose Sätze, Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 19. Bd., S. 79). Nach Wundt sind die Vorstellungen Verschmelzungen (s. d.) von Empfindungen (Log. I^2, 16). Vorstellung ist *„das in unserem Bewußtsein erzeugte Bild eines Gegenstandes oder eines Vorgangs der Außenwelt“* (Grdz. d. physiol. Psychol. II^4, 1; vgl. I^4, 281). Die Vorstellungen sind psychische Gebilde (s. d.), *„die entweder ganz oder vorzugsweise aus Empfindungen zusammengesetzt sind“* (Gr. d. Psychol.^{5}, S. 111). Es gibt drei Hauptformen von Vorstellungen: 1) intensive, 2) räumliche, 3) zeitliche Vorstellungen (l. c. S. 112). *„Eine Verbindung von Empfindungen, in der jedes Element an irgend ein zweites genau in derselben Weise wie an jedes beliebige andere gebunden ist, nennen wir eine intensive Vorstellung. In diesem Sinne ist z. B. der Zusammenklang der Töne d f a eine solche.“* Die intensiven Vorstellungen siud *„Verbindungen von Empfindungselementen in beliebig permutierbarer Ordnung“* (l. c. S. 112 ff.). *„Von den intensiven unterscheiden sich die räumlichen und zeitlichen Vorstellungen unmittelbar dadurch, daß ihre Teile nicht in beliebig vertauschbarer Weise, sondern in einer fest bestimmten Ordnung miteinander verbunden sind, so daß, wenn diese Ordnung verändert gedacht wird, die Vorstellung selbst sich verändert. Vorstellungen mit solch fester Ordnung der Teile nennen wir allgemein extensive Vorstellungen“* (l. c. S. 124 ff.). Die Vorstellungen sind keine beharrenden Wesenheiten, sondern *„fließende Vorgänge, von denen ein nachfolgender*



niemals irgend einem vorangegangenen in jeder Beziehung gleichen wird, und die darum nie als ganze Vorstellungen, sondern immer nur in den Elementen, die sie zusammensetzen, miteinander verbunden sind" (Log. I², 24; s. Reproduction). Die Vorstellung ist ursprünglich selbst Object (s. d.), später wird sie zu einem Symbol, das auf ein reales Object hinweist (Syst. d. Philos.², S. 153). Die Vorstellungen sind Producte der Conflicte von Willenseinheiten (s. Voluntarismus). Ähnlich wie Wundt lehrt u. a. G. VILLA (Einl. in d. Psychol. S. 341, 372). Er bemerkt: „*Wenn wir ... die Vorstellung betrachten, als könnte sie für sich, unabhängig von uns, bestehen, dann nimmt sie die Form des ‚Objects' an; wenn hingegen die Vorstellung einzig als psychische Tatsache angesehen wird, so, als wenn sie auch ohne die äußern Objecte existieren könnte, dann nennen wir sie eigentlich ‚Vorstellung'*" (l. c. S. 402). — Nach R. WAHLE besteht alles Psychische aus Vorstellungen (Kurze Erkl. S. 176), aus Vorstellungsreihen (Das Ganze d. Philos. S. 352). Es gibt nicht Vorstellungen und davon verschiedene Objecte, sondern „*es stehen einfach Gegenstände da oder es stehen einfach Vorstellungen, physische Phänomene da*" (l. c. S. 354). Es gibt kein Vorstellen neben den Vorstellungeu (l. c. S. 355). Abstracte Vorstellungen (Begriffe) sind solche, „*durch welche jedwede beliebige, an sich als Ganzes verschiedene Einzelerscheinung aus einer Gruppe untereinander ähnlicher Erscheinungen erfaßt wird*" (l. c. S. 362). „*Was man eine generelle Vorstellung nennt, ist mehr die generelle Behandlung einer concreten Vorstellung*" (l. c. S. 363). „*Sie wird es dadurch, daß das Ich, indem es sie besitzt, auch seine Bereitschaft weiß, zu andern ähnlichen Vorstellungen überzugehen*" (l. c. S. 365 f.). Nach J. SOCOLIU ist die Grundbedingung der Vorstellung „*die unmittelbare Beziehung zum Object*" (Grundprobl. d. Philos. S. 196).

Nach FOUILLÉE ist die Vorstellung (idée) „*l'effet conscient, l'expression d'un certain état total de l'esprit, en relation avec telle ou telle action extérieure: c'est un rapport déterminé et constant du moi au non-moi*" (Psychol. d. id.-forc. I, 197). Die Vorstellungen sind zugleich Triebkräfte, „*appétitions*", als solche sind sie Kraftideen, „*idées-forces*" (l. c. p. VII ff.). — Vgl. die Schriften von RENOUVIER (Psychol.), RIBOT (L'évol. des idées générales u. a.), MERCIER, BERGSON, JANET, HODGSON, BRADLEY, GREEN, FERRIER, MANSEL u. a.; B. ERDMANN, Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos. X, 1886, S. 307. — Vgl. Perception, Wahrnehmung, Repräsentation, Gedächtnis, Reproduction, Idee, Object, Allgemeinvorstellung, Begriff, Gedanke, Voluntarismus, Unbewußt, Association, Verbindung, Verschmelzung, Hemmung, Statik, Idealismus, Vorstellungs-Vorstellungen.

Vorstellung, typische, s. Allgemeinvorstellung, typische Vorstellung.

Vorstellungsassociation s. Association, Reproduction.

Vorstellungsbewegung nennt HERBART die fortgehende Veränderung des Verdunklungsgrades einer Vorstellung bei der Hemmung (Lehrb. zur Psychol.³, S. 17). Vgl. VOLKMANN, Lehrb. d. Psychol. I⁴, 375 ff.

Vorstellungsgefühle heißen die an Vorstellungen geknüpften Gefühle. Vgl. ULRICI, Leib u. Seele S. 442 ff.; EBBINGHAUS, Grdz. d. Psychol. I, 554 f.; JODL, Lehrb. d. Psychol.; MEINONG, Werttheor. S. 36; „*Phantasiegefühle*": S. 282; HÖFLER, Psychol. S. 427 ff.

Vorstellungsinhalt s. Vorstellung.

Vorstellungskraft s. Vorstellung.

Vorstellungsobject s. Object.

Vorstellungsreihen s. Reihe. Vgl. HERBART, Lehrb. zur Einl.[5], S. 307 ff.; Psychol. als Wissensch. I, § 100.

Vorstellungstrieb s. Trieb (G. H. SCHNEIDER).

Vorstellungsverbindung s. Verbindung, Association.

Vorstellungsvermögen (vis imaginativa): AVICENNA u. a.

Vorstellungs-Vorstellungen sind secundäre Vorstellungen, solche, die Vorstellungen zum Objecte haben. Vgl. J. ST. MILL, Ausgabe von J. MILLS Anal. I, 68; HÖFLER, Psychol. § 37; WITASEK, Psychol. Anal. d. ästhet. Einfühl., Zeitschr. f. Psychol. Bd. 25, S. 1, 190; EBBINGHAUS, Grdz. d. Psych. I, 530 („*Stellvertretende Vorstellungen*“: S. 531).

Vorurteil s. Idol. Vgl. DESCARTES, Princ. philos. I, 1; R. HOPPE, Die Elementarfragen d. Philos., 1897, S. 13 ff.

Vorziehen s. Proärese, Wahl.

W.

Wachstum der geistigen Energie s. Energie (WUNDT). Vgl. J. H. FICHTE, Psychol. II, S. XX.

Wachtraum s. Traum.

Wahl, Wählen (*προαίρεσις*, electio, eligere) ist ein Wollen mit Überlegung (s. d.), mit einem Kampf der Motive (s. d.), ein Bevorzugen (*„Lieberwollen“*) eines unter mehreren Motiven, nämlich desjenigen, welches zurzeit den höchsten Wert (s. d.) für das Subject hat (s. Wille).

ARISTOTELES bemerkt: *ἡ προαίρεσις δὴ ἑκούσιον μὲν φαίνεται, οὐ ταὐτὸν δέ, ἀλλ' ἐπὶ πλέον τὸ ἑκούσιον* (Eth. Nic. III 4, 1111b 6 squ.); *ὄντος δὲ τοῦ προαιρετοῦ βουλευτοῦ ὀρεκτοῦ τῶν ἐφ' ἡμῖν, καὶ ἡ προαίρεσις ἂν εἴη βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν· ἐκ τοῦ βουλεύσασθαι γὰρ κρίναντες ὀρεγόμεθα κατὰ τὴν βούλευσιν* (l. c. III 5, 1113a 9 squ.). — ALBERTUS MAGNUS bestimmt: *„Prohaeresis habitus est intelligibilis, regens in eligentia eligendorum“* (Sum. th. II, 25, 2). Nach THOMAS ist die *„electio“* *„nihil aliud, quam duobus propositis alterum alteri praeoptare“* (2 sent. 24, 1; vgl. Sum. th. I, 59, 3 ob. 1). — Zur Apperception setzt die Wahl die Schule HERBARTS in Beziehung (vgl. G. SCHILLING, Lehrb. d. Psychol. S. 174 f.). Nach G. H. SCHNEIDER ist die Wahl ein *„Complex von Aufmerksamkeitsacten“*. Der Wahlact bezweckt stets *„die Unterordnung speciellerer und näher liegender unter einen allgemeineren, ferner liegenden und indirecteren Zweck“* (Der menschl. Wille, S. 288 f.). Das Wählen ist *„ein abwechselndes Appercipieren und ein Vergleichen der Bedingungen, in denen die specielleren Erfolge einzelner Handlungen zu einem allgemeineren indirecten Erfolge, dem vorgestellten Zwecke, stehen“* (l. c. S. 320). Nach WUNDT besteht ein Wahlvorgang da, wo der Motivenkampf *„deutlich wahrnehmbar der Handlung vorausgeht“* (Gr. d. Psychol.[5], S. 224; vgl. HÖFFDING, Psychol.[2], S. 450 f.).

Nach KÜLPE gibt es keinen besonderen Bewußtseinsact des Wählens. Di Überlegung ist nur *„eine mehr oder weniger verwickelte, associativ begründ Reihe von Reproductionen“* (Gr. d. Psychol. S. 462 f.). Nach RIBOT ist de Wahlact (volition) nur ein Urteil ohne Wirksamkeit (Malad. de la volont. p. 2 Daß das Bewußtsein sich den Eindrücken gegenüber stets auswählend verhalte betont besonders W. JAMES (Princ. of Psychol. I, 284 ff.; vgl. RENOUVIER Nouv. Monadol. p. 95). Nach H. SCHWARZ ist das Wählen ein Vorgang, de *„zwischen zwei Willensregungen entscheidet“* (Psychol. d. Will. S. 246). Da Lieberwollen, Vorziehen ist ein besonderer Willensact (l. c. S. 288). Analytisch ist das Vorziehen, wenn es sich richtet *„nach dem Verhältnis von solchen Bessern und Schlechtern, das schon vorher anderweitig geprägt ist“*. Synthetisch ist das Vorziehen, *„das erst durch seinen eigenen Act anzeigt, wo in einem gegebenen Falle das Bessere liegt“* (l. c. S. 290). *„Alles analytische Lieberwollen folgt zuletzt einer Regel: wir ziehen stets das vor, bei dessen Nichtsein uns etwas fehlt, und wir setzen stets das hintan, was im Contrast damit uns unsatt gefällt“* (l. c. S. 295). Die Wahl (Entscheidung, Entschließung) ist *„ein deutliches Lieberwollen (Vorziehen), dem Erwägungen anläßlich streitender Wünsche vorangegangen sind“* (ib.). Das Wählen ist ein Urphänomen (l. c. S. 318). Das Wählen hat kein Motiv, ist aber eines (l. c. S. 357). — Vgl. Wille, Willensfreiheit.

Wahlfreiheit s. Willensfreiheit, Liberum arbitrium.

Wahlreaction s. Reaction.

Wahn: grundloser Glaube, phantastische Einbildung.

Wahnideen (Wahnvorstellungen) sind, nach STÖRRING, *„Urteilstäuschungen, die pathologisch bedingt sind“* (Psychopathol. S. 297, 329). Vgl. Psychosen, Wahnsinn, fixe Ideen.

Wahnleib: auf pathologischen Störungen beruhende Vorstellung eines abnormen Leibes (z. B. daß man aus Glas sei).

Wahnsinn ist eine geistige Krankheit, bei welcher sich bleibende Wahnvorstellungen bilden und zu einer dauernden Umgestaltung der Persönlichkeit oder deren Beziehungen zur Außenwelt führen (vgl. KRAFFT-EBING, Gr. d. Criminalpsychol. S. 46; Lehrb. d. Psychiatr. 1883). Nach G. H. SCHNEIDER ist der Wahnsinn *„nichts als dauernde krankhafte Einseitigkeit der Bewußtseinsconcentration“* (Der menschl. Wille S. 335). SCHOPENHAUER erblickt im Wahnsinn eine *„Krankheit der Erinnerungsfähigkeit“* (Neue Paralipom. § 136). Vgl. Psychosen.

Wahrhaftigkeit (veracitas): Wille zum Wahren. Die *„veracitas Dei“* wird von DESCARTES als Stütze des Wahrheitsbegriffes (s. d.) betrachtet. Daß Gott nicht lügen kann, betont auch CAMPANELLA (Univ. philos. I, 1).

Wahrheit (*ἀλήθεια, ἀληθές*, veritas, verum) ist ein Normbegriff (s. d.), ein theoretischer Wertbegriff. Die Wahrheit ist keine empirisch vorfindbare Eigenschaft eines Dinges, sie ist auch nicht ein Ding, etwas Selbständiges, Reales, sondern das *„Wahr“* ist ein Erkenntnischarakter, eine besondere Charakterisierung von Urteilen, Sätzen. Der Wahrheitsbegriff entsteht als solcher erst durch ein Beurteilen, durch ein (charakterisierendes, wertendes) Urteil über Urteile. Vorstellungen, Begriffe als solche sind weder wahr noch unwahr;

Wahrheit ist ein Charakter nur von Urteilen, Behauptungen, Aussagen. 1) Formal-logische Wahrheit ist nichts als Richtigkeit (s. d.) der Gedanken, Schlußfolgerungen, Übereinstimmung der Gedanken untereinander gemäß den Denkgesetzen. Kriterium der Wahrheit ist hier die (unmittelbare oder mittelbare) Evidenz (s. d.) der Urteile, die absolute Denknotwendigkeit. Diese kommt auch zu 2) der transcendentalen Wahrheit, die in der Denknotwendigkeit (weil in der Gesetzmäßigkeit des Denkens selbst gegründeten) der Axiome (s. d.) besteht. 3) Materiale Wahrheit ist erst eigentliche Wahrheit, d. h. Übereinstimmung des Denkens (Gedachten, Denkinhaltes) mit dem Sein. Es gibt aber zwei Arten der materialen Wahrheit: a. empirische Wahrheit. Hier bedeutet die „*Übereinstimmung*" von Denken und Sein nicht die Abbildung u. dgl. des Seienden im und durch das Denken, sondern Übereinstimmung des Einzelurteils mit der wissenschaftlich, methodisch gesetzten, constatierten Realität, objectiven (s. d.) Verhaltungsweise, die in einem System von Urteilen sich darstellt. Ein Urteil ist empirisch-objectiv wahr, wenn es objective Gültigkeit (s. d.) hat, wenn es so ist, wie es die empirische Gesetzmäßigkeit fordert, wenn also dem Subject ein Prädicat zugeschrieben wird, wie es auf Grund methodisch verarbeiteter Erfahrung und kritischer Besinnung und Conclusion gefällt werden soll, muß. Das Kriterium (s. d.) der Wahrheit ist hier das Eintreffen des Geurteilten in einer (möglichen) Erfahrung, ergänzt durch die objective Denknotwendigkeit, sowie die Übereinstimmung der Denkenden untereinander. 4) Metaphysische Wahrheit ist die Übereinstimmung des Denkens mit der absoluten Wirklichkeit (s. d.). Auch hier kann von einem „*Abbilden*" keine Rede sein, sondern die „*Übereinstimmung*" bedeutet hier ein mehr oder weniger treffendes Wiedergeben, Nachconstruieren der transcendenten Wirklichkeits-Verhältnisse in immanenten, begrifflichen Symbolen (s. d.). Formal-logische und transcendentale Wahrheit sind absolute Wahrheit, d. h. ein berechtigter Zweifel ist hier (ernsthaft) unmöglich, und eine Beziehung, Relation hat hier nicht statt. Die empirisch-objective Wahrheit kann vielfach nur auf annähernde Gültigkeit Anspruch machen, ist der Entwicklung unterworfen. Die metaphysische Wahrheit ist relativ, d. h. sie gilt nicht bloß oft nur annähernd, sondern hat Sinn immer nur für die Beziehung, die zwischen dem Erkennenden (etwa der Gattung Mensch) und den transcendenten Factoren (s. d.) obwaltet; alle Urteile sind von metaphysisch-relativer Wahrheit, die eine Beziehung der transcendenten Factoren zum Subject aussagen. Z. B. ist das Urteil „*Gold ist ein Metall*" empirisch-absolut wahr, aber metaphysisch nur von relativer Wahrheit, da das „*An-sich*" des Goldes nur in Beziehung auf ein erkennendes Wesen die im Begriffe „*Gold*" enthaltenen specifischen Merkmale hat. An sich wahr ist jedes Urteil, dessen Geltung nicht von der Willkür irgend eines Subjects abhängt, sondern in der „*Natur der Dinge*" so gegründet ist, daß zu jeder beliebigen Zeit von jedem Denkfähigen das gleiche Urteil gefällt werden muß oder müßte. In diesem Sinne ist die Geltung des an sich Wahren eine zeitlose, ewige, nicht aber ist etwa die Wahrheit eine an sich, ohne ein Denken seiende Wesenheit. An sich existiert nicht die Wahrheit (welche untrennbar, als Charakter, an ein Urteil geknüpft ist), sondern die Wirklichkeit. — Von der theoretischen unterscheidet sich die „*Wahrheit*" ästhetischer, ethischer, religiöser Urteile. Sie besteht in der Übereinstimmung des Geurteilten mit den Ideen, Idealen des Schönen, Guten, Göttlichen. Was seiner Idee, seinem Musterbegriff entspricht, ist in diesem Sinne wahr (z. B. wahre Humanität, wahre

Cultur). — Wahrheiten nennt man auch die wahren Urteile, wahren Urteilsinhalte selbst. Ewige Wahrheiten sind die a priori (s. d.) gültigen Urteile (z. B. der Satz der Causalität).

Wahrheit wird bald als Übereinstimmung des Denkens mit dem Sein, bald als Übereinstimmung des Denkens mit sich selbst, bald als objective Gültigkeit, bald als Denknotwendigkeit, bald als biologische Nützlichkeit bestimmt. Gegenüber dem Relativismus (s. d.) wird verschiedenerseits die Existenz von Wahrheiten an sich behauptet.

Zunächst wird die Wahrheit als Übereinstimmung des Denkens mit dem (absoluten) Sein bestimmt. So aufgefaßt wird die Wahrheit in der älteren Philosophie fast durchweg. So schon von PARMENIDES (s. Sein), nach welchem das wahrhaft Gedachte ist. So, bei allen skeptischen (s. d.) Bedenken, HERAKLIT, ANAXAGORAS, EMPEDOKLES, DEMOKRIT. — Den Relativismus (s. d.) lehren die Sophisten (s. d.). Nach PROTAGORAS ist alles wahr, was sich aus der jeweiligen Beziehung des Erkennenden zu den Dingen an Urteil ergibt, indem der Mensch das Maß der Dinge ist. Wahr ist alles, was so beurteilt wird, wie es eben erscheint; Wahrheit ist also Übereinstimmung des Urteils mit den (wechselnden) Erscheinungen: *πάντα εἶναι ὅσα πᾶσι φαίνεται* (Sext. Empir. Pyrrh. hypot. I, 218); *τῶν πρός τι εἶναι τὴν ἀλήθειαν* (Sext. Empir. adv. Math. VII, 60). Alle Wahrnehmungen sind gleich wahr (Aristot., Met. IV 4, 1007 b 22); *ἀληθὴς ἄρα ἐμοὶ ἡ ἐμὴ αἴσθησις* (Plat., Theaet. 160 C); *τὰ φαινόμενα ἑκάστῳ ταῦτα καὶ εἶναι* (l. c. 158 A). Nach GORGIAS ist nichts (absolut) wahr (Sext. Empir. adv. Math. VII, 65, 77 squ.). Jedes Urteil ist (in diesem Sinne) falsch, lehrt XENIADES (*πάντ' εἰπὼν ψευδῆ καὶ πᾶσαν φαντασίαν καὶ δόξαν ψεύδεσθαι*, Sext. Empir. adv. Math. VII, 53). — Nach PLATO ist das (durch reines Denken) Erkannte wahr, das Wahre der Erkenntnisgegenstand (Rep. 508 E, s. Idee; vgl. Rep. 508 E, 509 A). Wahr ist ein Satz, welcher von dem, was ist, das Sein aussagt (Kratyl. 385 B). Wahrheit ist ein Prädicat zunächst des Urteils (Phileb. 37 C; vgl. Soph. 262 E). Nach ARISTOTELES kommt Wahrheit oder Falschheit dem Urteil zu: *συμπλοκὴ γὰρ νοημάτων ἐστὶ τὸ ἀληθὲς ἢ ψεῦδος* (De an. III 8, 432 a 11; vgl. De interpret. 1). Wahr ist ein Urteil, welches von dem Seienden aussagt, daß es ist: *τὸ μὲν γὰρ λέγειν τὸ ὂν μὴ εἶναι ἢ τὸ μὴ ὂν εἶναι ψεῦδος, τὸ δὲ ὂν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὂν εἶναι ἀληθές· ὥστε καὶ ὁ λέγων εἶναι ἢ μὴ ἀληθεύσει ἢ ψεύσεται* (Met. IV 6, 1011 b 26 squ.; vgl. V, 29, 1024 b 25 squ.). Nicht in den Dingen liegt die Wahrheit als solche, sondern im Denken der Dinge: *οὐ γάρ ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασιν . . . ἀλλ' ἐν διανοίᾳ . . . περὶ δὲ τὰ ἁπλᾶ καὶ τὰ τί ἐστιν οὐδ' ἐν τῇ διανοίᾳ* (Met. VI 4, 1027 b 25 squ.). Doch wird etwas wahr, nicht weil wir es denken, sondern wir denken es, weil es wahr ist: *οὐ γὰρ διὰ τὸ ἡμᾶς οἴεσθαι ἀληθῶς σε λευκὸν εἶναι εἶ σὺ λευκός, ἀλλὰ διὰ τὸ σὲ εἶναι λευκὸν ἡμεῖς οἱ φάντες ταὐτὸ ἀληθεύομεν* (Met. IX 10, 1051 b 7 squ.; gegen den Relativismus der Sophisten vgl. IV 6, 1011 a 20 squ.; VI 8, 1012 a 29 squ.). Die Stoiker unterscheiden das (körperhafte) Wahre und die (unkörperliche) Wahrheit: *ἡ μὲν ἀλήθεια σῶμά ἐστι, τὸ δὲ ἀληθὲς ἀσώματον ὑπῆρχεν* (Sext. Empir. adv. Math. VIII, 38); *ἀληθὲς γάρ ἐστι κατ' αὐτοὺς τὸ ὑπάρχον καὶ ἀντικείμενόν τινι, καὶ ψεῦδος τὸ μὴ ὑπάρχον καὶ μὴ ἀντικείμενόν τινι* (l. c. VIII, 10; vgl. II, 88). Wahr ist ein Urteil, das durch die Wirklichkeit provociert wird (Diog. L. VII 1, 54; über das Wahrheitskriterium s. unten). Nach EPIKUR ist wahr *τὸ οὕτως ἔχον ὡς λέγεται ἔχειν* (l. c. II, 9). KARNEADES bestimmt: *φαντασία ἀληθὴς*

μὲν ἐστιν, ὅταν σύμφωνος ᾖ τῷ φανταστῷ (Sext. Empir. adv. Math. I, 168). — Nach AENESIDEMUS ist wahr, was allen in gleicher Weise erscheint, das Allgemeingültige (*ἀληθῆ μὲν εἶναι τὰ κοινῶς πᾶσι φαινόμενα*, Sext. Empir. adv. Math. II, 8).

Nach AUGUSTINUS ist wahr, was ist (Soliloqu. II, 8), was so ist, wie es erscheint („*verum est, quod ita est, ut videtur*“, l. c. II, 5; vgl. De vera relig. 36). Die Wahrheit ist ewig, zeitlos, unwandelbar, unbedingt. „*Erit igitur veritas, etiamsi mundus intereat*“ (Soliloqu. II, 2; 32; De immort. an. 19; De lib. arb. II, 6). Gott ist die Urwahrheit, „*stabilis veritas*“ (Conf. XI, 10; vgl. De trin. VIII, 38). In ihm sind alle Wahrheiten zur Einheit verbunden (De vera relig. 66). In Gott erkennen wir die ewigen Wahrheiten (Retract. I, 4, 4). Die Wahrheit wird durch unser Denken nicht alteriert: „*Mentes enim nostrae aliquando eam plus vident, aliquando minus, et ex hoc fatentur se esse mutabiles, cum illa in se manens nec proficiat, cum plus a nobis videtur, nec deficiat, cum minus*“ (De lib. arb. II, 34; über das Wahrheitskriterium s. unten). — ANSELM VON CANTERBURY bestimmt die formale Wahrheit als „*rectitudo sola mente perceptibilis*“ (De verit. 12). „*Causa veritatis*“ ist die „*res enunciata*“. Es gibt „*veritas cognitionis*“ und „*veritas rei*“ („*transcendentale Wahrheit*“ der Scholastik). Die Scholastiker pflegen die Wahrheit als „*adaequatio rerum et intellectuum*“ zu definieren (ALBERTUS MAGNUS, Sum. th. I, 25, 2). „*Veritas prima una est, prototypus et exemplar omnis veri, una et indivisa in omnibus, qua omnia vera recta sunt et vera*“ (ib.). THOMAS erklärt: „*Veritas intellectus est adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est, vel non esse quod non est*“ (Contr. gent. I, 59; De verit. 1, 2). „*In rebus neque veritas neque falsitas est nisi per ordinem ad intellectum*“ (Sum. th. I, 17, 1). „*Veritas habet fundamentum in re*“ (1 sent. 19, 5). „*Nihil aliud est verum, quam esse quod est, vel non esse quod non est*“ (1 perih. 13). Zu unterscheiden sind: „*veritas absoluta*“ (6 eth. 2), „*accidentalis, aeterna*“ (Sum. th. I, 16, 7 c; Contr. gent. II, 83 squ.). Außerhalb des menschlichen Geistes sind die Dinge wahr „*in ordine ad intellectum divinum*“ (De verit. 1, 2). Im göttlichen Geiste ist die „*veritas proprie et primo*“ (De verit. 1, 4 c). Die Vernunftwahrheiten sind ewig im göttlichen Geiste (Sum. th. I, 10, 3; vgl. ANSELM, Monol. 1, 18; De verit. 10, 13). Der active Intellect erkennt die constante Wahrheit im Vergänglichen (Sum. th. I, 84, 6). Nach DURAND VON ST. POURÇAIN ist die Wahrheit „*conformitas intellectus ad rem intellectam*“ (In l. sent. 1, 19, qu. 5). Verschiedene Arten der Wahrheit unterscheidet WILHELM VON AUVERGNE (De universo, Opp. 1674). Nach BACONTHORP hat die Wahrheit ein Sein in den Dingen und im Intellect (1 dist. 19, 2). Als Übereinstimmung des Denkens mit dem Sein bestimmt die Wahrheit u. a. auch SUAREZ (Met. disp. 8, sct. 2, 9; vgl. De an. III, 10). „*Veritas transcendentalis*“ bedeutet die begriffliche Wesenheit des Dinges „*Veritas transcendentalis significat entitatem rei, connotando cognitionem seu conceptum intellectus, cui talis entitas conformatur vel in quo talis res repraesentatur*“ (Met. disp. 6, sct. 2, 25). Über die „*doppelten Wahrheiten*“ s. Wissen.

Nach GOCLEN ist die Wahrheit die „*conformitas*“ des Urteils mit der Sache (Lex. philos. p. 311). MICRAELIUS erklärt: „*Logicis veritas dicitur conformitas orationis cum re de qua dicitur. Sicuti Ethicis est conformitas orationis cum conceptu proferentis.*“ „*Metaphysicis veritas est incomplexa nimirum congruentia rei cum intellectu eius, qui eam produxit sive creatoris sive artificis. Quando enim res id habet quid intellectus creatoris vel artificis vult*

eam habere, res vera est" (Lex. philos. p. 1092 f.). MARSILIUS FICINUS bemerkt: „*Veritas rei creatae in hoc versatur, ut ideae suae respondeat undique*" (Theol. Plat. XII, 1). Nach J. B. VAN HELMONT ist die Wahrheit „*adaequatio intellectus ad res ipsas*" (Venat. scient. p. 23 f.). Nach CAMPANELLA ist die Wahrheit die „*entitas*" des Dinges, „*quatenus intellecta ac scita*" (Univ. philos. I, 2).

Nach DESCARTES sind die „*ewigen Wahrheiten*" der Mathematiker von Gott festgesetzt, „*quod Deus illas veras et possibiles cognoscit*" (Ep. 104, 112). Solch ewige Wahrheit gilt unbedingt, zeitlos, ist aber nichts außer dem Denken Existierendes. „*Aeternas veritates — nullam existentiam extra cogitationem nostram habentes*" (Pr. ph. I, 48). „*Cum . . . agnoscimus fieri non posse, ut ex nihilo aliquid fiat, tunc propositio haec ‚Ex nihilo nihil fit' non tamquam res aliqua existens, neque etiam ut rei modus consideratur: sed ut veritas quaedam aeterna, quae in mente nostra sedem habet, vocaturque communis notio sive axioma*" (l. c. I, 49). Die ewige Wahrheit ist von unserem Denken unabhängig (Medit. V, 42). Von der Erkenntnis Gottes und dessen „*veracitas*" hängt alle Wahrheit, die wir finden, ab (s. unten). SPINOZA erklärt: „*Idea vera debet convenire cum suo ideato*" (Eth. I, prop. XXX). „*Omnis idea, quae in nobis est absoluta sive adaequata et perfecta, vera est*" (II. prop. XXXIV). „*Idea vera in nobis est illa, quae in Deo, quatenus per naturam mentis humanae explicatur, est adaequata*" (l. c. dem.). „*Ewige Wahrheiten*" sind solche, welche, wenn sie positiv sind, nicht negiert werden können (Em. int. Ep. 28; vgl. de Deo II, 15). CLAUBERG: „*Veritas cuiusque rei in eo consistit, quod cum sua convenit idea, quam de ea format intellectus*" (Op. p. 36, 925). Nach MALEBRANCHE sind „*notwendige*" Wahrheiten die, „*qui sont immuables par leur nature et celles qui ont été arrêtées par la volonté de Dieu . . . Toutes les autres sont des vérités contingentes*" („*zufällige*" W., Rech. I, 3). Notwendig sind die mathematischen, metaphysischen, ein Teil der physischen und moralischen Wahrheiten (ib.). Die unbedingte Gültigkeit der Grundwahrheiten betont auch FÉNELON: „*Quand même je ne serais plus pour penser aux essences des choses, leur vérité ne cesserait point d'être . . .*" (De l'ex. de Dieu p. 143). GASSENDI unterscheidet; 1) „*Veritas existentiae ea est, qua unaquaeque res in ipsa rerum natura exstans est id ipsum, quod est, nihil vero aliud.*" 2) „*Veritas autem enunciationis seu iudicii nihil aliud est quam conformitas enunciationis ore factae aut iudicii mente peracti cum ipsa enunciata seu iudicata re*" (Philos. Epic. synt. I, 1, p. 367). Ähnlich definiert HUET (Trait. philos. de la faibl. de l'espr. hum. 1723).

HOBBES betont: „*Veritas in dicto, non in re consistit — neque rei affectio est, sed propositionis*" (Comp. p. 23). „*Verum et falsum attributa sunt non rerum, sed orationis*" (Leviath. I, 4). Wahrheit besteht darin, daß Subject und Prädicat Namen desselben Dinges sind. Ein Urteil ist wahr, „*cuius praedicatum continet in se subiectum*" (De corp. 3, 7). — LOCKE betont, daß Wahrheit eigentlich nur den Sätzen, Urteilen zukomme, den Vorstellungen nur insofern, als sie schon Urteile (Bejahung oder Verneinung) und eine Beziehung auf die Dinge enthalten (Ess. II, ch. 32, § 1, § 3, § 4). Die Übereinstimmung der Denkverbindung mit dem wirklichen Zusammenhange ist für das wahre Urteil charakteristisch. „*Truth then seems to me in the proper import of the word to signify nothing but the joining or separating of signs, as the things signified by them, do agree, or disagree, one with another*" (l. c. IV, ch. 5, § 2). Von der

wirklichen ist die Wort-Wahrheit zu unterscheiden, erstere hat nur dann statt, wenn den Vorstellungen etwas in der Natur entspricht (l. c. § 8). „*Moralische*" Wahrheit ist der Gegensatz zur Lüge, „*metaphysische*" Wahrheit das wirkliche Dasein der Dinge, entsprechend den Vorstellungen, die mit deren Namen verknüpft sind (l. c. § 11). Die „*ewigen*" Wahrheiten sind nicht angeboren, gelten nur als notwendig wahr, weil sie, wenn einmal aus allgemeinen Vorstellungen gebildet, immer wahr sein werden (l. c. IV, ch. 11, § 14). HERBERT VON CHERBURY definiert: „*Est autem veritas rei inhaerens illa conformitas rei cum se ipsa, sive illa ratio, ex qua res unaquaeque sibi constat. Veritas apparentiae est illa conditionalis conformitas apparentiae cum re. Veritas conceptus est illa conditionalis conformitas inter facultates nostras prodromas et res secundum apparentias suas. Veritas intellectus est conformitas illa debita inter conformitates praedictas. Est igitur omnis veritas nostra conformitas. Cum autem omnis conformitas sit relatio, veritates quaecunque erunt relationes, sive habitudines in actum, id est in sensum deductae*" (De verit. 1656, p. 4 ff., 9 ff.). Die Producte des „*instinctus naturalis*" sind allgemeine Wahrheiten (l. c. p. 46 ff.). Nach CUDWORTH gibt es ewige Begriffe in Gott (De aetern. iusti et honesti notionib.). WOLLASTON: „*Those propositions are true, which express things as they are; or truth is the conformity of those words or signs, by which things are expressed, to the things themselves*" (Rel. of nat. sct. I, p. 8).

TSCHIRNHAUSEN setzt die Wahrheit in das Begreifliche („*veritatem vero in eo, quod potest concipi*", Med. ment. p. 34 f.). — Nach LEIBNIZ besteht die Wahrheit in der Übereinstimmung (correspondance) der Urteile (propositions) mit den Dingen (Nouv. Ess. IV, ch. 5, § 12). Die Wahrheit ist in die Beziehung zwischen den Gegenständen der Vorstellungen (objets des idées) zu setzen, wonach die eine in der andern enthalten (comprise) oder nicht enthalten ist (IV, ch. 5, § 2). Von den tatsächlichen oder zufälligen sind die notwendigen (Vernunft-)Wahrheiten zu unterscheiden, die nicht auf Erfahrung beruhen, sondern im Denken ihre Quelle haben *(„vient du seul entendement")*, angeboren sind (sont innées, l. c. I, ch. 1), größte Gewißheit haben (certitude immanquable et perpetuelle, ib., vgl. Theod. § 121) (s. A priori). „*Il y a aussi deux sortes de vérités, celles de raisonnement et celles de fait. Les vérités de raison sont nécessaires et leur opposé est impossible, et celles de fait sont contingentes et leur opposé est possible*" (Monad. 33; Nouv. Ess. I, ch. 1, § 26). Grundlage der Vernunftwahrheiten ist der Satz des Widerspruches (Gerh. IV, 354 ff.). Die tatsächlichen Wahrheiten haben nur inductorische Allgemeinheit, ihr Gegenteil enthält keinen unbedingten Widerspruch. Es gibt auch „*gemischte*" Sätze, welche aus Prämissen abgeleitet sind, von denen einige aus Tatsachen und Beobachtungen stammen, andere aber denknotwendig sind (l. c. IV, ch. 13, § 14; Theod. I B, § 37, § 20). In Gottes Geiste sind „*ewige Wahrheiten*", die vom göttlichen Willen unabhängig sind, vielmehr selbst diesen Willen motivieren, der dann die Wahrheiten in schöpferischer Weise realisiert (Theod. I B, § 184). Gott ist „*dernier fondement des vérités*", sein Geist ist „*la région des vérités éternelles*", welche die Gesetze des Alls enthalten (Nouv. Ess. II, ch. 17; IV, ch. 11). Die Wahrheit von Urteilen hängt nicht von unserer Willkür ab, sie liegt in der Sache selbst (Gerh. VII, 190 ff.; s. unten Bolzano). Nach BOSSUET sind die „*ewigen Wahrheiten*" (z. B. der Mathematik) immer wahr. „*En quelque temps donné ou en quelque point de l'éternité, pour*

ainsi parler, qu'on mette un entendement, il verra ces vérités comme manifestes: elles sont donc éternelles" (Log. I, ch. 36). Diese Wahrheiten subsistieren in Gott (l. c. I, ch. 37; vgl. De la connaiss. de Dieu ch. 4, § 5). Nach ROBINET gibt es keine Wahrheit ohne ein Denken. D'ARGENT definiert: „*Un jugement n'est juste et certain, qu'autant qu'il attribue au sujet ce qui lui convient*" (Philos. du Bon-Sens I, 243).

Nach CHR. WOLF ist Wahrheit der „*consensus iudicii nostri cum obiecto seu re repraesentata*" (Log. § 505). Die „*transcendentale*" Wahrheit ist „*die Ordnung in den Veränderungen der Dinge*" (Vern. Ged. von Gott . . . I, § 142). „*Veritas, quae transcendentalis appellatur et rebus ipsis inesse intelligitur, est ordo in varietate eorum, quae simul sunt ac se invicem consequuntur*" (Ontol. § 495). „*Wenn unser Urteil möglich ist, wir mögen es erkennen oder nicht, so heißet es wahr*" (Vern. Ged. von Gott . . . I, § 395). BAUMGARTEN bestimmt: „*Veritas metaphysica (realis, materialis) est ordo plurium in uno, veritas in essentialibus et attributis transcendentalis*" (Met. § 89). J. EBERT definiert Wahrheit als „*Übereinstimmung unserer Gedanken mit den Dingen selbst, die durch unsere Gedanken abgebildet werden*" (Vernunftlehre S. 24 f.; so auch schon CHR. THOMASIUS, Vernunftlehre). HOLLMANN definiert: „*Veritas metaphysica nihil aliud est, quam vera et realis alicuius existentia, quae citra omnem intellectus nostri operationem, cum ut more loquendi scholastico utamur, nemine cogitante, ipsi competit*" (Log. 1746, § 114 f.). Und ULRICH: „*Objective verum est, quod revera ita se habet, nec me, nec alio cogitante; nec visi mei aut alius ratione habita*" (Inst. Log. et Met.[2], 1792). Nach RÜDIGER ist die Wahrheit „*convenientia rei cum intellectu*" (De sensu veri et falsi I, 1). H. S. REIMARUS bestimmt die „*veritas logica*", „*Wahrheit im Denken*" als „*Übereinstimmung unserer Gedanken mit den Dingen, woran wir gedenken*". „*Demnach bezieht sich die Wahrheit im Denken auf die wesentliche Wahrheit in den Dingen selbst (veritatem metaphysicam), vermöge welcher sie ein Etwas, nicht aber ein Unding, Nichts oder Chimäre sind*" (Vernunftlehre § 17). Nach CHR. LOSSIUS gibt es nur logische, keine metaphysische Wahrheit (Phys. Ursachen d. Wahren, 1775). Wahrheit bedeutet eine Relation der Dinge zu uns (vgl. REUSCH, Log. § 36; BAUMEISTER, Log. § 144; VILLAUME, Prakt. Log.[3], § 7; CROUSAZ, Log. u. a.). MENDELSSOHN erklärt: „*Urteile . . . sind wahr, wenn sie von den Begriffen der Subjecte keine anderen Merkmale aussagen, als die in denselben stattfinden*" (Morgenst. I, 3). „*Insoweit . . . unsere Gedanken als denkbar oder nicht denkbar betrachtet werden, besteht ihre Wahrheit in der Übereinstimmung der Merkmale unter sich und mit den Folgen, die daraus gezogen werden*" (l. c. S. 9). Ein Satz ist wahr, „*wenn sich aus dem Subject entweder schlechterdings oder unter gewissen angenommenen Bedingungen verständlich erklären läßt, daß ihm das Prädicat zukomme*" (Üb. d. Evid. S. 80). FEDER erklärt Wahrheit als „*Übereinstimmung mit dem, was wirklich ist*", allgemeiner als „*Übereinstimmung dessen, was sich der Verstand als beisammen vorstellen soll*" (Log. u. Met. S. 111 ff.). Sind die Wahrheiten völlig klar, so sind es evidente Wahrheiten (l. c. S. 115). — Nach BASEDOW ist Wahrheit der Wert unserer Gedanken, vermöge dessen sie unseren Beifall erzielen (Philalethie 1764, I, § 3).

Nach HUTCHESON ist die Wahrheit (logisch) Übereinstimmung eines Urteils mit der Wirklichkeit, moralisch die Übereinstimmung des Handelns mit der Gesinnung, metaphysisch die Beschaffenheit eines Dinges, wie sie Gott erkennt (Synops. metaphys. 1749). WATTS bemerkt: „*Is the idea conformable to the object*

or archetype of it, it is a true idea" (Log. I, ch. 3, p. 4). Ähnlich definiert BEATTIE (Vers. üb. d. Wahrh. 1772, S. 24). Die schottische Schule (s. d.) überhaupt lehrt, der „*Gemeinsinn*" (s. d.) sei die Quelle von „*self-evident truths*", apriorischen (s. d.), denknotwendigen Wahrheiten (s. Princip, Rationalismus). — Nach BONNET sind die evidenten, selbstgewissen Wahrheiten „*premières vérités*" (Ess. analyt. XVI, 301).

Als Übereinstimmung der Gedanken untereinander, als Entsprechen derselben gegenüber der Gesetzmäßigkeit des Verstandes bestimmt die Wahrheit KANT. Die Wahrheit im Urteilen besteht „*in consensu praedicati cum subiecto dato*" (De mund. sens. sct. II, § 11). Das Formale aller Wahrheit besteht in der „*Übereinstimmung mit den Gesetzen des Verstandes*" (Krit. d. rein. Vern. S. 261). „*Die formale Wahrheit besteht lediglich in der Zusammenstimmung der Erkenntnis mit sich selbst bei gänzlicher Abstraction von allen Objecten insgesamt*" (Log. S. 72; s. unten über das Kriterium der Wahrheit). „*Daß alle Körper ausgedehnt sind, ist notwendig und ewig wahr, sie selbst mögen nun existieren oder nicht. . . . Der Satz will nur sagen: sie hängen nicht von der Erfahrung ab (die zu irgend einer Zeit angestellt werden muß) und sind also auf gar keine Zeitbedingung beschränkt, d. i. sie sind a priori als Wahrheiten erkennbar, welches mit dem Satze: sie sind als notwendige Wahrheiten erkennbar, ganz identisch ist*" (Üb. eine Entdeck. 2. Abschn., S. 60). Die ewigen Wahrheiten sind bei Kant zu apriorischen (s. d.) Urteilen geworden. Von einer Auffassung der Wahrheit als Übereinstimmung des Denkens mit den Dingen (an sich) ist hier nicht mehr die Rede, da die Dinge an sich sich jeder Erkenntnis und Vergleichung entziehen. Objectiv wahr ist nach Kant ein allgemeingültiger (s. d.), den Denk- und Erfahrungsgesetzen gemäßer Satz.

Den Relativismus spricht GOETHE aus: „*Kenne ich mein Verhältnis zu mir selbst und zur Außenwelt, so heiße ich's Wahrheit. Und so kann jeder seine eigene Wahrheit haben, und es ist doch immer dieselbige*" (WW. XIX, 53). AD. WEISHAUPT unterscheidet eine zweifache Wahrheit: „*eine, welche anzeigt, was an der Sache selbst ist, das Objective, Absolute der Wesen, der Kräfte außer uns. Diese Wahrheit heißt sodann absolute Wahrheit. Eine andere, welche die Wirkung anzeigt, welche dieses innere Objective, bei diesen so organisierten Wesen, gemäß ihrer Receptivität hervorbringt: und diese letztere Wahrheit ist nicht absolut, sie ist relativ*" (Üb. Material. u. Ideal.[2], S. 158 f.). Ontologische Wahrheit ist „*diejenige, in welcher sowohl die allgemeinen als jede besonderen, natürlichen oder künstlichen Organisationen übereinkommen*" (l. c. S. 175 ff.). Die absolute Wahrheit ist unveränderlich, sie ist der Grund der relativen Wahrheit, sonst aber unbekannt; sie ist für Gott allein (l. c. S. 190 f.).

Im Kantschen Sinne erklärt JAKOB die Wahrheit als „*Übereinstimmung unserer Gedanken mit dem Begriffe eines Objects überhaupt und mit den allgemeinen Gesetzen des Denkens*" (Log. § 100 f.; vgl. TIEFTRUNK, Log. § 116; HOFFBAUER, Log. § 359; CHR. G. SEYDLITZ, Üb. die Unterscheidungen des Wahr. u. Irrigen[2], 1787). KRUG bestimmt: „*Wahrheit überhaupt besteht in der Übereinstimmung unserer Vorstellungen und Erkenntnisse*" (Log. § 22). Logische (formale, ideale) Wahrheit ist „*Angemessenheit einer angeblichen Erkenntnis oder Wissenschaft zu den Gesetzen des bloßen oder analytischen Denkens, wie sie eben die Logik aufstellt. Die metaphysische (materiale, reale) Wahrheit aber ist Angemessenheit einer angeblichen Erkenntnis oder Wissenschaft zu den Gesetzen des synthetischen Denkens oder wirklichen Erkennens, wie sie die Metaphysik*

aufzustellen hat" (Handb. d. Philos. I, 131; vgl. S. 78). Nach GERLACH ist Wahrheit „*diejenige Eigenschaft unserer Vorstellungen, daß sie den Gesetzen des Vorstellens gemäß gebildet sind*" (Log. § 219). Nach ABICHT ist die rechte Wahrheit die „*Unwandelbarkeit einer Kenntnis*" (Log. 1802, S. 111). — MAASS erklärt: „*Sofern das Verhältnis, welches in einem Urteile zwischen den vorgestellten Objecten gedacht wird, stattfindet, ist das Urteil wahr*" (Log. § 193). Ähnlich BECK: „*Wenn unter dem Begriffe, unter den ein Urteil einen Gegenstand stellt, dieser Gegenstand wirklich steht, so ist dieses Urteil wahr*" (Log. § 57). Nach BOUTERWEK ist die Wahrheit bei evidenten Sätzen „*Übereinstimmung des Urteils mit einer gewissen, unserer geistigen Natur gemäßen Vorstellungsart, bei der wir es bewenden lassen müssen*". Im logischen Sinne ist Wahrheit „*Übereinstimmung unserer Gedanken . . . untereinander*". Empirische Wahrheit ist „*Übereinstimmung unserer Urteile mit der sinnlichen Wahrnehmung*". Metaphysische Wahrheit ist „*Übereinstimmung unserer Vorstellungen mit dem übersinnlichen Wesen der Dinge*" (Lehrb. d. philos. Wissensch. I, 33, 40, 48, 75). CALKER bemerkt: „*Die unmittelbare Wahrheit ist das Sein der Dinge, wie es sich dem Menschen in dessen willenloser und neigungsloser und ganz ursprünglicher Beziehung zu demselben vermittelst der vernehmenden Erkenntniskraft zeigt. . . . Die mittelbare Wahrheit hingegen ist die Einstimmigkeit und Begründetheit aller Vorstellungen des denkenden Geistes.*" „*Endliche Wahrheit (physische oder empirisch-reale und rationalreale Wahrheit) ist das Sein der Dinge, wie es von dem Menschen in den bestimmten Begrenzungen von Zeit, Raum und gradweiser Bewußtheit erkannt wird. Ewige Wahrheit (ideale Wahrheit) hingegen ist das Sein der Dinge, wie es unabhängig von jenen Begrenzungen durch Zeit, Raum und Bewußtheit sein Bestehen durch die Gottheit hat*" (Denklehre S. 546 f.; vgl. FRIES, Syst. d. Log. S. 183). Ewige Wahrheiten (Freiheit, Gottesexistenz u. s. w.) gibt es nach JACOBI, FR. KÖPPEN (Darstell. d. Wesens d. Philos. 1810).

In die Übereinstimmung der Vorstellung mit dem Sein setzt die Wahrheit ANCILLON (Üb. Glaub. u. Wiss. S. 35). Nach G. E. SCHULZE ist zur Wahrheit eines Gedankens dessen „*Übereinstimmung oder Zusammentreffen mit dem dadurch Gedachten erforderlich*" (Üb. d. menschl. Erk. S. 105). Nach G. HERMES ist Wahrheit „*Übereinstimmung des Urteils mit dem in der Wirklichkeit vorhandenen Verhältnisse zwischen Subject und Prädicat*" (Einl. in d. christl. Theol. I², 82 ff.). Als Übereinstimmung zwischen Denken und Sein bestimmt die Wahrheit BIUNDE (Üb. Wahrh. im Erkennen, S. 11). Wahr ist die Erkenntnis, „*welche dem Sein, den Beschaffenheiten und Verhältnissen der Dinge genau entspricht*" (Empir. Psychol. I 2, 245). Wahrheit ist „*Übereinstimmung des Gedachten mit dem Gedanken, des Erkannten mit der Erkenntnis*" (l. c. I 2, 268). Nicht durch Vergleichung, sondern durch „*Anerkennen*" wird Wahrheit constatiert (l. c. S. 275 ff.), durch logischen Beifall, Ergreifen der Wirklichkeit des Gedachten (l. c. S. 279). „*In dem Anerkennen liegt . . . für uns der eigentliche Coincidenzpunkt des Subjectiven und Objectiven, des Idealen und Realen*" (l. c. S. 281). — SCHELLING bestimmt: „*Jede Affirmation oder . . . jede Erkenntnis ist wahr, die mittelbar oder unmittelbar die absolute Identität des Objectiven und Subjectiven ausspricht*" (WW. I 6, 497). Nach SUABEDISSEN ist Wahrheit „*die Wirklichkeit in der Beziehung auf das Denken*" (Grdz. d. Lehre von d. Mensch. S. 133). Als Übereinstimmung des Idealen und Realen fassen die Wahrheit auf SCHLEIERMACHER, H. RITTER, TRENDELENBURG u. a.

Nach REINHOLD ist die Wahrheit an sich *„die von aller Vorstellung unabhängige Übereinstimmung des von der Vorstellung unabhängigen Seins, folglich die Übereinstimmung des Seins mit sich selbst“* (Was ist die Wahrh.? S. 22). Nach HEGEL ist die Wahrheit dies, *„daß die Objectivität dem Begriffe entspricht, — nicht daß äußerliche Dinge meinen Vorstellungen entsprechen; das sind nur richtige Vorstellungen, die ich dieser habe“* (Encykl. § 213). Die Idee (s. d.) ist die Wahrheit selbst (l. c. § 213). *„Wenn die Wahrheit, im subjectiven Sinne, die Übereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstande ist: so heißt das Wahre im objectiven Sinne die Übereinstimmung des Objects, der Sache mit sich selbst, daß ihre Realität ihrem Begriffe angemessen ist. Der Begriff ist sogleich die wahrhafte Idee, die göttliche Idee des Universums, die allein das Wirkliche. So ist Gott allein die Wahrheit“* (Naturphilos. S. 22 f.). *„Der Gedanke, der wesentlich Gedanke ist, ist an und für sich, ist ewig. Das, was wahrhaft ist, ist nur im Gedanken enthalten, ist wahr nicht nur heute und morgen, sondern außer aller Zeit; und insofern es in der Zeit ist, ist es immer und zu jeder Zeit wahr“* (Philos. d. Gesch. I, 16; vgl. S. 33; vgl. K. ROSENKRANZ, Syst. d. Wissensch. S. 590 ff.; MICHELET, Zeitschr. *„Der Gedanke“* VII, 17). Nach HINRICHS ist das Wahre *„die vermittelte Einheit des Dinges mit seinem Begriffe“* (Grundlin. d. Philos. d. Log. S. 182 f.). ZEISING erklärt: *„Die Wahrheit ist die Idee als Begriff, die als seiend aufgefaßte Vollkommenheit“* (Ästhet. Forsch. S. 81; vgl. G. BIEDERMANN, Philos. als Begriffswissensch. I, 135 ff.; CHALYBAEUS, Wissenschaftslehre S. 382 ff.). — Daß alle Wahrheiten *„ewige Wahrheiten“* seien, betont CHR. KRAUSE (Vorles. S. 125). Die Unabhängigkeit der Wahrheiten vom menschlichen Denken lehrt V. COUSIN: *„Les vérités qu'atteint la raison, à l'aide des principes universels et nécessaires dont elle est pourvue, sont des vérités absolues; la raison ne les fait point, elle les découvre“* (Du vrai p. 33). *„Les vérités absolues sont donc indépendantes de l'expérience et de la conscience, et en même temps elles sont attestées par l'expérience et la conscience“* (ib.). *„En fait, quand nous parlons de la vérité des principes universels et nécessaires, nous ne croyons pas qu'il ne soient vrais que pour nous: nous les croyons vrais en eux-mêmes, et vrais encore quand notre esprit ne serait pas là pour les concevoir. Nous les considérons comme indépendants de nous“* (l. c. p. 58). Die absoluten Wahrheiten *„supposent un être absolu comme elles, où elles ont leur dernier fondement“* (l. c. p. 70 f.). — BOLZANO versteht unter *„Wahrheiten an sich“* *„Wahrheiten, abgesehen davon, ob sie von jemand erkannt oder nicht erkannt werden“* (Wissenschaftslehre I, § 20, S. 81 ff.). Wahrheit an sich oder objective Wahrheit nennt Bolzano *„jeden beliebigen Satz, der etwas so, wie es ist, aussagt, wobei ich unbestimmt lasse, ob dieser Satz von irgend jemand wirklich gedacht oder ausgesprochen sei oder nicht“* (l. c. I, § 25, S. 111 ff.). Die Wahrheit an sich hat kein Dasein in der Zeit (ib.). Sie ist nicht durch ein Denken gesetzt; Gott erkennt sie, weil sie ist (l. c. S. 115). Logische Wahrheit ist die *„gedachte oder erkannte Wahrheit“* (l. c. I, § 29, S. 143). *„Begriffswahrheiten“* sind Wahrheiten, die bloß aus reinen Begriffen bestehen (l. c. II, § 133, S. 33). — Nach LOTZE sind Wahrheiten nicht, gelten nur (Met.[2], S. 3; Mikrok. III[2], 579). *„Sie schweben nicht zwischen, außer oder über dem Seienden; als Zusammenhangsformen mannigfaltiger Zustände sind sie vorhanden nur in dem Denken eines Denkenden, indem es denkt, oder in dem Wirken eines Seienden in dem Augenblick seines Wirkens“* (Mikrok. III[2], 579). Ein Reich ewiger Wahrheiten außer oder vor

Gott kann nicht bestehen (ib.). Die Summe der ewigen Wahrheiten ist die Wirkungsweise der Allmacht (l. c. S. 585). Wirklich ist die Wahrheit nur *„als Natur und ewige Gewohnheit des höchsten Wirkens“* (ib.). Wahrheit ist (formal) *„Folgerichtigkeit“* (l. c. II², 299). — Einen überzeitlichen Charakter hat die Wahrheit nach UPHUES. Sie ist *„das einzig Ewige und darum Allgemeingültige“*, der eigentliche Erkenntnisgegenstand (Zur Krisis in d. Log. S. 79). Die Wahrheit ist unabhängig von uns vorhanden, sie wird beim Erkennen von uns in Besitz genommen (l. c. S. 80). Der Gegenstand ist das, worüber wir urteilen, die Beziehung des Prädicats auf ihn ist das, was wir urteilen oder meinen. *„Die im Urteil gedanklich ausgedrückte Beziehung in diesem Sinne als das von uns Gemeinte und Geurteilte ist es, was wir eine Wahrheit oder die Wahrheit nennen“* (l. c. S. 81). Alle unsere Erkenntnisse, alle Wahrheiten bestehen in Beziehungen, und diese bilden *„ein großes, aus ineinander greifenden Gliedern bestehendes Ganzes“*. *„Es gibt mit anderen Worten keine Einzelwahrheit, keine getrennt für sich bestehenden Einzelwahrheiten, alle Wahrheiten hängen aufs engste miteinander zusammen und bilden sozusagen nur eine Wahrheit oder, wenn man lieber will, ein System, ein Reich von Wahrheiten. Diese eine Wahrheit oder dieses System, dieses Reich der Wahrheit ist der eigentliche Gegenstand des Erkennens.“* Dieses Wahrheitssystem muß einen objectiven Grund haben. Es ist dies das überzeitliche Bewußtsein, das alle diese Wahrheiten überzeitlich umfaßt; denn eine Wahrheit ohne ein Erkennen kann es nicht geben (l. c. S. 84 f.). *„So nur erklärt sich, wie alle Wahrheiten Geltung haben, auch wenn sie noch von keinem der Zeit unterworfenen Bewußtsein erkannt sind oder nicht mehr von irgend einem solchen Bewußtsein erkannt werden.“* *„Mit dem überzeitlichen Bewußtsein ist alle Wahrheit von Ewigkeit verbunden, sie befindet sich in seinem Besitz, ist in ihm vorhanden.“* Wir erkennen die Wahrheit *„nur durch Teilnahme an dem überzeitlichen Bewußtsein“*, durch *„Erleuchtung“* (l. c. S. 85 f.; vgl. Grdz. d. Erkenntnistheorie). Gegen den Relativismus wendet sich auch HUSSERL. *„Was wahr ist, ist absolut, ist ‚an sich‘ wahr; die Wahrheit ist identisch eine“* (Log. Unters. I, 117). Die Tatsache ist individuell, zeitlich bestimmt, die Wahrheit überzeitlich (l. c. S. 119). Der Urteilsinhalt ist nicht der Urteilsact; jener kann derselbe sein, während dieser wechselt (l. c. S. 119). *„Die Erlebnisse sind reale Einzelheiten, zeitlich bestimmt, werdend und vergehend. Die Wahrheit aber ist ‚ewig‘ oder besser: sie ist eine Idee und als solche überzeitlich“* (l. c. S. 128), kein Phänomen unter Phänomenen (ib.). Sie ist *„eine Geltungseinheit im unzeitlichen Reiche der Ideen“* (l. c. S. 130). *„Es kann nichts s e i n, ohne so oder so bestimmt zu sein; und daß es ist und so bestimmt ist, dies ist eben die W a h r h e i t a n s i c h, welche das notwendige Correlat des Seins an sich bildet“* (l. c. S. 229). Der Charakter der Wahrheit kommt *„nicht dem flüchtigen Erkenntnisphänomen zu, sondern dem identischen Inhalte desselben, dem Idealen oder Allgemeinen“* (l. c. I, 150 f.). Die Wahrheit ist ein Sachverhalt, eine Identität, *„die volle Übereinstimmung zwischen Gemeintem und Gegebenem als solchem“* (l. c. II, 594 f.). Evidenz ist das Erlebnis der Wahrheit (l. c. I, 190). *„Das E r l e b n i s d e r Z u s a m m e n s t i m m u n g zwischen der Meinung und dem Gegenwärtigen, Erlebten, das sie meint, zwischen dem erlebten S i n n d e r A u s s a g e und dem erlebten S a c h v e r h a l t ist die Evidenz, und die Idee dieser Zusammenstimmung die Wahrheit“* (l. c. S. 190 f.). Auf die objective Wahrheit geht die reine Logik (l. c. S. 162). Die *„individuellen“* Wahrheiten enthalten Behauptungen

ber wirkliche Existenz individueller Einzelheiten, die „*generellen*" erschließen ur die begrifflich mögliche Existenz von Individuellem (l. c. I, 232). I. PALÁGYI betont, die Wahrheit lasse sich nicht vom Denken abtrennen Kant u. Bolzano, S. 36 ff.; vgl. Der Streit, S. 30 ff.). Aber die Wahrheit ist icht vergänglich, zeitlich wie das Phänomen des Denkactes, der Impressionen. Erkenntnis ist „*Erfassen des Ewigen im Vergänglichen*" (Log. auf d. Scheide-rege S. 87). Jedes wahre Urteil (s. d.) ist ein „*Ewigkeitserlebnis*", „*womit nur usgesprochen ist, daß die Wahrheit, die man erlebt, eine ewige Wahrheit ist*". „*Die Tatsache vergeht, ihre Wahrheit aber besteht.*" „*Alle wahren constatierenden Urteile sind . . . für die Ewigkeit gefällt.*" Im Urteil sprechen wir die ewige Wahrheit des Stattfindens der vergänglichen Tatsache aus (l. c. S. 164). Jede Wahrheit hat den Charakter der Allgemeinheit (l. c. S. 167), ist ein Gesetz, das allen auf sie bezüglichen Urteilen gemeinsam ist (l. c. S. 169), wodurch der Unterschied von Urteilen a posteriori und a priori aufgehoben wird (ib.). Die Tatsache kann vergehen, die Wahrheit ist unvergänglich heißt, „*daß dieser Tatsache im Reiche alles Geschehens eine unverrückbare, ewige Stellung zukommt, aus der sie durch keine andere Tatsache verdrängt werden kann*" (l. c. S. 173). — „*Das Urteil erfaßt vom Eindruck so viel, als ihm die dem Eindruck unmittelbar auf dem Fuße folgende Erinnerung darbietet, und sobald nur das Urteil diese Aufgabe erfüllt, ist es dem Eindruck auch gerecht geworden, d. h. es ist wahr*" (l. c. S. 186). — RABIER betont: „*Le vrai . . . n'existe que dans l'intelligence. En dehors de l'intelligence, la vérité n'existe pas; mais seulement la réalité*" (Psychol. p. 487). Nach SIGWART ist es eine Fiction, als könne ein Urteil wahr sein, abgesehen davon, daß irgend eine Intelligenz dieses Urteil denkt (Log. I[2], 8, 238 ff., 382 ff.). — Vgl. TWARDOWSKI, Arch. f. Philos., 1902.

W. ROSENKRANTZ erklärt: „*Die Wahrheit ist allgemeines Prädicat unserer Vorstellungen, insoweit sie mit den Objecten übereinstimmen. Wenn wir von einer Wahrheit der Dinge an sich sprechen, verstehen wir darunter immer nur ihre Übereinstimmung mit ihren Ideen im göttlichen Denken*" (Wissensch. d. Wiss. I, 403 ff.). Nach W. HAMILTON ist Wahrheit „*a harmony, — an agreement, — a correspondence between our thought and that which we think about*" (Lect. IV, XXVII, p. 63 ff.). A. BAIN bemerkt: „*An affirmation is true when, on actual trial, it corresponds to the fact. This is the direct proof. Indirectly, we may test the truth of affirmations by comparing one with another*" (Log. I, 22). SULLY bestimmt die Urteile als wahr, welche im Geiste die Dinge gemäß ihren wirklichen Beziehungen verknüpfen (Handb. d. Psychol. S. 279). Nach L. KNAPP ist die Wahrheit „*die Einheit des erkennenden Denkens und der vorgestellten Wirklichkeit*". Eine Vorstellung ist wahr, „*soweit jedem ihrer Punkte die Wirklichkeit entspricht*" (Syst. d. Rechtsphilos. S. 139). „*Das Princip der Wahrheit ist die* Folgerichtigkeit, *d. h. die genaue Wiedergabe der räumlich-zeitlichen Ordnung der vorgestellten Wirklichkeit*" (ib.). ÜBERWEG bestimmt Wahrheit als „*Übereinstimmung des Wahrnehmungsinhaltes mit dem Seienden, welches wahrgenommen wird*" (Welt- u. Lebensansch. S. 26). Nach AD. STEUDEL ist die Wahrheit „*Übereinstimmung des Gedankens, der subjectiven Auffassung mit dem Objecte des Denkens*" (Philos. I 1, 56). Nach J. BERGMANN ist ein Gedanke wahr, „*wenn er mit seinem Gegenstande übereinstimmt, wenn . . . der gedachte Gegenstand ein solcher ist, als welcher er gedacht wird*" (Grundprobl. d. Log.[2], S. 96). Nach G. SPICKER ist die Wahrheit in uns und in den Dingen (Vers. ein. neuen Gottesbegr. S. 360). Unser Denken

spiegelt die Objecte ab (ib.). Wahr ist nach HEYMANS ein Urteil, dem ein Wirkliches entspricht (Ges. u. Elem. d. wissensch. Denk. S. 28). Nach G. A. LINDNER ist ein Urteil wahr, *„wenn es zwischen unseren Vorstellungen solche Verbindungen stiftet, oder solche Trennungen legt, die dem Inhalte derselben entsprechen“* (Empir. Psychol. S. 122). Nach HAGEMANN ist Wahrheit *„die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande“*. Die Wahrheit ist nur im erkennenden Subjecte, hat aber Beziehung zum Gegenstande. Die objective Wahrheit besteht in der *„Übereinstimmung der Dinge mit den göttlichen Ideen“* (Log. u. Noët. S. 125). Die Übereinstimmung zwischen dem Gegenstande und unserer Vorstellung ist nur Ähnlichkeit. Wird etwas erkannt wie es ist, so ist Wahrheit im Erkennen (l. c. S. 126). Es gibt natürliche und übernatürliche, notwendige und zufällige, apriorische und aposteriorische, metaphysische, physische und moralische Wahrheiten (l. c. S. 127; vgl. Met. S. 17 f.). Nach GUTBERLET ist die Wahrheit der Erkenntnisse die Übereinstimmung derselben mit ihrem Objecte (Log. u. Erk. S. 144 ff.). WITTE definiert: *„Wahrheit ist kritisch gerechtfertigte Übereinstimmung der mit subjectiver Gewißheit erfaßten Inhalte unseres Denkens mit einer solchen Wirklichkeit, die jedenfalls zum Teil über dessen bloß subjective Tätigkeit stets hinausreicht“* (Wesen d. Seele, S. 71). A. MEINONG bestimmt Wahrheit als ideale Relation zwischen Inhalt und Gegenstand, Übereinstimmung zwischen dem immanenten Gegenstande mit der Vorstellung und der Wirklichkeit (Üb. Annahm. S. 125 ff.).

Formell wahr ist nach SCHOPENHAUER ein Urteil, wenn es dem Satze vom Grund genügt. Materielle oder absolute Wahrheit aber ist *„das Verhältnis zwischen einem Urteil und einer Anschauung, also zwischen der abstracten und der anschaulichen Vorstellung. Dies Verhältnis ist entweder ein unmittelbares, oder aber vermittelt durch andere Urteile, d. h. durch andere abstracte Vorstellungen“* (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 9). *„Wahrheit ist die Beziehung eines Urteils auf etwas außer ihm. Wir irren, indem wir Begriffe so vereinigen, daß sich eine dieser Vereinigung entsprechende außer ihnen nicht findet“* (Neue Paralipom. § 9). Nach H. WOLFF ist Wahrheit *„die Übereinstimmung unseres Wissensinhaltes mit dem sinnlichen oder seelischen Erfahrungsinhalte“* (Handb. d. Log. S. 164). — Nach R. SHUTE ist Wahrheit nur Übereinstimmung zwischen Wort und Gedanke oder zwischen Gedanken und Erfahrung (Disc. on truth p. 215, 223). H. CORNELIUS erklärt: *„Wir nennen ein Wahrnehmungsurteil wahr, wenn wir die durch die Prädication angezeigte Relation zwischen dem beurteilten Inhalte und dem durch das Prädicatswort bezeichneten Gedächtnisinhalt bei der Wahrnehmung des ersteren Inhaltes tatsächlich vorfinden, falsch, wenn wir eine andere als die angezeigte Relation vorfinden“* (Psychol. S. 333; Einl. in d. Philos. S. 282). Objective Wahrheit ist Wahrheit für alle Hörenden (l. c. S. 335). Von Wahrheit und Irrtum kann nur unter Voraussetzung constanter Bedeutung der gebrauchten Symbole die Rede sein (Psychol. S. 338).

Nach HODGSON ist die Wahrheit *„the agreement of thought with itself“* (Philos. of Reflect. II, 213 f.). In die durchgängige *„Verknüpfung und Übereinstimmung aller Denkacte untereinander“* setzt die Wahrheit SCHUBERT-SOLDERN (Gr. ein. Erk. S. 182). Wahrheit ist die *„denknotwendige Beziehung, in der alles gedacht erscheint“* (l. c. S. 183 f.). GLOGAU bemerkt: *„Alles Sein ist ein Denken; folglich liegt die Wahrheit des Seins in der allseitig zusammenstimmenden vollkommenen Entwicklung des niederen und ersten Denkens, d. h. des

ahrnehmens" (Abr. I, 355). Die ewige Wahrheit, der Urgrund des Daseins, . unwandelbar (l. c. S. 72).

SCHUPPE erklärt: „*Wahrheit meint immer wahre Urteile oder Erkenntnisse, h. solche, welche zu ihrem Inhalte wirklich Seiendes haben, und zum Wesen s Urteils selbst gehört es, daß es mit dem Anspruch auftritt, Wirkliches zu inem Object oder Inhalt zu haben, d. h. ein wahres zu sein, oder dies als selbstrständlich voraussetzt. Freilich kann er erst hervortreten, wenn die Möglichit des Gegenteils, d. i. des Irrtums erkannt wird*" (Log. S. 168 f.). — BRENTANO stimmt: „*Wir nennen etwas wahr, wenn die darauf bezügliche Anerkennung chtig ist*" (Vom Urspr. sittl. Erk. S. 17). „*Ob ich sage, ein affirmatives rteil ist wahr oder sein Gegenstand sei existierend, in beiden Fällen sage ich n und dasselbe*" (l. c. S. 77). Das Als-wahr-anerkennen ist ein ursprünglicher, nfacher psychischer Act, ist die Urteilsfunction (Psychol. I, C. 6). — Nach ICKERT ist Wahrheit „*der Inbegriff der als wertvoll anerkannten Urteile*" Gegenst. d. Erk. S. 63). „*Die Urteilsnotwendigkeit allein sagt, was als seiend eurteilt werden soll*" (l. c. S. 65 f.). B. ERDMANN erklärt: „*Die Allgemeinültigkeit . . . ist nichts anderes als die Wahrheit im eigentlichen Sinne*", bjective Wahrheit (Log. I, 275). „*Die Wahrheit eines Urteils besteht darin, laß die logische Immanenz seines Gegenstandes subjectiv, specieller objectiver ewiß, und der prädicative Ausdruck dieser Immanenz denknotwendig ist*" (ib.). A. GÖDECKEMEYER bestimmt: „*Ein Urteil ist wahr, bedeutet . . . nichts anderes als: unter Beobachtung aller in Betracht kommenden Bedingungen muß so und kann nicht anders geurteilt werden*" (Der Begriff d. Wahrheit, Zeitschr. f. Philos. 120. Bd., S. 186 ff., 195).

Nach F. A. LANGE ist wahr, was jedem Wesen menschlicher Organisation mit Notwendigkeit so erscheint, wie es uns erscheint (Gesch. d. Material.). Nach L. DUMONT ist die Wahrheit „*nichts als die Kraft, mit der eine Vorstellung sich unserem Geiste aufnötigt*" (Vergn. u. Schmerz, S. 1). Nach KIERKEGAARD ist alle Wahrheit subjectiv, die Subjectivität ist die Wahrheit (vgl. Höffding, Sören Kierkegaard als Philosoph, S. 71).

Den „*statischen*" Wahrheitsbegriff (Ausdruck von L. WEBER) ersetzt durch den „*dynamischen*" (wie HELMHOLTZ, HERTZ, E. Mach, RIEHL, BRADLEY u. a.) HÖFFDING. „*Die Bedeutung der Principien ist die, daß sie uns bei unserer Arbeit, Verständnis zu gewinnen, leiten sollen. Ihre Wahrheit besteht in ihrer Gültigkeit und ihre Gültigkeit in ihrem Arbeitswerte. Daß ein Princip wahr ist, bedeutet, daß man mit demselben arbeiten kann . . . Der Begriff der Wahrheit ist ein dynamischer Begriff, indem er eine bestimmte Weise der Anwendung der Denkenergie ausdrückt, und er ist ein symbolischer Begriff, indem er nicht Deckungsgleichheit oder Qualitätsähnlichkeit mit einem absoluten Gegenstande, sondern Beziehungsähnlichkeit (Analogie) zwischen den Ereignissen im Dasein und den menschlichen Gedanken bezeichnet.*" „*Ein Vergleich unserer Gedanken mit einer absoluten Welt der Dinge ist nicht möglich; wir können nur Gedanken und Erfahrungen miteinander vergleichen*" (Philos. Probl. S. 45 f.; vgl. S. 72). — Nach W. JERUSALEM ist das Urteil (s. d.) als Act das „*Formen eines Vorstellungsinhalts*", als Meinung, Bedeutung aber „*ein selbständiger, von der Tatsache des Urteilens unabhängig gedachter objectiver Vorgang*". „*Die Wahrheit ist nun eine Beziehung zwischen diesen beiden Seiten des Urteilsactes*" (Urteilsf. S. 186). „*Der Begriff der Wahrheit kann also nur auf Grund der Weltanschauung bestehen, aus welcher er entstanden ist, nämlich auf Grund*

eines extramentalen, vom Urteilenden unabhängigen Geschehens, dessen Gesetze und dessen tatsächlicher Verlauf in der dem menschlichen Bewußtsein einzig möglichen Form bestimmt wird" (S. 187). „*Implicite ist . . . die Wahrheit in jedem naiv und ursprünglich gefällten Urteile enthalten, insofern der Urteilende von der Richtigkeit der vollzogenen Deutung überzeugt ist. Zum Bewußtsein kommt aber die Wahrheit erst dadurch, daß der Urteilende an die mögliche Zurückweisung denkt und sein Urteil gegen dieselbe verteidigt*" (Lehrb. d. Psychol.[3], S. 122). „*Erst durch die Zurückweisung der möglichen Negation durch Negierung des Irrtums entsteht im Bewußtsein der Begriff der Wahrheit des Urteils*" (Urteilsfunct. S. 185; Einl. in d. Philos.[2], S. 90 f.). „*Ein Urteil ist wahr, wenn die darin vorgenommene Formung und Objectivierung dem wirklichen Vorgang in der Weise entspricht, daß Voraussagungen, die sich auf das gefällte Urteil gründen, tatsächlich eintreffen, woraus dann hervorgeht, daß das Urteil dem beurteilten Vorgang entspricht, daß es ihm angemessen oder adäquat ist. Das Urteil muß in dem Sinne eine Function des wirklichen Vorganges sein, daß eine Änderung des objectiven Tatbestandes auch eine entsprechende Änderung des Urteiles zur Folge hat und daß die Folgerungen, die sich aus dem Urteil ergeben, für den Vorgang Geltung haben*" (Einl. in d. Philos.[2], S. 91).

Den biologisch-subjectiven Charakter der Wahrheit betont NIETZSCHE. Wahrheit und Gegensätze haben ihre Einheit in ihrer Nützlichkeit; durch diese sind auch „*falsche*" Urteile wertvoll (WW. VII, 1, 1; 1, 2). „*Die Falschheit eines Urteils ist uns noch kein Einwand gegen ein Urteil*" (WW. VII 1, 4). Die „*falschesten*" Urteile, z. B. die synthetischen Urteile a priori, sind oft die unentbehrlichsten, für die Lebenserhaltung wichtigsten (WW. VII 1, 11). „*Wahr*" (im neuen Sinne) ist eben nichts anderes, als was den Zwecken des Lebens dient, das Lebenerhaltende, Lebenfördernde, Arterhaltende, Züchtende. Wahrheit ist biologische Nützlichkeit einer Erkenntnis (WW. VII 1, 3; 1, 4), im Hinblick auf die Förderung des „*Willens zur Macht*" (s. d.). Absolute Wahrheit, Wahrheit an sich gibt es nicht, da der Begriff „*Wahrheit*" sich nur auf die Beziehungen der Erkennenden zu ihrer Vorstellungswelt und untereinander erstreckt (XV, 302). „*Woran ich zugrunde gehe, das ist für mich nicht wahr, das heißt es ist eine falsche Relation meines Wesens zu anderen Dingen. Denn es gibt nur individuelle Wahrheiten, — eine absolute Relation ist Unsinn*" (XI 6, 208). Gattungsmäßige Wahrheiten entstehen durch Convention, indem fixiert wird, was als „*Wahrheit*" gelten soll, d. h. „*es wird eine gleichmäßig gültige und verbindliche Bezeichnung der Dinge erfunden*". „*Wahr*" heißt nun jeder Satz, der für die Dinge die allgemein eingeführten Namen gebraucht (X 2, 1, S. 161; 3, 2, S. 185). Wahrhaft sein heißt „*herdenweise zu lügen*" (X, S. 165 f., 170). Da Wahrheit das als nützlich Erwiesene, Bewährte, Ererbte (Nietzsche spricht von „*einverleibten Irrtümern*", die als „*wahr*" gelten) ist, so beruht sie auf Wertung. Der Wert einer Erkenntnis ist das, was ihre „*Wahrheit*" verbürgt. Die Wahrheiten sind gleichwohl Illusionen, Metaphern, Relationen, Anthropomorphismen (XV 2, 2; X 2, 1, S. 166). — In anderer Weise gibt SIMMEL dem Wahrheitsbegriff eine biologische Fassung. Wahr nennen wir nach ihm jene Vorstellungen, „*die, als reale Kräfte oder Bewegungen in uns wirksam, uns zu nützlichem Verhalten veranlassen*". „*Darum gibt es so viel principielle Wahrheiten, wie es principiell verschiedene Organisationen und Lebensanforderungen gibt*" (Phil. d. Geld. S. 61 ff., 66). Durch Selection

ben sich bestimmte, nützliche Vorstellungen als wahr erhalten, eingebürgert .). *„Wir nennen diejenigen Vorstellungen wahr, die sich als Motive des zweckißigen, lebenfördernden Handelns erwiesen haben“* (Üb. eine Bezieh. d. Selectionsıre zur Erkenntn., Arch. f. system. Philos. I, 1895, S. 34 ff., 36, 39). ahrheit ist *„die Majorität der miteinander zusammenhängenden und überıstimmenden Bewußtseinsinhalte“*, *„die Vorstellung der Gattung“* (Einl. in d. oralwiss. I, 3 ff.). Auch Irrtümer, Illusionen können *„höchst zweckmäßig und sultate hoher Anpassung“* sein (l. c. I, 111). *„Die Nützlichkeit des Erkennens zeugt zugleich für uns die Gegenstände des Erkennens“* (Arch. f. system. Philos. 45).

Nach ULRICI ist Wahrheit eine ethische Kategorie. Ihr Inhalt ist der er-ınnte Grund und Zweck eines Dinges als Ziel seines Werdens und Wirkens łott u. d. Natur, S. 601 f.; vgl. SCHOLKMANN, Grundlin. ein. Philos. d. hristent. S. 224). Die ästhetische Wahrheit besteht nach SIMMEL darin, *„daß ts Kunstwerk als Ganzes diejenige Erwartung erfüllt, die ein Teil seiner hervorıft“* (Einl. in d. Moralwiss. II, 94; vgl. u. a. GRILLPARZER, WW. XV, 32 f.). —

Das Kriterium der Wahrheit wird verschieden bestimmt, bald durch die videnz (s. d.) des Denkens, oder die der Wahrnehmung, bald durch die Viderspruchslosigkeit und Einstimmigkeit des Denkens, bald durch die Einimmigkeit der Denkenden untereinander, bald durch die Bestätigung der Irteile seitens der Erfahrung, bald durch die Nützlichkeit der Urteile (s. oben).

Im vernünftigen Denken, das seiner selbst gewiß ist, im *λόγος*, im Begriffe rblicken die Rationalisten (s. d.) älterer Schule das Kriterium der Wahrheit.)ie Menge ist in der Unwahrheit befangen, behauptet PARMENIDES, indem sie 'eränderung und Werden für wirklich hält, während Wahrheit nur dem reinen ieinsgedanken zukomme (Parm., Lehrged. 8, 38; vgl. Kühnemann, S. 54). Nach HERAKLIT liegt die Wahrheit im vernünftigen, vom allgemeinen *λόγος* rleuchteten Denken, im ungetrübten Geiste des Forschenden, während die iinne (s. d.) allein *„schlechte Zeugen“* sind (Fragm. 72 f., 1, 108, 3, 27, 92, 5). ANAXAGORAS soll den *λόγος* (Sext. Emp. adv. Math. VII, 90 f.), EMPEDOKLES len *ὀρθὸς λόγος* (die *„rechte Vernunft“*) als Kriterium der Wahrheit angesehen ıaben (l. c. VII, 122). Von den Stoikern älterer Schule betrachteten einige len *ὀρθὸς λόγος* als Kriterium (Diog. L. VII, 1, 54; Cicero, Acad. I. 11; Epiktet, Diss. IV, 8, 2). SENECA bemerkt gleichfalls: *„Quicquid vera ratio commendat, solidum et aeternum est“* (Ep. 66, 30). Den *„consensus gentium“*, die Einstimmigkeit der Denkenden, betrachtet als ein Wahrheitskriterium CICERO.

In der unmittelbaren Gewißheit des Gedachten, in der Evidenz erblickt schon THEOPHRAST (im *ἐναργές*) die Wahrheit (Sext. Empir. adv. Math. VII, 218). Solche Evidenz schreiben vor ihm die Kyrenaiker den Empfindungen und Gefühlen zu. *Κριτήρια εἶναι τὰ πάθη καὶ μόνα καταλαμβάνεσθαι καὶ ἀδιάψευκτα τυγχάνειν* (Sext. Emp. adv. Math. VII, 191; Cicero, Acad. II, 7, 20). Ein gemeinsames Kriterium für die Menschen gibt es nicht (*οὐδὲ κριτήριόν φασιν εἶναι κοινὸν ἀνθρώπων* (Sext. Emp. adv. Math. VII, 195). EPIKUR lehrt: *κριτήρια τῆς ἀληθείας εἶναι τὰς αἰσθήσεις καὶ προλήψεις καὶ τὰ πάθη*, seine Schüler auch *τὰς φανταστικὰς ἐπιβολὰς τῆς διανοίας* (Diog. L. X, 31). Geht doch jeder Begriff aus der Wahrnehmung hervor (X, 62).

Auch die Stoiker geben ein psychologisches Wahrheitskriterium an; es liegt in der *φαντασία καταληπτική*, in der mit einem Wirklichkeitscharakter versehenen,

von einem Object ausgehenden Vorstellung, die uns „*packt*“ und unsere Anerkennung, unsere „*συγκατάθεσις*“ (s. d.) erzwingt. *Κριτήριον εἶναι τῆς ἀληθείας τὴν καταληπτικὴν φαντασίαν μηδὲν ἔχουσαν ἔνστημα* (Sext. Emp. VII, 253). *Κ. φ.* — *τουτέστι τὴν ἀπὸ ὑπάρχοντος* (Diog. L. VII 1, 54; Cicero, Acad. I, 11; Epiktet Diss. IV, 8, 12). CHRYSIPPUS bezeichnet *αἴσθησις* und *πρόληψις* als Kriterien (Diog. L. VII 1, 54). Von ARKESILAUS (Sext. Emp. Pyrrh. hyp. I, 233 ff. und KARNEADES (Sext. Emp. adv. Math. VII, 416 ff.) wird bestritten, daß die kataleptische Vorstellung ein Kennzeichen der Wahrheit sei.

Die Selbstgewißheit des Gedachten, sowie die Einstimmigkeit der Denkenden macht zum Wahrheitskriterium AUGUSTINUS (De lib. arb. II, 10, 16; De civ. Dei VIII, 6; De ver. rel. 30, 56; De trin. XIV, 15, 21). — In die Klarkeit und Deutlichkeit des Gedachten verlegt das Wahrheitskriterium DESCARTES. „*Video pro regula generali posse statuere, illud omne esse verum quod valde clare et distincte percipio*“ (Med. III, p. 15). Die klar-deutlichen Begriffe kommen von Gott, können daher nicht falsch sein. „*Sequitur ideas nostras sive notiones, cum in omni eo in quo sunt clarae et distinctae, entia quaedam sint, atque a Deo procedant, non posse in eo non esse veras.*“ Das F a l s c h e in unseren Begriffen beruht nur auf unserer Unvollkommenheit, beruht auf einer Privation (De meth. p. 24 f.). Der wahrhafte Gott („*Deus, qui summe perfectus et verax est*“*)* kann uns nicht täuschen wollen (l. c. p. 25). Gott hat uns das „*lumen naturale*“ (s. d.), das natürliche Erkenntnis- und Beurteilungsvermögen gegeben (Princ. ph. I, 29). „*Atque hinc sequitur, lumen naturae, sive cognoscendi facultatem, a Deo nobis datam, nullum unquam obiectum posse attingere, quod non sit verum, quatenus ab ipsa attingitur, hoc est, quatenus clare et distincte percipitur*“ (p. 30). LEIBNIZ meint, dieses Kriterium sei allein genommen nutzlos, die Wahrheit müsse schon als möglich feststehen (Erdm. p. 79 f.).

Nach SPINOZA ist die Wahrheit von einem unmittelbaren W a h r h e i t s - b e w u ß t s e i n begleitet (vgl. SUAREZ: „*scientia debet esse perfectum intellectuale lumen, quod seipsum manifestat*“, Met. disp. 1, sct. 4). Sie hat ihre Norm in sich selbst, unterscheidet sich unmittelbar vom Irrtum. „*Nemo, qui veram habet ideam, ignorat veram ideam summam certitudinem involvere. Veram namque habere ideam nihil aliud significat, quam perfecte sive optime rem cognoscere . . Et quaeso, quis scire potest, se rem aliquam intelligere, nisi prius rem intelligat? hoc est, quis potest scire, se de aliqua re certum esse, nisi prius de ea re certus sit? Deinde quid idea vera clarius et certius dari potest, quod norma sit veritatis? Sane sicut lux se ipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi*“ (Eth. I, prop. XLIII, schol., Em. int. 25, 39). — Nach GASSENDI sind Wahrnehmung und Denken Wahrheitskriterien (Synt. philos. I, 2, C. 5). Nach HERBERT VON CHERBURY ist die höchste Wahrheitsnorm der „*consensus universalis*“ (De verit.). — Nach TSCHIRNHAUSEN ist das Kriterium der Wahrheit die Begreiflichkeit („*quod potest concipi*“, Medic. ment. p. 34 f.). — W. KING erklärt: „*Neque aliud nobis criterium veritatis quaerendum, quam quod conceptus menti obiectus de re aliqua assensum vi sua extorqueat, sicut aliud criterium non est eorum, quae sensibus percipiuntur, quam quod obiectum praesentia sua in nos agens sentire etiam volentes cogat*“ (De orig. mali p. 14).

Nach KANT gibt es nur ein formal-logisches Kriterium: „*Übereinstimmung einer Erkenntnis mit den allgemeinen und formalen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft*“. Es ist dies „*die conditio sine qua non, mithin die negative Bedingung aller Wahrheit: weiter aber kann die Logik nicht gehen, und den*

rtum, der nicht die Form, sondern den Inhalt betrifft, kann die Logik durch inen Probierstein entdecken" (Kr. d. r. V. S. 82). „*Denn obgleich eine Ernntnis der logischen Form völlig gemäß sein möchte, d. i. sich selbst nicht iderspräche, so kann sie doch noch immer dem Gegenstande widersprechen*" b.). „*Wenn Wahrheit in der Übereinstimmung einer Erkenntnis mit ihrem legenstande besteht, so muß dadurch dieser Gegenstand von andern unterschieden erden; denn eine Erkenntnis ist falsch, wenn sie mit dem Gegenstande, worauf ie bezogen wird, nicht übereinstimmt, ob sie gleich etwas enthält, was wohl von ndern Gegenständen gelten könnte. Nun würde ein allgemeines Kriterium der Vahrheit dasjenige sein, welches von allen Erkenntnissen, ohne Unterschied ihrer Jegenstände, gültig wäre. Es ist aber klar, daß, da man bei demselben von llem Inhalt der Erkenntnis (Beziehung auf ihr Object) abstrahiert, und Wahreit gerade diesen Inhalt angeht, es ganz unmöglich und ungereimt sei, nach inem Merkmale der Wahrheit dieses Inhalts der Erkenntnisse zu fragen, und ılso ein hinreichendes und doch zugleich allgemeines Kennzeichen der Wahrheit unmöglich angegeben werden könne*" (S. 81 f.).

Nach J. G. FICHTE ist das Kriterium der theoretischen Wahrheit nicht selbst wieder theoretischer Art (Syst. d. Sittenlehre S. 220 f.). — Nach ROSMINI ist das angeborene Wahrheitskriterium die vom Intellect angeschaute Idee des Seienden, welche die Erkenntnisse wahr macht (Log. § 1039 ff.). Der Irrtum beruht auf der Voreiligkeit des Urteilswillens (l. c. § 1088 ff.). J. ST. MILL erklärt: „*It is impossible to separate the idea of judgment from the idea of the truth of a judgment*" (Examin. p. 348). Nach HARMS ist das Kriterium der Wahrheit dem Wissen immanent (Log. S. 111 f.). So auch WITTE (Wesen d. Seele S. 72 ff.). Die Selbstgewißheit des Denkens ist der letzte Quell aller Wahrheit (l. c. S. 72). Ähnlich SIGWART (Log. I², 382). — Nach RABIER ist keine Evidenz unfehlbar (Log. p. 369 ff.). Nur die Evidenz „*après la preuve*" ist von Gültigkeit (l. c. p. 378). Das Urteil muß in Übereinstimmung mit anderen Urteilen stehen (ib.). BRADLEY erklärt: „*Ultimate reality is such that it does not contradict itself: here is an absolute criterion*" (Appear. and Real. ch. 13, p. 136; vgl. ch. 24). Nach B. CARNERI ist wahr „*dasjenige, wogegen ein gegründeter Widerspruch nicht erhoben werden kann*" (Sittl. u. Darwin. S. 93). Von der Wahrheit fordern wir ewige Geltung (l. c. S. 91 f.). GLOGAU erklärt: Als Wahrheit erweist sich eine Meinung, „*die sich in allen Entwicklungen als fest und unerschütterlich mit sich selber identisch ergeben hat*" (Abr. II, 65). Nach J. BAHNSEN ist umgekehrt nicht die Widerspruchslosigkeit, sondern der Widerspruch (s. d.) das Wahrheitskriterium (Der Widerspr. I, 54 ff., 198). Nach G. GERBER ist ein Erkenntnisact wahr, wenn er die Prüfung unseres Denkens besteht (Das Ich, S. 307; vgl. BAIN, Log. I, 22). Nach SCHUBERT-SOLDERN gibt es kein Kriterium der Wahrheit (Gr. ein. Erk. S. 160 f.). W. JERUSALEM erklärt: „*Das Eintreffen der Voraussagen ist das wichtigste und das entscheidende Kriterium für die Wahrheit des Urteiles. Wir nennen es das objective Kriterium.*" Wo dies nicht möglich ist, müssen wir uns mit dem „*intersubjectiven Kriterium*", der „*Zustimmung der Denkgenossen*" begnügen (Einl. in d. Philos.³, S. 91 f.).

Über wahre Erkenntnis s. Erkenntnis, Skepticismus u. a. — Nach NICOLAUS CUSANUS ist die „*praecisa veritas*" „*incomprehensibilis*". Betreffs der Urwahrheit haben wir nur Conjecturen (s. d.) (De doct. ignor. I, 3; De coniect. I, 1). — Vgl. FERRI, Dell' idea dell' essere, 1888; R. SEYDEL, Der

Schlüssel zum object. Erkennen, 1889, u. a. — Vgl. Erkenntnis, Wissen, Urteil, Skepticismus, Rationalismus, Fürwahrhalten, Evidenz, A priori, Axiom, Realität, Gewißheit, Gültigkeit, Tugend, Relativismus, Subjectivismus, Ontologismus.

Wahrheiten, doppelte, s. Wissen.

Wahrheitsbewußtsein s. Fürwahrhalten, Glaube.

Wahrheitsgefühl ist ein instinctives, intuitives (nicht begrifflich vermitteltes) Spüren der Wahrheit. — Nach SUABEDISSEN ist das Wahrheitsgefühl *„ein unmittelbares, d. i. nicht durch ein frei vorschreitendes Verstandesverfahren vermitteltes Bewußtwerden der Wahrheit"*. *„Es beruhet . . . auf der Vernunft und ist selbst die sich noch unklar äußernde Vernunft in ihrer Richtung auf gegebene Fälle"* (Grdz. d. Lehre von d. Mensch. S. 295 f.). Nach WAITZ beruht das Wahrheitsgefühl auf einer *„unvollständigen Vergleichung eines vorliegenden Falles mit dem Bilde eines allgemeinen, größtenteils sehr schwankenden Typus . . ., der als Norm desselben betrachtet wird"* (Lehrb. d. Psychol. S. 338).

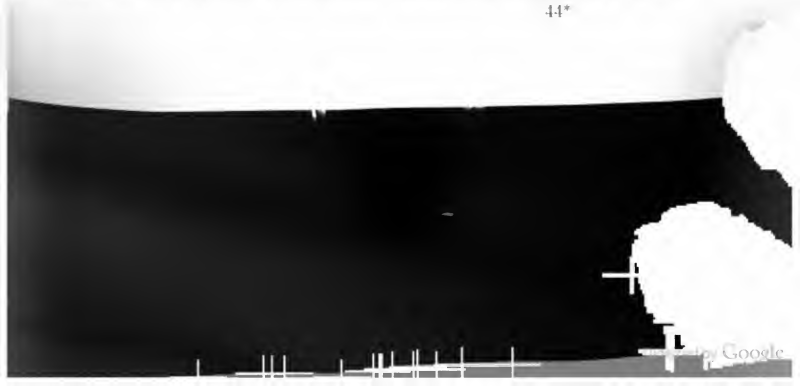
Wahrheitssinn: Empfänglichkeit für das Wahre, Fähigkeit des richtigen Urteilens. — MAASS definiert: *„Sofern der innere Sinn Urteile über das Wahre und Falsche bestimmt, heißt er der Wahrheitssinn"* (Üb. d. Einbild. S. 203). Vgl. RÜDIGER, De sensu veri et falsi.

Wahrnehmen s. Wahrnehmung.

Wahrnehmung (*αἴσθησις;* perceptio, sensatio; sensation, perception) ist allgemein ein Gewahrwerden, Bemerken, Vorfinden eines Etwas, also identisch mit Bewußtsein (s. d.) überhaupt. Im engeren Sinne ist (äußere, sinnliche) Wahrnehmung (als Act) eine Art des Vorstellens (s. d.), ein Vorstellen durch die Sinne (s. d.), ein *„Gerichtetsein"* der Aufmerksamkeit auf ein Object (s. d.) der Außenwelt. Während die Empfindung (s. d.) ein Erleben eines Inhalts schlechthin ist, ist die Wahrnehmung die Auffassung, Deutung eines Empfindungscomplexes (die Wahrnehmungsvorstellung) als Repräsentant eines (bestimmten) Gegenstandes, die (concrete) Beziehung von Empfindungsinhalten auf einen Gegenstand, d. h. auf einen einheitlichen, festen, gesetzmäßigen Zusammenhang von Erfahrungsinhalten. Wahrnehmen (äußeres) ist das Abstractum von Sehen, Hören u. s. w., es bedeutet: Empfinden + Beziehen, Objectivieren (s. d.) des Empfundenen. Der Wahrnehmungsinhalt ist der Inbegriff des actuell Erlebten, der Wahrnehmungsgegenstand das, was durch die Empfindungen repräsentiert wird. Der Gegenstand der Wahrnehmung ist stets *„außer"* dem Wahrnehmungsacte; als Wahrgenommenes, Wahrnehmbares aber ist er an ein wahrnehmendes Subject gebunden, ist nicht jenseits alles Bewußtseins (vgl. Transcendent). Jede Wahrnehmung als solche ist ein *„innerer"*, psychischer Vorgang, *„äußere"* Wahrnehmung bedeutet nur Wahrnehmung eines Äußeren als Äußeren (als nicht zum Ich Gehörigen). Die Wahrnehmung (als Vorstellung) enthält außer Empfindungen immer auch Reproductions-Elemente, geht aus einer Assimilation jener mit diesen hervor, ist ferner eine Complication (s. d.) von Empfindungen. Die Beziehung des Empfundenen auf ein Object ist schon eine (primäre) Denkfunction, wenn auch noch kein logischer Denkproceß (s. d.). Die äußere Wahrnehmung liefert das Material für das Erkennen (s. d.), welches durch das Denken erst (begrifflich) zu objectiven Erkenntnissen geformt, verarbeitet wird.

Die (äußere) Wahrnehmung gilt bald als unmittelbarer, bald als psychologisch vermittelter Act, teils als gesteigertes Empfinden, teils als primäres Denken; von der Empfindung (s. d.) wird sie meist als Gegenstandsbewußtsein unterschieden, wobei die Objectivation (s. d.) verschieden gedeutet wird.

In der älteren Philosophie werden Wahrnehmung und Empfindung kaum unterschieden. Die Wahrnehmung wird durch ein Einwirken der Dinge auf die Seele erklärt. Nach PARMENIDES empfindet die Seele um so besser, je mehr Wärme der Organismus enthält (Theophr., De sens. 3, Dox. 499). Nach EMPEDOKLES entstehen die Wahrnehmungen durch „*Ausflüsse*“ (*ἀποῤῥοαί*), welche von den Dingen ausgehen, in die *πόροι* der Sinneswerkzeuge eindringen und sich mit den aus diesen kommenden Ausflüssen begegnen (*τὸ γὰρ ἀποῤῥοίας τοῖς πόροις ἐναρμόττειν*, Plut., Plac. IV, 9; *ἀποῤῥοάς . . . καὶ πόρους, εἰς οὓς καὶ δι' ὧν αἱ ἀποῤῥοαὶ πορεύονται*, Plat., Men. 76 C; vgl. Aristot., De sens. 2, 438 a 4; 437 b 26 squ.). Durch Gleiches wird Gleiches wahrgenommen (*ἡ γνῶσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ*, Arist., De an. I, 2; Met. III, 4, 1000 b 6; Sext. Empir. adv. Math. VII, 121); nach ANAXAGORAS hingegen ist es das Ungleichartige, durch welches etwas wahrgenommen wird (Theophr., De sens. 29). DEMOKRIT erklärt die Wahrnehmung durch „*Bilderchen*“ (*εἴδωλα*), welche von der Oberfläche der Körper, als Atomcomplexe, sich ablösen und, durch die Sinnesorgane eindringend, die Seele (s. d.) zur Empfindung nötigen: *Δημόκριτος . . . τὴν αἴσθησιν καὶ τὴν νόησιν γίνεσθαι εἰδώλων ἔξωθεν προσιόντων* (Plut., Plac. IV, 8, Dox. 395; vgl. Cicer., De fin. I, 6, 24); *ὁρᾶν δ' ἡμᾶς κατ' εἰδώλων ἐμπτώσεις* (Diog. L. IX 7, 44); *ἡ γένεσις τῶν εἰδώλων ἅμα νοήματι, οὐκ ἐπίδηλος αἰσθήσει διὰ τὴν ἀνταναπλήρωσιν* (Diog. L. IX, 7, 48); *τὰς αἰσθήσεις καὶ τὰς νοήσεις ἑτεροιώσεις εἶναι τοῦ σώματος* (Stob., Floril. IV, 233). Nach PROTAGORAS entsteht bei der Hinwendung des Sinneswerkzeugs auf die ihm entsprechende Bewegung (*προσβολὴ τῶν ὀμμάτων πρὸς τὴν προσήκουσαν φοράν*) durch das Zusammentreffen der äußeren und inneren (vom Sinnesorgan aus) zugleich das Wahrnehmbare (*αἰσθητόν*) und die Wahrnehmung (*αἴσθησις*) (Plat., Theaet. 156 squ.). Nach PLATO entsteht durch den Reiz eine Art Erschütterung (*σεισμός*) im Organismus, als Veranlassung der Empfindung in der Seele (Phileb. 34; vgl. Tim. 46 A). Die Wahrnehmung gibt kein Wissen, geht nicht aufs Seiende, nur auf die veränderlichen Dinge (Rep. VII; Theaet. 189 squ.; 184 C squ.; vgl. Sinn, Rationalismus). Auch ARISTOTELES erklärt, die (aufs einzelne gerichtete) Wahrnehmung sei noch kein Wissen (*οὐ δὲ δι' αἰσθήσεως ἔστιν ἐπίστασθαι*, Anal. post. I 31, 87 b 28), wenn auch mit der Wahrnehmung die Erkenntnis beginnt (l. c. II 19; *οὐδὲ νοεῖ ὁ νοῦς τὰ ἐκτὸς μὴ μετ' αἰσθήσεως ὄντα*, De sens. 6). Die Empfindung ist ein Erleiden (*πάσχειν*) der Seele, sofern sie mit dem Leibe verbunden ist (De an. II 11, 423 b 31; *αἴσθησις = κίνησίς τις διὰ τοῦ σώματος τῆς ψυχῆς*, De somn. 454 a 7). Durch Ungleichartiges nehmen wir wahr (De an. II, 11, 423 b 31 squ.), welches nach der Wahrnehmung gleichartig wird (*πάσχει . . . τὸ ἀνόμοιον, πεπονθὸς δ' ὅμοιόν ἐστιν*, De an. II 5, 417 a 20). Die Empfindung ist keine Größe (*μέγεθος*), sondern ein *λόγος*, eine *ἐνέργεια*, eine *ἀλλοίωσις*, eine qualitative Veränderung (l. c. II 12, 424 a 27). Die Wahrnehmung entsteht durch ein Zusammenwirken von Gegenstand und Seele, quasi durch einen *τύπος* des Gegenstandes im Wahrnehmenden (De mem. 450 a 30), der (ohne materielle Übertragung) diesen dem ersteren „*verähnlicht*“ (De an. II, 418 a 5). Die Wahrnehmung ist psychologisch das Verwirklichen, Actuellwerden des Wahrnehmungsinhaltes, dessen



Potentialität sowohl im Gegenstande als im Wahrnehmungsorgane vorher bestand, so daß nun die Wirksamkeiten (Energien) beider in ihm eins sind; durch einen und denselben Verwirklichungsact wird das Außending tönend, das Sinnesorgan hörend: *ἡ δὲ τοῦ αἰσθητοῦ ἐνέργεια καὶ τῆς αἰσθήσεως ἡ αὐτὴ μέν ἐστι καὶ μία, τὸ δ' εἶναι οὐ τὸ αὐτὸ αὐταῖς· λέγω δ' οἷον ὁ ψόφος ὁ κατ' ἐνέργειαν καὶ ἡ ἀκοὴ ἡ κατ' ἐνέργειαν· ἔστι γὰρ ἀκοὴν ἔχοντα μὴ ἀκούειν, καὶ τὸ ἔχον ψόφον οὐκ ἀεὶ ψοφεῖ· ὅταν δ' ἐνεργῇ τὸ δυνάμενον ἀκούειν καὶ ψοφῇ τὸ δυνάμενον ψοφεῖν, τότε ἡ κατ' ἐνέργειαν ἀκοὴ ἅμα γίνεται καὶ ὁ κατ' ἐνέργειαν ψόφος, ὧν εἴπειεν ἄν τις τὸ μὲν εἶναι ἄκουσιν τὸ δὲ ψόφησιν* (De an. III 1, 425 b 26 squ.). Die Wahrnehmung ist ein Act des Wahrnehmenden, der Seele, ist aber auf ein Object gerichtet: *ἑκάστη μὲν οὖν αἴσθησις τοῦ ὑποκειμένου αἰσθητοῦ ἐστίν, ὑπάρχουσα ἐν τῷ αἰσθητηρίῳ ᾗ αἰσθητήριον, καὶ κρίνει τὰς τοῦ ὑποκειμένου αἰσθητοῦ διαφοράς . . . ᾗ καὶ δῆλον ὅτι ἡ σὰρξ οὐκ ἔστι τὸ ἔσχατον αἰσθητήριον* (De an. III 2, 426 b 10 squ.). Die Wahrnehmung ist die Annahme der Form des Wahrnehmbaren ohne dessen Stoff: *δεῖ λαβεῖν ὅτι ἡ μὲν αἴσθησίς ἐστι τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης, οἷον ὁ κηρὸς τοῦ δακτυλίου ἄνευ τοῦ σιδήρου καὶ τοῦ χρυσοῦ δέχεται τὸ σημεῖον, λαμβάνει δὲ τὸ χρυσοῦν ἢ τὸ χαλκοῦν σημεῖον, ἀλλ' οὐχ ᾗ χρυσὸς ἢ χαλκός* (De an. II 12. 424 a 17 squ.). Durch die Existenz des Gegenstandes wird der in uns potentielle Wahrnehmungsinhalt actuell: *τὸ αἰσθητικὸν οὐκ ἔστιν ἐνεργείᾳ ἀλλὰ δυνάμει μόνον* (De an. II 5, 417 a 6); *τὰ γὰρ αἰσθητὰ καθ' ἕκαστον αἰσθητήριον ἡμῖν ἐμποιοῦσιν αἴσθησιν* (De insomn. 2, 459 a 24). Das Object (s. d.) ist außer der Wahrnehmung (Met. IV 5, 1010 b 33; vgl. Brentano, Psychol. d. Aristot.; Uphues, Psychol. d. Erk. I; H. Schwarz, Umwälz. d. Wahrn. I, 4). Nach den Stoikern ist die *αἴσθησις* ein *„Abdruck"* der Objecte in der Seele (*τύπωσιν ἐν ψυχῇ*, Diog. L. VII 1, 45), als *ἀλλοίωσις* (l. c. VII, 1, 50). Die Sinnesorgane werden von den Dingen erregt, worauf vom *ἡγεμονικόν* (s. d.) ein *πνεῦμα* in das Organ strömt und die Erregung erfaßt (vgl. L. Stein, Psychol. d. Stoa II, 135): *Οἱ Στωικοί φασιν εἶναι τῆς ψυχῆς μέρος ἀνώτατον τὸ ἡγεμονικόν, ἀπὸ δὲ τοῦ ἡγεμονικοῦ ἐστί τινα τείνοντα ἐπὶ τὰ ἄλλα μέρη τῆς ψυχῆς, ἃ ποιεῖ τὴν αἴσθησιν ἐνεργεῖν* (Galeni histor. philos. 102, Dox. 638); *ἀλλοιοῦνται μὲν γὰρ τὰ αἰσθητήρια, διακρίνει δὲ τὴν ἀλλοίωσιν ἡ αἴσθησις . . . ἔστι δὲ αἴσθησις ἀντίληψις τῶν αἰσθητῶν· δοκεῖ δὲ οὗτος ὁ ὅρος οὐκ αὐτῆς εἶναι τῆς αἰσθήσεως, ἀλλὰ τῶν ἔργων αὐτῆς· διὸ καὶ οὕτως ὁρίζονται τὴν αἴσθησιν, πνεῦμα νοερὸν ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ ἐπὶ τὰ ὄργανα τεταμένον* (Nemes., De nat. hom. 7; vgl. Sext. Empir. adv. Math. VII, 424; Cicer., Acad. II, 7). Die *εἴδωλα*-Theorie vertritt Epikur (Diog. L. X, 31, 51; vgl. Evidenz). So auch Lucrez: *„Principio hoc dico, rerum simulacra vagari multa modis multis in cunctas undique partis tenvia, quae facile inter se iunguntur in auris, obvia cum veniunt, ut aranea bratteaque auri, quippe etenim multo magis haec sunt tenvia textu quam quae percipiunt oculos visumque lacessunt, corporis haec quoniam penetrant per rara, cientque tenvem animi naturam intus sensumque lacessunt"* (De rer. nat. IV, 720 squ.; vgl. Species). Nach Philo ist die Empfindung ein Innerlichmachen des Äußeren: *αἴσθησις μὲν οὖν, ὡς αὐτό που δηλοῖ τὸ ὄνομα, αἴσθησίς τις οὖσα, τὰ φανέντα ἐπεισφέρει τῷ νῷ* (Quod deus immut. I, 9; vgl. De mund. 4). Nach Plutarch ist in der Wahrnehmung schon ein intellectueller Act (Sympos. V, 1; De soll. an. 3, 5). Nach Plotin ist die *αἴσθησις* eine Tätigkeit der Seele (Enn. III, 61; IV, 4, 13; 6, 2). In der Wahrnehmung befindet sich die Seele in Gemeinschaft mit dem Wahr-

nehmbaren (l. c. IV, 5, 1), aber die Wahrnehmung ist nicht Abformung oder Aufnahme von Eindrücken, sondern wir nehmen die Dinge direct wahr (l. c. IV, 6, 1). Wahrnehmen ist ein innerlicher Seelenact (l. c. IV, 6, 2). Ähnlich lehrt PORPHYR: *Πορφύριος ἐν τῷ περὶ αἰσθήσεως οὔτε κῶνον οὔτε εἴδωλον οὔτε ἄλλο τί φησιν αἴτιον εἶναι τοῦ ὁρᾶν· ἀλλὰ τὴν ψυχὴν αὐτὴν ἐντυγχάνουσαν τοῖς ὁρατοῖς ἐπιγινώσκειν ἑαυτὴν οὖσα τὰ ὁρατά, τῷ τὴν ψυχὴν συνέχειν πάντα τὰ ὄντα καὶ εἶναι τὰ πάντα ψυχὴν συνέχουσαν σώματα διάφορα* (Nemes., De nat. hom. 80). Ähnlich auch NEMESIUS (De nat. hom.).

Die Bilderchen-Theorie vertritt BASILIDES (vgl. Siebeck, Gesch. d. Psychol. S. 364). Als Act der Seele bestimmt das Wahrnehmen AUGUSTINUS: „*Videtur mihi anima, cum sentit in corpore, non ab illo aliquid pati, sed in eius passionibus attentius agere et has actiones sive faciles propter convenientiam, sive difficiles propter inconvenientiam non eam latere, et hoc totum est, quod sentire dicitur*“ (De mus. VI, 9). Beim Sehen eines Objectes ist dreierlei zu unterscheiden: „*Primo ipsa res, quam videmus, . . . deinde visio, quae non erat, priusquam rem illam obiectam sensui sentiremus, tertio, quod in ea re, quae videtur, quamdiu videtur, sensum detinet oculorum, id est animi intentio*“ (De trin. XI, 2). Die den Körper afficierenden Gegenstände werden der Seele bewußt (De gen. ad lit. XII, 25; De quant. anim. 41). — Die Scholastiker schreiben die Wahrnehmung der Objecte den „*sensus exteriores*“ (s. Sinn) zu, lassen sie meist durch „*species*“ (s. d.) vermittelt sein. (Vgl. AVICENNA bei Winter, Üb. Avic. op. egreg. de an. S. 22, 26 ff.)

Nach CAMPANELLA ist die Wahrnehmung nicht eine bloße „*passio*“, „*per quam scimus, quid est, quod agit in nos*“ (Univ. philos. I, 4), sondern auch ein „*actus vitalis iudicationis*“ (l. c. I, 5, 1; vgl. TELESIUS, De nat. rer. VII, 275 ff.).

Nach DESCARTES ist die Wahrnehmung die Beziehung von Empfindungen (s. d.) auf ein Object als Ursache derselben, vermittelt durch Nervenbewegungen: „*Cum videmus lumen tedae et audimus sonum campanae, hic sonus et hoc lumen sunt duae diversae actiones, quae per id solum quod excitant duos diversos motus in quibusdam ex nostris nervis et eorum opere in cerebro, dant animae duas distinctas sensationes, quas sic referimus ad obiecta quae supponimus esse earum causas, ut putemus, nos videre ipsam tedam et audire campanam, non vero solum sentire motus qui ab ipsis proveniunt*“ (Pass. anim. I, 23). GEULINCX erklärt: „*Perceptionem sensus soleamus referre ad res externas, tanquam inde provenientes et plerumque cum existimatione, quod eae res similiter affectae sint similemque habeant modum aliquem, qualem nobis ingerant*“ (Eth. IV, p. 104). Die Logik von PORT-ROYAL bemerkt: „*Tria . . . in nobis fiunt, cum aliquid sentimus . . .: 1) Quidam motus excitantur in organis corporeis, ut cerebro, vel oculo. 2) Hi motus animae occasionem praebent aliquid percipiendi. 3) De rebus a nobis visis iudicium ferimus*“ (l. c. I, 10). — Daß die Wahrnehmung schon Gedächtnis erfordert, lehrt HOBBES (De corp. 25, 4). Nach LOCKE erregen die Körper (durch Stoß) unsere Empfindungen (Ess. II, ch. 8, § 11). Von den Körpern gehen Bewegungen aus, pflanzen sich auf unsere Nerven und Lebensgeister (s. d.) bis zum Gehirn fort und veranlassen dort die Seele zum Wahrnehmen (l. c. § 12). Daß wir das Resultat der Wechselwirkung von Seelentätigkeit und Objectaction empfinden, lehrt HERBERT VON CHERBURY: „*Quod igitur sentis, neque est facultas sive vis interna sese explicans, neque obiectum, sed actionum resultantia quaedam ex collisione et concursu mutuo oriunda*“

(De verit. p. 93). Nach BONNET hat die *„sensation"* ihren Ursprung *„dans l'ébranlement des fibres sensibles"* (Ess. analyt. XIV, 195). Die *„perception"* unterscheidet sich von ihr nur *„dans le degré de l'ébranlement"*. Sie ist *la simple appréhension (s. d.) de l'objet: elle annonce simplement sa présence* (l. c. XIV, 196 ff.). Die Perception ist *„l'âme elle même modifiée"* (l. c. XIV, 200; vgl. Ess. de psychol. ch. 21 ff., 33). — Nach CROUSAZ enthält die Wahrnehmung schon ein Urteil (Log. I, p. 59). So auch nach REID (Inquir., VI, 20; On the int. pow. II, 16), wie überhaupt die schottische Schule (s. d.) scharf zwischen *„sensation"* und *„perception"* (Wahrnehmung) unterscheidet (vgl. BROWN, Lect. II, p. 30 ff.; s. unten). Nach ER. DARWIN ist die Aufmerksamkeit erst das, was die *„idea"* zur *„perception"* erhebt (Zoonom. sct. I, 2, 8; Templ. of nat. p. 96). — TETENS bemerkt: *„Erst wenn die Seele einen Gegenstand als einen besondern faßt, ihn unter andern herauserkennt und unterscheidet, dann nimmt sie wahr oder ist sich dessen bewußt"* (Philos. Vers. I, 256). PLATNER versteht unter *„Gewahrnehmungen"* *„die bewußten Ideen der Sinnen, insofern sie verbunden sind mit der Anerkennung der Merkmale der Sache"* (Philos. Aphor. II, § 32).

Als bewußte Anschauung (s. d.) definiert die Wahrnehmung KANT. *„Das erste, was uns gegeben ist, ist Erscheinung, welche, wenn sie mit Bewußtsein verbunden ist, Wahrnehmung heißt"* (Krit. d. rein. Vern. S. 130). *„Das Bewußtsein einer empirischen Anschauung heißt Wahrnehmung"* (Üb. eine Entdeck. 1. Abschn. S. 37; vgl. Anschauung, Perception). Nach BECK besteht die Wahrnehmung in der ursprünglichen Synthesis (Erl. Ausz. III, 155). Nach KRUG ist die Wahrnehmung ein *„Wahr-nehmen, weil wir uns dadurch von der Wirklichkeit eines Objects unmittelbar überzeugen"* (Fundamentalphilos. S. 130). Nach SAL. MAIMON ist das Wahrnehmen die Erkenntnis der allgemeinen Formen in besonderen Objecten (Vers. üb. d. Transcend. S. 14 ff.). Nach JACOBI offenbart alle Wahrnehmung ein Dasein. Ein Denken ist in aller Wahrnehmung (WW. I, 285). FRIES bestimmt: *„Wahrnehmung nennen wir die einzelnen historischen Erkenntnisse, so wie wir uns ihrer in der isolierten Sinnesanschauung bewußt werden"* (Syst. d. Log. S. 321). Die Perception ist eine *„klare Vorstellung"* (Neue Krit. I, 130). Nach LICHTENFELS ist das Empfinden *„das Innewerden eines unmittelbar gegenwärtigen sinnlichen Zustandes"* (Gr. d. Psychol. S. 42). CALKER definiert: *„Die Tätigkeit der Seele, in welcher dieselbe ohne Absicht und Willen das augenblicklich durch die Anregung sich gegenwärtig zeigende leibliche und geistige Dasein erkennt, ist . . . die sinnliche Vernehmung oder Sinnesvernehmung"* (Denklehre, S. 212 f.). Nach G. E. SCHULZE ist die Anschauung (s. d.), insofern das Erkannte etwas ausmacht, dem ein Sein außer uns zukommt, Wahrnehmung. *„Zum Anschauen und Wahrnehmen ist schon viel Mitwirksamkeit des Verstandes erforderlich"* (Psych. Anthropol. S. 110). Die äußere Wahrnehmung besteht aus dem Bewußtsein der objectiven Wirklichkeit des Gegenstandes (Üb. d. menschl. Erk. S. 159; vgl. damit LIPPS, Grundt. d. Seelenleb. S. 398; Wahrnehmung ist *„die Empfindung, an die sich das Wirklichkeitsbewußtsein heftet"*).

Ein Denken enthält alle Wahrnehmung auch nach J. G. FICHTE. Dieses Denken gibt ihr die *„Form des objectiven Daseins"* (WW. I 2, 547). *„Das Anschauende kann nicht anschauen sein unendliches Vermögen, ohne daß es zugleich seinen äußeren Sinn auf eine gewisse Weise bestimmt fühle: unmittelbar aber zu diesem Bewußtsein des eigenen Zustandes tritt das Denken, mit jenem*



zu einem Lebensmomente innig verschmolzen, und so wird das, was für die Anschauung in uns war, zu einem außer uns im Raume befindlichen und mit einer gewissen empfindbaren Qualität ausgestatteten Körper" (l. c. S. 549). ESCHENMAYER bemerkt: „*Die Empfindung ist mehr leidend, Anschauung mehr tätig. Empfindung unterrichtet uns mehr von qualitativen Verhältnissen der Natur, Anschauung mehr von Größenverhältnissen*" (Psychol. S. 39). SUABEDISSEN definiert: „*Das Wahrnehmen überhaupt ist eine Art des Vernehmens, nämlich ein Vernehmen, welches Beziehung auf Wahrheit, also auf Erkenntnis hat. Das sinnliche Wahrnehmen ist das Wahrnehmen des Äußern vermittelst des Empfindens, also das Vernehmen empfangener Bestimmungen mit Beziehung derselben auf äußere Gegenstände*" (Grdz. d. Lehre von d. Mensch. S. 83). — Nach K. ROSENKRANZ erfaßt das wahrnehmende Bewußtsein „*den Gegenstand, der für sich ein einzelner ist, in seinem An-sich, d. h. in seiner Allgemeinheit*" (Psychol.[2], S. 278 ff.; vgl. DAUB, Anthropol. S. 64; MICHELET, Anthropol. S. 273 ff.; G. BIEDERMANN, Philos. als Begriffswiss. I, 5 ff.). — Nach MAMIANI ist die Wahrnehmung ein unmittelbares geistiges Erfassen (Confess. I, 150 ff.).

Nach BOLZANO enthält die Wahrnehmung ein Urteil (Wissenschaftslehre I, S. 161). Nach JESSEN ist die Wahrnehmung „*ein Act eines unbewußten Denkens*" (Phys. d. menschl. Denk. S. 217; über SCHOPENHAUER s. Anschauung). Nach H. RITTER ist die Wahrnehmung ein mit der Empfindung verknüpfter Gedanke, „*daß etwas ist, von welchem die Empfindung ausgeht*". Es wird aber nicht das Nicht-Ich wahrgenommen, sondern nur, „*daß durch eine Tätigkeit des Nicht-Ich eine Empfindung ist*". „*In der Wahrnehmung wissen wir daher nur von der Erscheinung des zum Grunde Liegenden*" (Abr. d. Log.[2], S. 26 ff.; vgl. SCHLEIERMACHER, Psychol. S. 71). Nach E. REINHOLD ist die objective Wahrnehmungsweise dadurch charakterisiert, „*daß die Affection des Sinnesorganes für die Wahrnehmung unmerklich bleibt und daß eine durch die Beschaffenheit des Organes modificierte Erscheinung des Körpers und eines Zustandes des Körperlichen als etwas objectiv Vorhandenes, außerhalb des angeregten Sinnes Befindliches dem wahrnehmenden Individuum sich darstellt*" (Lehrb. d. philos. propäd. Psychol.[3], S. 99). Nach CHR. KRAUSE nimmt unmittelbar der Geist „*lediglich bestimmte Beschaffenheiten bestimmter Teile des Nervensystems*" wahr (Vorles. S. 194 ff.). BENEKE betont: „*Jede sinnliche Wahrnehmung, wie einfach sie auch erscheinen möge, ist . . . in der Tat schon unendlich zusammengesetzt*" (Lehrb. d. Psychol. § 54; vgl. Psychol. Skizz. II, 41 ff., 64 ff.; Neue Psychol. S. 132 ff.; Pragmat. Psychol. I, 157 ff.). Die Wahrnehmung enthält die Spuren (s. d.), „*welche von früheren gleichartigen Empfindungen hinzu- und mit ihr zusammengeflossen sind*" (Neue Psychol. S. 133). Im Unterschiede von den bloßen Empfindungen sind die eigentlichen Wahrnehmungen (der höheren Sinne) von höherer Klarheit (Lehrb. d. Psychol. § 75).

Nach WAITZ ist die sinnliche Wahrnehmung „*die Auffassung eines Mannigfaltigen unter der Form der Einheit*" (Lehrb. d. Psychol. S. 50). Nach VOLKMANN ist die Wahrnehmung „*die höchste Ausbildungsform, welche die Anschauung durch ihre Projection erfährt*" (Lehrb. d. Psychol. II[4], 142). LINDNER bestimmt: „*Die Wahrnehmung ist . . . nichts anderes, als eine von allen übrigen isolierte, nach außen projicierte Empfindung.*" Im Unterschiede von der subjectiven Empfindung bezieht sich die Wahrnehmung auf ein äußeres Object (Lehrb. d. empir. Psychol. S. 58). — L. KNAPP erklärt: „*Das Empfinden*

drückt . . . ein In-sich-finden, das Vorstellen aber ein Sich-gegenüberstellen aus" (Syst. d. Rechtsphilos. S. 45). W. ROSENKRANTZ erklärt: „*Soferne wir in der Anschauung bei dem Hinzukommen des bewußten und freien (idealen) Vorganges zum bewußtlosen und unfreien (realen) das Object von uns selbst und andern Objecten unterscheiden, wird unsere Empfindung schon einigermaßen zur Erkenntnis erhoben und heißt dann ‚Wahrnehmung'*" (Wissensch. d. Wiss. II, 75). Nach ULRICI wird die Empfindung erst zur Wahrnehmung, „*indem das Objective von dem Subjectiven der Affection unterschieden wird*" (Log. S. 6...). Die Perception ist „*die Kunde und Kundgebung des Gegenstandes in der Sinnesempfindung*" (Leib u. Seele, S. 353). Die objectivierende Function der Wahrnehmung lehrt LOTZE (s. Object). Nach J. H. FICHTE wird in der Wahrnehmung der Empfindungsinhalt in objective Eigenschaften eines Realen umgesetzt (Psychol. I, 374). Die Wahrnehmung ist „*Einheit von Empfinden, Anschauen und Anerkennen*" (l. c. S. 382 ff.). Sie ist ein Product des vorbewußten Denkens (l. c. I, 380), enthält ein Urteil (l. c. I, 383), ein Schließen auf die Existenz des Außendinges (l. c. I, 377 f.; II, 91 f.). Die Empfindung hingegen besteht in den „*einfachen, vom Bewußtsein noch unverbundenen und unverarbeiteten Sinnenaffectionen*" (l. c. I, 319). Nach HELMHOLTZ nehmen wir die Gegenstände der Außenwelt nicht unmittelbar wahr, sondern nur Wirkungen dieser auf unseren Nervenapparat und schließen unbewußt von der Empfindung auf die Gegenwart von Objecten als Ursachen unserer Nervenerregungen (Vortr. u. Red. I[4], 115 f.; vgl. S. 100, 112). Die Wahrnehmung enthält also ein Denken (Tats. d. Wahrn. S. 36). O. SCHNEIDER sieht in der Empfindung den rein subjectiven „*Zustand des durch Sinnesreize erregten Innewerdens*". „*Tritt diese Empfindung nicht mehr als ein rein in sich beschlossener Zustand, sondern als das Innewerden eines äußern, von dem empfindenden Subjecte getrennten auf, so nenne ich sie Wahrnehmung, und die die Empfindung und die Wahrnehmung erregende äußere Ursache . . . nenne ich den Wahrnehmungsgegenstand oder das Object*" (Transcendentalpsychol. S. 39 f.). Nach M. BENEDICT ist Wahrnehmung „*Bewußtwerden des Reizes in Beziehung zum Reize*" (Seelenkunde d. Mensch. S. 26). Nach F. KRAUSE sind Wahrnehmungen hinausprojicierte, vergegenständlichte Empfindungen. Die Sinne nehmen eigentlich nicht den Gegenstand, sondern nur dessen Einfluß auf die Empfindungsnerven wahr (Leb. d. menschl. Seele I, 9 ff., 32 f.).

ÜBERWEG erklärt: „*Von der bloßen Empfindung unterscheidet sich die Wahrnehmung dadurch, daß das Bewußtsein in jener nur an dem subjectiven Zustand haftet, in der Wahrnehmung aber auf das Element geht, welches wahrgenommen wird und daher . . . dem Acte des Wahrnehmens als ein anderes und objectives gegenübersteht.*" Die Wahrnehmung ist „*die unmittelbare Erkenntnis des neben- und nacheinander Existierenden*". „*Die äußere oder sinnliche Wahrnehmung ist auf die Außenwelt, die innere oder psychologische Wahrnehmung auf das psychische Leben gerichtet*" (Log.[4], § 36). „*Ich percipiere (sehe, höre etc.) nicht die Sinnesempfindungen selbst, sondern mittelst ihrer vermöge eines mit ihnen sich verbindenden Denkens das Außending*" (Welt- u. Lebensansch. S. 91). „*Infolge der Affection des Nerven, z. B. der Netzhaut, entsteht in uns eine sinnliche Empfindung. Unmittelbar ist nur diese in unserem Bewußtsein; alles übrige ist eine Deutung derselben. Wir deuten sie unwillkürlich . . . auf ein äußeres Object, und dies ist es, was die Sprache nennt: das Object sinnlich wahrnehmen*" (l. c. S. 26 f.). Die Übereinstimmung von Wahrnehmung und Object

deutet nur: „*Jedem einzelnen Element der einen Reihe entspricht ein bestimmtes Element der andern, und jede Combination von Elementen der einen Reihe wird durch die gleiche Combination der entsprechenden Elemente der andern Reihe wiedergegeben; aber das einzelne Element der einen Reihe steht zu dem entsprechenden Elemente der andern nicht im Verhältnisse der Ähnlichkeit, sondern nur im Verhältnisse der gesetzmäßigen Verknüpfung*“ (l. c. S. 28). Nach E. v. HARTMANN kann sehr wohl „*die sinnliche Wahrnehmung ein Doppeltes einschließen, die bewußtseinsimmanenten Sensationen und die transcendentcausalen Beziehungen derselben auf eine vom Bewußtsein unabhängige substantielle Ursache*“ (Gesch. d. Met. I, 555). Das gemeine Bewußtsein „*glaubt die von ihm unabhängigen Dinge selbst wahrzunehmen, erkennt aber die Wahrnehmungstätigkeit als etwas zum Dinge selbst Hinzukommendes an. Es unterscheidet nicht das Ding von dem Wahrnehmungsbild, wohl aber das Ding als nicht wahrgenommenes von dem Dinge als wahrgenommenes*“ (l. c. S. 557 f.). Nach HAGEMANN ist die Dingwahrnehmung oder Anschauung die „*unmittelbare Auffassung räumlicher Gegenstände und weiterhin eines Dinges mit seinen Merkmalen mittelst unserer Sinne*“ (Psychol.[3], S. 55; vgl. GUTBERLET, Psychol.[2], 1890). — v. KIRCHMANN erklärt: „*Alle Wahrnehmungsvorstellungen haben miteinander gemein, daß sie 1) ihren Inhalt als einen seienden setzen, 2) daß sie das Seiende außerhalb der Wahrnehmung setzen, 3) daß sie den Inhalt der Wahrnehmung als gegeben und nicht von der wahrnehmenden Seele erzeugt annehmen und 4) daß sie diesen Inhalt als einen einzigen setzen, in dem die Unterschiede erst als das Spätere hervortreten*“ (Kat. d. Philos.[3], S. 21; vgl. Lehre vom Wissen[4], S. 10, 68). H. WOLFF bestimmt die Wahrnehmung als „*ein unmittelbares, d. h. ohne Schluß und sonstige Denktätigkeit vermitteltes Innewerden oder Wissen unser selbst und der Dinge um uns*“ (Üb. d. Zusammenh. uns. Vorstell. mit Dingen S. IV). Dabei functioniert die Seele wie ein Spiegel, durch den die Dinge nicht modificiert werden (l. c. S. V). Wahrnehmen ist „*Wissen eines Gegenständlichen, wobei das Wissen seine eigene Natur gleichsam verhüllt*“ (l. c. S. X). Es ist „*Übergang eines realen Seins in ein Wissen*“ (l. c. S. XV). Auf der Wahrnehmung beruht alles Wissen (l. c. S. 110). Nach UPHUES ist die Empfindung die Auffassung der Sinneseindrücke als Bewußtseinsinhalte, die Wahrnehmung hingegen „*unmittelbare (nicht durch Schluß vermittelte) Auffassung eines gegenwärtigen . . . Objects*“. Die sinnlichen Qualitäten bilden den Gegenstand der äußeren Wahrnehmung. „*In jedem Wahrnehmungsact tritt das Object als verschieden und unabhängig vom Wahrnehmungsact auf*“ (Wahrn. u. Empfind. S. V, 3, 9, 14, 25 ff.). Später bestimmt Uphues die Wahrnehmung als „*die Vergegenwärtigung eines Transcendenten, d. h. dessen, was nicht Bewußtseinsvorgang ist, in ursprünglichen Empfindungen*“. Sie ist „*Gegenstandsbewußtsein*“, ist auf ein Transcendentes gerichtet, das nicht in der Wahrnehmung selbst enthalten ist (Psychol. d. Erk. I, 157, 162; vgl. Object; Gegenstandsbewußtsein ist in das Urteil verlegt). Ähnlich lehrt H. SCHWARZ (vgl. Wahrnehmungsprobl. S. 370 ff.; s. Object). — Nach BRENTANO ist die Wahrnehmung intentional (s. d.) auf ein Object (s. d.) gerichtet; sie enthält schon ein Anerkennen, ein Urteil. Nach HÖFFDING enthält die Wahrnehmung schon eine das Gegebene gesetzmäßig verarbeitende Bewußtseinstätigkeit (Psychol. S. 179). ZIEHEN bestimmt: „*Die Empfindung ist gewissermaßen das brach liegende Rohmaterial, die Wahrnehmung dasselbe, aber in Verarbeitung begriffene Material*“ (Leitfad. d. physiol. Psychol.[3], S. 17). „*Empfindungen, denen die Aufmerksamkeit zu-*

gewandt wird, bezeichnen wir als Wahrnehmungen" (l. c. S. 170). Nach LIPPS ist Wahrnehmen nicht eine Tätigkeit, die Objecte zu etwas macht, was sie nicht waren. „*Wir verwandeln doch nicht reale Objecte in ideelle, außerhalb der Wahrnehmung existierende Gegenstände in Wahrnehmungsbilder, sondern erzeugen letztere, welche wir wahrnehmen, vorstellen, empfinden*" (Grundtats. d. Seelenleb. S. 21). Nach J. BERGMANN hat die äußere Wahrnehmung die innere zur Voraussetzung, denn sie ist „*Bewußtsein des Empfundenen als Empfundenen*". „*Umgekehrt werden wir uns keiner Empfindung bewußt, ohne ihren Inhalt, das Empfundene, auszuscheiden und zu objectivieren*" (Grundl. ein. Theor. d. Bewußts. S. 7). Das Wahrnehmen ist mehr als Empfinden und Anschauen. Wir setzen wahrnehmend substantielle, wirkungsfähige Dinge. Das äußere Wahrnehmen ist ein Denken, ein Meinen, weil es etwas als seiend setzt, unter den Wahrheitsbegriff fällt (Vorles. üb. Met. S. 109 ff., 121). HUSSERL erklärt: „*Die Wahrnehmungsvorstellung kommt einfach dadurch zustande, daß die erlebte Empfindungscomplexion von einem gewissen Artcharakter, einem gewissen Auffassen, Meinen beseelt ist*" (Log. Unters. II, 75; vgl. S. 616 ff.; 705). Nach REHMKE ist die Wahrnehmung Empfindung und Raumbewußtsein zugleich (Allgem. Psychol. S. 166 ff.). Nach PREYER wird die Empfindung zur Wahrnehmung dadurch, „*daß die unmittelbar eindringende Empfindung vom beginnenden Intellect in Raum und Zeit eingeordnet wird*" (Seele d. Kind. S. 227). Nach RIEHL ist die Wahrnehmung „*eine räumlich und zeitlich begrenzte Mehrheit von Empfindungen*" (Philos. Krit. II 1, 187). Im Wahrnehmen ist das Subject abhängig vom Objecte (l. c. S. 188). Das Object ist in der Wahrnehmung enthalten (l. c. S. 196). Die Wahrnehmung schließt schon ein primitives Urteil ein (l. c. S. 199). — Nach SCHUBERT-SOLDERN ist die Wahrnehmung die „*Aufnahme eines gegenwärtigen neuen Inhaltes in einen alten schon verflossenen*" (Gr. ein. Erk. S. 338). Keine Wahrnehmung ohne Reproduction und umgekehrt (l. c. S. 337). — Nach M. KEIBEL sind es die „*Beziehungen zum eigenen Leibe, zum Ablauf der Vorstellungen, zum Gefühl und Begehren*", die einen Inhalt als Wahrnehmung charakterisieren (Wert und Urspr. d. philos. Transcend. S. 5; vgl. J. BAUMANN, Philos. als Orient. S. 233 f.). R. AVENARIUS bestimmt: „*Alle Elemente oder Charaktere, welche als ‚Sachen' gesetzt sind, sind zugleich des weiteren als ‚Wahrgenommenes' charakterisiert*" (Krit. d. rein. Erfahr. II, 78 f.; vgl. Object).

Nach LAZARUS ist die Wahrnehmung nichts Einfaches, sondern enthält eine geistige Tätigkeit (Leb. d. Seele II[2], 35 ff., 39 f.). Nach GLOGAU ist die Wahrnehmung „*kein ruhendes Innewerden, sondern intuitiver, d. i. unmittelbarer Verstand*" (Abr. I, 87; vgl. STEINTHAL, Einl. in d. Psychol. I). SIGWART erklärt: „*In den Wahrnehmungen haben wir es zunächst mit subjectiven Ereignissen zu tun, nur die Gegenwart der Vorstellung ist das unmittelbar Gegebene, ihre Beziehung auf ein Ding außer uns ein zweiter Schritt*" (Log. I[2], 339). Nach B. ERDMANN ist die Sinneswahrnehmung der „*Inbegriff der geistigen Vorgänge, durch welche aus den physikalischen oder physiologischen Reizen, die unsere Sinnesorgane erregen, und den physiologischen Vorgängen, welche diese Erregungen zum Gehirne leiten, Vorstellungen von Gegenständen außerhalb des wahrnehmenden Subjects entstehen*" (Log. I, 38). Die „*Perceptionsmasse*" ist ein „*Complex derjenigen Bedingungen . . ., die dem neuen Reiz entstammen*" (Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos. X, 338 f.). Wahrnehmen heißt nach A. RAU „*gewisse Sensationen von einem Objecte empfangen und diese als ähnlich*

mit denen erkennen, welche ähnlich beschaffene Objecte früher in uns erregten" (Empfind. u. Denk. S. 372). Nach STUMPF ist Wahrnehmen Bejahen, Anerkennen eines Inhalts (Tonpsychol. S. 96). Nach W. ENOCH wird die Empfindung durch ein Denken zur Wahrnehmung (Der Begr. d. Wahrnehm. 1890, S. 54 ff.). WUNDT definiert: „*Vorstellungen, welche sich auf einen wirklichen Gegenstand beziehen, mag dieser nun außer uns existieren oder zu unserem eigenen Körper gehören, nennen wir Wahrnehmungen oder Anschauungen. Bei dem Ausdruck ‚Wahrnehmung' haben wir die Auffassung des Gegenstandes nach seiner wirklichen Beschaffenheit im Auge*" (Grdz. d. physiol. Psychol. II[4], 1). „*Nicht jede Vorstellung gilt uns als Wahrnehmung, sondern nur dann geschieht dies, wenn wir als zweifellos voraussetzen, daß der Vorstellung ein Object entspreche. Die Wahrnehmung ist . . . das als wahr Angenommene.*" Äußere Wahrnehmungen sind „*diejenigen Vorstellungen, denen wir unmittelbar eine gegenständliche Existenz in der Außenwelt geben. Es ist aber zu beachten, daß wir solche objectiven Wahrnehmungen gar nicht unmittelbar zugleich als subjective Zustände unseres Bewußtseins auffassen. Die Vorstellung des gesehenen Gegenstandes ist eins mit dem Gegenstand selber; erst eine nachträgliche Reflexion unterscheidet diesen von seinem subjectiven Bilde*" (Log. I[2], 424). In der Wahrnehmung sind schon reproductive Elemente enthalten (Völkerpsychol. I 1, 533). Nach W. JERUSALEM ist die Wahrnehmung ein „*Complex von Empfindungen . . ., den unser Bewußtsein zur Einheit zusammenfaßt*" (Lehrb. d. Psychol.[3], S. 45). Wir nehmen nicht unsere Zustände, sondern die Dinge der Umgebung wahr (l. c. S. 46). Die Wahrnehmung des Kindes enthält die Deutung des erlittenen Widerstandes als Wirkung eines fremden Willens (s. Introjection). „*Der Complex von Tast- und Bewegungs-, speciell Widerstandsempfindungen wird als wollendes, dem Kinde entgegenwirkendes Wesen gefaßt und ist damit herausgestellt und objectiviert. Die Wahrnehmung ist demnach das einfachste, primitivste Urteil. Sie formt und objectiviert den ungeordneten, verwirrenden Empfindungsinhalt. Die Apperception vollzieht sich jedoch unbewußt*" (Urteilsfunct. S. 219 f.). JODL bestimmt: „*Alles, was Gegenstand unseres Bewußtseins ist und auf irgend eine Weise gegeben oder gegenwärtig ist, jede Bewußtseinserscheinung, Bewußtseinserregung, jeder Bewußtseinsinhalt kann im weitesten Sinne ‚Wahrnehmung' genannt werden.*" Sie „*enthält nichts als den allgemeinsten Charakter des Objectseins für ein Subject, des Angeschaut- oder Erlebtwerdens . . . Bewußtsein und Wahrgenommenes ist daher identisch*" (Lehrb. d. Psychol. S. 94 f.). Streng genommen, ist alle Wahrnehmung eine „*innere*", im Bewußtsein stattfindende. Unter der äußeren Wahrnehmung sind zu verstehen „*alle diejenigen Erregungen unseres Bewußtseins, welche wir als Wirkungen auf Gegenstände beziehen, die nicht wir selbst sind und durch die wir Eindrücke von Bewegungen oder Zuständen derselben zu empfangen glauben*" (Lehrb. d. Psychol. S. 107). — Nach KÜLPE gibt es keine Wahrnehmungstätigkeit neben dem Ich. „*Der Tatbestand, welcher durch das Wort ‚Wahrnehmen' bezeichnet wird, ist in der Abhängigkeit gegeben, in welcher sich die Sinneseindrücke von der Aufmerksamkeit, der dem Willen unterworfenen Stellung der Sinnesorgane und anderen Zuständen des wahrnehmenden Subjects befinden*" (Philos. Stud. VII, 405; vgl. Gr. d. Psychol. S. 386 f.). Nach H. CORNELIUS ist das Wahrnehmen nichts als das Vorfinden, Bemerken eines Phänomens (Vers. ein. Theor. d. Existentialurt. S. 10), Bemerken eines Inhalts (Psych. S. 174 f.). Die Wahrnehmungen sind subjectiv, insofern sie Bewußtseins-

inhalte sind, objectiv, „*insofern sie einem objectiv existierenden Zusammenhange angehören, als Eigenschaften von Dingen beurteilt werden*" (l. c. S. 116 ff.). Der Wahrnehmungsact ist schon ein Existentialurteil (Vers. ein. Theor. d. Existentialurt. S. 18). — Nach P. NATORP gibt die Wahrnehmung nur Antwort „*auf die Fragen, welche die Erkenntnis zuvor gestellt und in den ihr eigenen Begriffen gleichsam voraus formuliert hat*" (Socialpädag. S. 26). Nach P. STERN enthält die Wahrnehmung eines Gegenstandes „*bereits die Wahrnehmung einer unendlichen Reihe von Teilwahrnehmungen*" (Probl. der Gegebenh. S. 35 ff.; vgl. Impression: PALÁGYI). — Nach PALÁGYI gibt es keinen Gegensatz von äußerer und innerer (s. d.) Wahrnehmung (Log. S. 240). Nach H. KROELL ist die Wahrnehmung „*das Resultat der Reizumgestaltungen, die sich vom Eintritt in den centripetalen Ast bis zum Neuronengebiet der Sinnescentren und derjenigen Rindenganglien, in welche die biotischen Reize einstrahlen, vollziehen*" (Die Seele im Lichte des Monism. S. 36).

Wahrnehmung und Empfindung, „*perception*" und „*sensation*", unterscheidet W. HAMILTON. Die Perception, Wahrnehmung ist objectiv, ist Gegenstandsbewußtsein, und dieses ist um so stärker, je schwächer die „*sensation*" ist (Lect. on Met.; vgl. MC COSH, Cogn. Powers I, 1; vgl. SPENCER, Psychol. II, § 353; CARPENTER, Ment. Physiol. ch. 5). Nach BAILEY ist die „*perception of external things through the organs of sense*" „*a direct mental fact or phenomenon of consciousness not susceptible of being resolving into anything else*" (Lect. on the hum. mind p. 13 ff.). Nach FERRIER ist die Wahrnehmung gleichfalls einfach, ursprünglich, ist „*the absolutely elementary in cognition, the ne plus ultra of thought*" (Lect. and remains p. 411). Nach S. LAURIE hingegen ist die Wahrnehmung Resultat eines Schlußprocesses (Met.[2], 1889). Nach HODGSON ist die Wahrnehmung eine Objectivierung von Bewußtseinsinhalten (vgl. Philos. of Reflect. I, 255 ff.). Nach A. BAIN ist die „*perception of matter*" das „*object consciousness*", es ist „*connected with the putting forth of muscular energy, as opposed to passive feeling*" (Ment. and. Mor. Scienc. I, ch. 7, p. 197 f.). Nach LEWES ist die „*perception*" eine „*assimilation of the object by the subject*" (Probl. I, 189). H. SPENCER erklärt: „*Bei der Empfindung ist das Bewußtsein mit gewissen Affectionen des Organismus beschäftigt, bei der Wahrnehmung wird das Bewußtsein von den Beziehungen zwischen jenen Affectionen in Anspruch genommen*" (Psychol. II, § 211; vgl. § 352 f.). Die Perception geht auf ein äußeres Object (l. c. § 353). Sie schließt schon ein Urteil ein: „*Every act of perception implies an expressed or unexpressed assertory judgment*" (l. c. II, § 314 ff.). Ein Classificieren liegt hier schon vor (l. c. § 320). SULLY erklärt: „*In sensation the mind is comparatively passive and recipient; in perception it not only attends to the sensation (or sensations), discriminating and identifying it, but passes from the impression to the object which it indicates or makes known*" (Outlin. of Psychol. p. 148). Die Wahrnehmung ist bewußte Auffassung eines Gegenstandes, enthält schon ein Beziehen, Verknüpfen, Interpretieren (l. c. ch. 7; Handb. d. Psychol. S. 127 ff.; vgl. TITCHENER, Outlin. of Psychol. § 43 ff.; LADD, Phys. Psychol. p. 382 ff.). Nach W. JAMES ist die Wahrnehmung (perception) „*the consciousness of particular material things present to sense*" (Princ. of Psychol. II, 76). Sie unterscheidet sich von der „*sensation*" „*by the consciousness of farther facts associated with the object of the sensation*" (l. c. p. 77; vgl. II, 1 ff.). „*A pure sensation is an abstraction*" (l. c. p. 3). BALDWIN definiert: „*Perception is the apperceptive or synthetic activity of mind whereby*

e data of sensation take on the forms of representation in space and time: or is the process of the construction of our representation of the external world" Handb. of Psychol.², ch. 8, p. 116 ff.; vgl. ch. 7, p. 82 ff.; vgl. J. WARD, Encycl. Brit. XX, 51 ff.; STOUT, Analyt. Psychol. I, 52 ff.; DEWEY, Psychol., . a.). — Über J. ST. MILL s. Object.

Als unmittelbare Erfassung des Objects (s. d.) bestimmt die Perception ROYER-COLLARD. VACHEROT erklärt: „*Toute sensation est affective. Elle ne devient réellement représentative que par l'élimination de l'élément affectif. Alors elle se transforme en perception, et n'exprime plus qu'un rapport fixe entre des phénomènes variables. C'est le passage de l'image à l'idée. Mais cette transformation ne s'opère que par une analyse et une synthèse de l'esprit*" (Mét. III, 209 f.). H. TAINE erblickt in der Wahrnehmung eine wahre, normale „*Hallucination*" (s. d.). Nach DELBOEUF hat jemand Perceptionen, wenn er „*rapportera sa sensation à une cause en général autre que lui, et qu'il attribuera à cette cause une qualité, qui sera celle de lui procurer une sensation déterminée*" (Théor. génér. de la sensibil. 1876, p. 5). Nach JANET sind die Perceptionen „*les images fournies par les sens*" (Princ. de mét. II, 200 ff.). Nach RENOUVIER ist die Perception „*la conscience particulière d'un phénomène comme différiencié d'avec d'autres phénomènes*" (Nouv. Monadol. p. 4). Nach FOUILLÉE ist die „*sensation*" eine Modification der „*activité appétitive qui constitue la vie*" (Psychol. d. id.-forc. I, 3 ff., 7 ff.). Nach H. BERGSON ist eine Perception die „*sollicitation de mon activité*" (Mat. et mém. p. 35 ff., 49 ff.). Mit ihr ist schon Gedächtnis verbunden (l. c. p. 67). Vgl. PAULHAN, Physiol. de l'esprit, p. 42 ff.; BINET, La perception extérieure; F. MARTIN, La percept. extér. et la science posit. 1894. — Vgl. E. DREHER, Üb. Wahrnehmen u. Denk. 1879; Zeitschr. f. Philos. Bd. 71—77; M. BRAUDE, Die Elemente der reinen Wahrnehmung, 1899. — Vgl. Empfindung, Object, Wahrnehmung (innere), Perception, Vorstellung, Sensualismus, Erkenntnis, positionale Charaktere.

Wahrnehmung, innere oder unmittelbare, ist das psychische Erleben in seiner (concreten) Bewußtheit als solches, als Bewußtseinsvorgang (s. d.). Während durch die „*äußere*" Wahrnehmung Erlebnisse auf Objecte (s. d.) außer uns bezogen werden, besteht die innere Wahrnehmung, im weitesten Sinne, in dem Bemerken psychischer Vorgänge oder in dem mehr oder weniger aufmerksamen psychischen (s. d.) Erleben selbst. In einem engeren Sinne ist die psychische Wahrnehmung die „*Reflexion*" (s. d.), d. h. die Zurücklenkung der Aufmerksamkeit von der Außenwelt weg auf die Tatsache des Erlebens (Empfindens, Vorstellens u. s. w.) selbst, das concrete Wissen um ein solches Erleben als eines Zustandes oder Actes des Subjects, durch unmittelbare (nicht begriffliche) Beziehung auf dieses, durch Selbstbesinnung, deren Ausdruck ein Urteil über das eigene Erleben ist. Da die innere Wahrnehmung nichts ist als das sich selbst zur Bewußtheit steigernde Bewußtsein selbst, geht sie nirgends über das Erleben hinaus, und ihr Gegenstand hat demnach unmittelbare Realität, d. h. er wird als das genommen, beurteilt, was er ist, nicht als Zeichensystem für ein Transcendentes. Gleichwohl ist er auch einer Verarbeitung durch das Denken unterworfen, und sind auch auf dem Gebiete der innern Wahrnehmung Irrtümer im einzelnen (betreffs der Art der Coordinationen u. s. w.) möglich. Zwar wird durch die Anschauungsform der Zeit (s. d.) das Wesen der Ichheit (s. d.) gleichsam auseinandergezogen, es kommt nicht als reines

An-sich, nicht adäquat zur Erkenntnis, aber qualitativ wird die Ichheit durch die innere Wahrnehmung doch nicht verändert, nicht zur Erscheinung einer ontologisch ganz anders gearteten Realität, etwa eines Ungeistigen, gemacht. Daß der Gegenstand der *„inneren“* Wahrnehmung etwa absolute Realität hat, das Für-sich-sein, An-sich (s. d.) des Menschen u. s. w. sei, das steht nicht schon durch die innere Wahrnehmung fest, sondern kann erst durch kritische Besinnung plausibel gemacht werden. Den Standpunkt der innern Wahrnehmung nimmt die Psychologie (s. d.) ein, während die Naturwissenschaft das Erlebte zu einem begrifflichen Zeichensysten transcendenter Factoren verarbeitet; die Metaphysik kann noch den äußeren durch den inneren Standpunkt universell ergänzen. Aus wiederholten inneren Wahrnehmungen geht die innere Erfahrung (s. d.) hervor.

Die Lehre von der inneren Wahrnehmung bildet in älterer Zeit meist einen Bestandteil der Lehre vom inneren Sinn *(„sensus interior“)*, der sowohl als Gemeinsinn (s. d.), wie als Fähigkeit inneren Erlebens, Reflectierens, Vorstellens u. s. w. gilt.

Dem Gemeinsinn (s. d.), *κοινὴ αἴσθησις*, schreibt ARISTOTELES auch die Wahrnehmung des Empfindens zu (De memor. 1; De somn. 2). Er lehrt eine *νόησις νοήσεως* (Eth. Nic. IX, 9). CICERO spricht von *„tactus interior“* (Acad. II, 7, 20). PLOTIN hat den Begriff der *συναίσθησις* (s. Bewußtsein).

Nach AUGUSTINUS nimmt der innere Sinn das eigene Empfinden wahr (De lib. arb. II, 4; De anim. IV, 20). *„Nos arbitror ratione comprehendere esse interiorem quendam sensum, ad quem ab istis quinque notissimis sensibus cuncta feruntur“* (De lib. arb. II, 23). Nach SCOTUS ERIUGENA geht der innere Sinn auf die Verhältnisse der Begriffe (De div. nat. II, 23). Eine Erkenntnisfunction hat der innere Sinn nach HUGO VON ST. VICTOR (De an. II, 4). AVICENNA unterscheidet fünf innere Sinne: *„phantasiae, quae est sensus communis“* (Gemeinsinn), *„imaginatio“*, *„vis imaginativa“* *(„cogitativa“)*, *„vis aestimativa“*, *„vis memorialis et reminiscibilis“* (De an. IV, 1; vgl. M. Winter, Üb. Avic. Op. egreg. S. 28 ff.). Nach THOMAS heißt der innere Sinn *„communis“* als *„communis radix et principium exteriorum sensuum“* (Sum. th. I, 78, 4 ad 1). *„Sensus communis apprehendit sensata omnium sensuum propriorum“* (Contr. gent. II, 74; vgl. De pot. anim. 4). Es gibt vier *„vires interiores sensitivae partis“: „sensus communis“*, *„imaginatio“* *„aestimativa“*, *„memoria“* (Sum. th. I, 78, 4). WILHELM VON OCCAM betrachtet den *„sensus interior“* als eine Quelle anschaulicher Erkenntnis (In l. sent. I, 3, 5).

MELANCHTHON bestimmt den inneren Sinn als *„potentia organica intra cranicum ad cognitionem destinata excellentem actiones sensuum exteriorum“*. Er hat die Function der *„diiudicatio“* und *„compositio“*, besteht aus *„sensus communis“*, *„cogitatio seu compositio“*, *„memoria“* (De an. p. 174 ff.). Ähnlich lehrt CASMANN (Psychol. anthropol. p. 359), welcher vom *„actus reflexus“* spricht (l. c. p. 11, 89). Nach ZABARELLA gibt es *„sensus communis“*, *„phantasia“* (und *„memoria“*) (De reb. nat. p. 720). BOVILLUS erklärt: *„Est enim sensus ut quaedam exterioris memoria et ut penitior locus, in quo sensibilia spectra et colliguntur et reservantur“* (De sensib. 1, 1; De intell. 6; vgl. SUAREZ, De anim. I, 3, 30; CAESAR CREMONINUS, L. VIVES, De anim. I, 31 ff.; CARDANUS, De variet. VIII, p. 154; CAMPANELLA, G. BRUNO u. a.). — DESCARTES erklärt: *„Nempe nervi, qui ad ventriculum, oesophagum, fauces, aliasque interiores partes, explendis naturalibus desideriis destinatas, protenduntur, faciunt unum*

x sensibus internis, qui appetitus naturalis vocatur; nervuli vero, qui ad cor t praecordia, quamvis perexigui sint, faciunt alium sensum internum, in quo onsistunt omnes animi commotiones" (Princ. philos. IV, 190; Medit. IV; De om. 4).

Die engere Bedeutung der inneren Wahrnehmung erhält der „*innere Sinn*" ei LOCKE. Der innere Sinn („*internal sense*") ist eins mit der „*Reflexion*" s. d.). Er ist „*the notice which the mind takes of its own operations*" (Ess. I, ch. 1, § 4), das Bewußtsein der eigenen seelischen Processe, als eine Quelle er Erkenntnis (s. d.). „*Diese Quelle von Vorstellungen hat jeder ganz in sich elbst, und obgleich hier von keinem Sinn gesprochen werden kann, da sie mit ußerlichen Gegenständen nichts zu tun hat, so ist sie doch den Sinnen sehr hnlich und könnte ganz richtig innerer Sinn genannt werden*" (ib.). HERBERT ON CHERBURY bestimmt als Object des inneren Sinnes das Gute; das Gewissen ist der innere Sinn, der „*sensus communis*". Nach LEIBNIZ ist der nnere Sinn („*sens interne*") der Einheitspunkt der verschiedenen Sinne („*sens nterne, où les perceptions de ces différents sens externes se trouvent réunies*" Gerh. VI, 501; vgl. Apperception). CHR. WOLF erklärt: „*Mens etiam sibi onscia est eorum, quae in ipsa contingunt . . . se ipsam percipit sensu quodam nterno*" (Philos. rational. § 31); ähnlich BAUMGARTEN (Met. § 396, 534), BILFINGER u. a. Nach FEDER rührt ein großer Teil unserer Begriffe „*aus den Empfindungen her, die wir vermöge des innern Sinnes haben: daher hat die Seele den Begriff von ihr selbst und von ihren Eigenschaften*" (Log. u. Met. S. 52). Die Fähigkeiten des innern Sinnes sind: das Selbstgefühl, das Gefühl des Wahren, des Schönen, des Moralisch-Guten (l. c. S. 28; vgl. MENDELSSOHN, Phädon S. 109 f.). TETENS schreibt dem inneren Sinne Gefühle, Wollen und Denken als Objecte zu (Philos. Vers.). Nach REID u. a. ist der „*common sense*" (s. d.) die Quelle eines evidenten, sicheren Wissens.

Eine neue Wendung nimmt die Geschichte des Begriffs des innern Sinnes bei KANT. Er versteht unter Sinn (s. d.) die Receptivität (s. d.) überhaupt, die Fähigkeit, Vorstellungen durch Affection (s. d.), also nicht durch Spontaneität (s. d.) zu erhalten. Daher gibt es außer dem äußern auch einen innern Sinn, bei welchem der Mensch „*durchs Gemüt afficiert wird*" (Anthropol. I, § 13). Der Geist, das Bewußtsein produciert die Vorstellungen von sich selbst nicht spontan, sondern muß erst durch sich selbst afficiert, erregt werden, um sich anzuschauen. Da die Form des innern Sinnes, die Zeit (s. d.), subjectiv ist, so erkennt sich das Ich nicht wie es an sich ist, sondern nur als Erscheinung (s. d.). „*Der innere Sinn, vermittelst dessen das Gemüt sich selbst oder seinen innern Zustand anschauet, gibt zwar keine Anschauung von der Seele selbst, als einem Object, allein es ist doch eine bestimmte Form, unter der die Anschauung ihres innern Zustandes allein möglich ist, so daß alles, was zu den inneren Bestimmungen gehört, in Verhältnissen der Zeit vorgestellt wird*" (Krit. d. rein. Vern. S. 50 f.). Die Zeit ist „*die Form des innern Sinnes, d. i. des Anschauens unserer selbst und unseres innern Zustandes*". — „*Alles, was durch einen Sinn vorgestellt wird, ist sofern jederzeit Erscheinung, und ein innerer Sinn würde also entweder gar nicht eingeräumt werden müssen, oder das Subject, welches der Gegenstand desselben ist, würde durch denselben nur als Erscheinung vorgestellt werden können*" (l. c. S. 72). „*Wenn das Vermögen, sich bewußt zu werden, das, was im Gemüte liegt, aufsuchen (apprehendieren) soll, so muß es dasselbe afficieren und kann allein auf solche Art eine Anschauung seiner selbst hervor-*

bringen . . ., da es denn sich anschauet, nicht wie es sich unmittelbar selbsttätig vorstellen würde, sondern nach der Art, wie es von innen afficiert wird, folglich wie es sich erscheint, nicht wie es ist“ (l. c. S. 73). „*Das Bewußtsein seiner selbst, nach den Bestimmungen unseres Zustandes, bei der inneren Wahrnehmung ist bloß empirisch, jederzeit wandelbar, es kann kein stehendes oder bleibendes Selbst in diesem Flusse innerer Erscheinungen geben, und wird gewöhnlich der innere Sinn genannt oder die empirische Apperception*“ (l. c. S. 120 f.; vgl. Apperception, Selbstbewußtsein). Vgl. REININGER, Kants Lehre vom inn. Sinn.

Nach REINHOLD stellt durch den innern Sinn das Bewußtsein sich selbst vor als „*empfangend das Mannigfaltige, und zwar dadurch, daß es die Art und Weise, die Form des Empfangens als etwas von seinem Vermögen Eigentümliches in einer Vorstellung a priori vorstellt*“ (Theor. d. Vorstell. S. 369). Nach FRIES ist der innere Sinn das „*Vermögen der innern Wahrnehmung unserer geistigen Tätigkeiten*“ (Syst. d. Log. S. 49 f.; Psych. Anthropol. § 25). Der innere Sinn ist „*eine Empfänglichkeit, bei welcher die Tätigkeit von innen angeregt wird*“ (Neue Krit. I, 111). Ähnlich bestimmt CALKER (Denklehre, S. 214; ähnlich auch WYTTENBACH, KRUG, JAKOB, HOFFBAUER, MAASS, LICHTENFELS, Gr. d. Psychol. S. 67, u. a.). BOUTERWEK unterscheidet vom innern Sinn, dem sinnlichen „*Anerkennen unserer Vorstellungen als solcher*“, einen „*innersten Sinn*“ (Apodikt. I, 274).

Daß die innere Wahrnehmung kein „*Sinn*“, sondern unmittelbares Wissen sei, betont gegen Kant zuerst G. E. SCHULZE. Er bemerkt: „*Von den äußern Sinnen ist in den neuern Zeiten der innere Sinn, welcher auch der höhere genannt wird, unterschieden worden. Man versteht darunter das Bewußtsein alles dessen, was im Innern stattfindet und zu den Bestimmungen unseres Ich gehört ... Es wurde aber das Bewußtsein des Innern unter den Titel Sinn gebracht, weil wir uns zum Erkennen der Gegenstände desselben eben so genötigt fühlen, als wie zum Empfinden der Gegenstände der äußeren Sinne*“ (Psych. Anthropol. S. 114 f.). „*Da unter einem Sinne die Fähigkeit zu einer Erkenntnis verstanden wird, deren Entstehen an die Affection eines besondern körperlichen Werkzeuges gebunden ist, wir aber von einem solchen Werkzeuge der Erkenntnis unseres Innern nichts wissen, ob es wohl dergleichen geben mag, so ist der Ausdruck innerer Sinn zur Bezeichnung dieser Erkenntnis unpassend, darf nur bildlich genommen werden und veranlaßt leicht Mißverständnisse, daher es auch besser wäre, ihn wieder eingehen zu lassen*“ (l. c. S. 115). „*Wenn der innere Sinn Erkenntnisse betrifft, etwa Gedanken des Verstandes oder Ideen der Vernunft und Phantasie, so darf sein Wirken nicht für ein von den Erkenntnissen noch verschiedenes Erkennen derselben genommen werden. Das Wissen vermittelst desselben ist ein unmittelbares und von eben der besondern Beschaffenheit, wie das im Bewußtsein des Ich stattfindende. Die Behauptung aber, daß alles Erkennen und das Bewußtsein davon wieder durch ein Vorstellen desselben vermittelt und bedingt werde, ist ungereimt. Denn alsdann müßte auch zum Bewußtsein der Vorstellung, die das Erkennen vermitteln soll, abermals eine andere Vorstellung und zum Bewußtsein dieser gleichfalls eine andere und so ohne Aufhören fort, mithin eine Reihe von Vorstellungen, die keinen Anfang hätte, erforderlich sein*“ (l. c. S. 116). Nach E. REINHOLD darf das Selbstbewußtsein nicht als innerer „*Sinn*“ aufgefaßt werden (Lehrb. d. philos. propäd. Psychol. S. 102 f.). Der „*innere Sinn*“ ist „*den eigenen unwillkürlichen und willkürlichen Lebensbewegungen des Individuums*“

zugewandt (l. c. S. 101). BIUNDE erklärt, „*innerer Sinn*" sei eine uneigentliche Ausdrucksweise. Er ist das Vermögen der Anschauung eines im Ich Seienden (Empir. Psychol. I 1, 163). Nach HILLEBRAND geht der innere Sinn auf die inneren Zustände der Organe; der psychisch-innere Sinn ist „*die unmittelbare Individualisierung der Seelensubjectivität und ihrer Bestimmung in der innerlich-sinnlichen Bestimmtheit des Leibes*" (Philos. d. Geist. I, 159). — Nach SCHELLING ist der innere Sinn „*das Ich, nicht insofern es auf diese oder jene besondere Weise bestimmt ist, sondern das Ich überhaupt als Product seiner selbst*" (Syst. d. tr. Ideal. S. 54). „*Im Selbstgefühl wird der innere Sinn, d. h. die mit Bewußtsein verbundene Empfindung, sich selbst zum Object*" (l. c. S. 213). ESCHENMAYER erklärt: „*Der innere Sinn offenbart uns den organischen Zustand unseres Leibes. Hieher gehören die mannigfaltigen Empfindungen des Wohl- und Übelseins, angenehme und schmerzhafte Eindrücke*" (Psychol. S. 37, 42 f.). Nach SUABEDISSEN ist der innere Sinn die Fähigkeit der Wahrnehmung der eigenen organischen Zustände (Grdz. d. Lehre von d. Mensch. S. 84; vgl. Üb. die innere Wahrnehmung, 1808). SCHUBERT betrachtet als Richtungen des inneren Sinnes Einbildungskraft und Gedächtnis (Lehrb. d. Menschen- u. Seelenk. S. 137 ff.). — Nach MICHELET erfolgt durch den innern Sinn ein „*Zusammenfassen aller Sinnesempfindungen in eine Einheit*" (Anthropol. S. 261 f.).

Nach SCHLEIERMACHER hat der Gegenstand des innern Sinnes unmittelbare Realität (Dialekt. S. 53 ff.). H. RITTER erklärt: „*Von der Erscheinung des Ich wissen wir unmittelbar, indem wir die Empfindung denken*" (Abr. d. Log.[2], S. 29). BENEKE betont: „*Bei der innern Wahrnehmung wird nicht allein das wahrgenommene oder vorgestellte Sein von der Wahrnehmung oder Vorstellung erreicht, sondern dieses Sein geht unmittelbar als Bestandteil in dies Vorstellen ein, und durch dieses wird qualitativ nicht das Mindeste hinzugebracht, was nicht auch schon im vorgestellten Sein enthalten wäre. Wir haben also hier ein Vorstellen von voller oder absoluter Wahrheit*" (Lehrb. d. Psychol. § 129; vgl. Syst. d. Met. S. 68 ff.; Neue Grdl. zur Met. S. 16; Neue Psychol. S. 54 ff.). „*Die innere Wahrnehmung geschieht keineswegs . . . durch einen angeborenen inneren Sinn, sondern die innern Sinne (für jedes innere Wahrnehmen muß sich ein besonderer ausbilden) bestehen in den Begriffen, welche sich auf die psychischen Qualitäten, Formen, Verhältnisse beziehen. Kommen diese Begriffe zu speciellen psychischen Entwicklungen hinzu, welche die in ihnen vorgestellten Qualitäten etc. an sich tragen, so wird hiedurch das Bewußtsein dieser letzteren in dem Maße verstärkt und aufgeklärt, daß die speciellen Entwicklungen in bezug auf dieselben . . . vorgestellt werden*" (Lehrb. d. Psych; vgl. Neue Psychol. 31, S. 256 f.; Pragmat. Psychol. II, 8 ff.). HERBART ersetzt den „*innern Sinn*" durch den Begriff der Apperception (s. d.) als „*Wissen von dem, was in uns vorgeht*" (Lehrb. zur Psychol.[3], S. 43). Der „*innere Sinn*" ist ganz und gar eine Erfindung der Psychologen (l. c. S. 55 f.). Die innere Wahrnehmung besteht in der Apperception durch eine Vorstellungsmasse (Psychol. als Wissensch. II, § 125). So auch G. SCHILLING (Lehrb. d. Psychol.[3], S. 127), VOLKMANN, nach welchem die innere Wahrnehmung die Tatsache ist, „*daß unsere Vorstellungen (und die auf Vorstellungen beruhenden Phänomene) uns nicht bloß als objective Bilder vorschweben, sondern eine Beziehung auf unser Ich annehmen, der gemäß sie uns als etwas erscheinen, das unser Ich weiß und hat, d. h. das Object seines Vorstellens ist. Schon aus dieser Erscheinung . . . ergibt sich, daß die innere*

Wahrnehmung dreierlei in sich schließt: erstlich das Bewußtwerden einer Vorstellung, zweitens das ihres Vorstellens und drittens das der Zugehörigkeit dieses Vorstellens zu dem Ich" (Lehrb. d. Psychol. II[4], 176 f.). — Nach SCHOPENHAUER ist der „*alleinige Gegenstand des innern Sinnes der eigene Wille des Erkennenden*" (W. a. W. u. V. C. 4). Nach F. A. LANGE gibt es keinen innern Sinn (Log. Stud. S. 138).

J. H. FICHTE erklärt: „*Das Bewußtsein der Seele von sich selbst beleuchtet nur das in ihr Vorhandene; darum drückt es auch das wahre Wesen der Seele aus . . Wir erkennen wirklich uns selbst in jeder Tatsache des ‚innern Sinnes'; wiewohl in keiner dieser Tatsachen vollständig und ganz*" (Psychol. I, 189). Die Wahrheit der innern Wahrnehmung betonen auch BOUILLIER (La vraie conscience, p. 205, 221), VACHEROT (Le nouveau spiritualisme, 1884, p. 211 f.), GALUPPI (Crit. delle conoscenza 1846/47, VI, 13 f.), FERRI (Psychol. de l'attent. 1883, p. 290 f.). — Nach CESCA gibt uns die innere Wahrnehmung die psychischen Zustände an sich, aber nicht das Wesen der Seele, nicht die innere, unbewußte psychische Tätigkeit (Vierteljahrsschr. XI, 415 f.); letzteres ähnlich bei E. v. HARTMANN (s. Ich, Selbstbewußtsein). — Nach ÜBERWEG ist die „*innere oder psychologische Wahrnehmung*" auf das seelische Leben gerichtet (Log.[4], § 36). „*Die Empfindungen, Vorstellungen, Gedanken, Gefühle, Willensacte, überhaupt die psychischen Acte und Gebilde, werden zu Gegenständen der innern Wahrnehmung, sobald wir sie in ihrem subjectiven Zusammenhange untereinander und mit dem Ganzen unseres Seins auffassen. Die innere Wahrnehmung ist ihrer Natur nach der materialen Wahrheit fähig; es tritt keine subjective Anschauungsform hinzu, welche den wahrzunehmenden Objecten fremd wäre und die reine Auffassung derselben trüben könnte. Denn in bezug auf die psychischen Gebilde und deren gegenseitige Verbindungen ist Bewußtsein und Dasein identisch: wie dieselben in unserem Bewußtsein sind, so ist ihr wirkliches, volles und ganzes Sein, und eben darum sind sie in unserem Bewußtsein so, wie sie in Wirklichkeit sind*" (Welt- und Lebensansch. S. 29 f.). Der Begriff von einem psychischen Gebilde enthält nur „*die gleichartigen und wesentlichen Charaktere der einzelnen Gebilde in sich*", verfälscht nichts (l. c. S. 30). „*Die innere Wahrnehmung ist nicht auf bloße Erscheinungen im Kantschen Sinne beschränkt, sondern führt zur Erkenntnis eines An-sich-seins*" (l. c. S. 35). v. KIRCHMANN erklärt: „*Der Gegenstand der Selbstwahrnehmung sind . . . nur die seienden Zustände der eigenen Seele, d. h. deren Gefühle und Begehrungen. Ein Organ besteht hier nicht, vielmehr verbindet sich in der Regel mit dem bloßen Auftreten des Gefühls oder Begehrens auch dessen Wahrnehmung*" (Kat. d. Philos.[3], S. 23). Nach BRENTANO ist die innere Wahrnehmung die einzige Wahrnehmung im eigentlichen Sinne, denn sie enthält ein Wirkliches unmittelbar zum Gegenstande, hat materiale Wahrheit (Psychol. S. 119). Nach J. BERGMANN ist die innere Wahrnehmung „*Ich-Wahrnehmung, Ich-Bewußtsein, bestimmtes ursprüngliches Ich-Bewußtsein*" (Vorles. üb. Met. S. 190). Die innere Wahrnehmung ist gleichbedeutend mit dem Ich-sein. Das Ich ist nur Ich dadurch, daß es sich wahrnimmt (l. c. S. 194). Das Ich ist nicht mehr als das Wahrnehmen selbst (l. c. S. 196). Die innere Wahrnehmung erfaßt „*die Substanz ihres Gegenstandes, nämlich das Ich*". Sie enthält ein Denken, insofern sie „*Beziehen von angeschauten Bestimmtheiten, die vom Bewußtsein verschieden sind, auf das angeschaute Ich ist*" (l. c. S. 301; vgl. S. 319). Die äußere Wahrnehmung setzt die innere voraus (Grundl. ein. Theor. d. Bewußts. S. 7). HAGEMANN erklärt:

Durch den innern Sinn oder das (Selbst-)Bewußtsein erfahren wir unmittelbar unsere Innenzustände und unser eigenes Dasein." Das Seelenwesen selbst wird aber nicht dadurch erkannt (Log. u. Noet. S. 139). Nach GUTBERLET haben alle unmittelbaren Urteile der innern Wahrnehmung absolute Wahrheit (Log. u. Erk.², S. 172 f.). Nach STEUDEL ist der innere Sinn nur die Richtung des Bewußtseins, der Aufmerksamkeit auf die innern Vorgänge (Philos. I 1, 103). Nach UPHUES bilden den Gegenstand der innern Wahrnehmung die Gefühle, Empfindungen, Vorstellungen (Wahrn. u. Empfind. S. V). Die innere Wahrnehmung ist *„ein besonderer, von den Bewußtseinszuständen verschiedener und keineswegs immer mit ihnen auftretender Act*" (l. c. S. IX). HUSSERL bemerkt: *„Die Evidenz der auf Anschauung beruhenden Urteile wird mit Recht bestritten, sofern sie intentional über den Gehalt des factischen Bewußtseinsdatums hinausgehen. Wirklich evident sind sie aber, wo ihre Intention auf ihn selbst geht, in ihm, wie er ist, die Erfüllung findet*" (Log. Unters. I, 122; vgl. W. JERUSALEM, Urteilsfunct.). Nach JODL sind innere Wahrnehmungen *„alle diejenigen Erregungen unseres Bewußtseins, in welchen wir lediglich unsere eigenen Zustände zu erfahren und anzuschauen glauben*" (Lehrb. d. Psychol. S. 108). WUNDT erklärt: *„Jeder subjective Zustand unseres Bewußtseins ist als solcher Gegenstand unserer inneren Wahrnehmung*" (Log. I, 424). Die innere Wahrnehmung besteht in der Tatsache des psychischen (s. d.) Erlebens selbst, hat daher unmittelbare Realität (s. Psychologie, Seele, Erfahrung). — Nach M. PALÁGYI ist die sog. innere Wahrnehmung schon der Verstand, *„Reflexion auf die Modificationen unseres Bewußtseins*" (Der Streit, S. 86). *„Versteht man unter der Innerlichkeit einer Wahrnehmung den ausschließlichen persönlichen Besitz derselben, dann ist eine jede Wahrnehmung innerlich*" (Log. auf d. Scheidewege S. 105). Es gibt keinen Gegensatz von äußeren und inneren Wahrnehmungen. *„Es gibt Eindrücke und Erinnerungen. Es gibt ein Urteilen, sowie noch ein Urteilen über das Urteilen, d. h. es gibt eine directe und eine inverse Besinnung*" (l. c. S. 240). — Vgl. Erfahrung, Beobachtung, Erscheinung, Ich, Selbstbewußtsein, Psychisch, Psychologie, Kategorien, Kraft, Causalität, Substanz.

Wahrnehmungscentren sind nach FLECHSIG die Sinnesflächen der Großhirnrinde, welche ein Zusammenfließen der Empfindungen zu einheitlichen psychischen Gebilden ermöglichen (Gehirn u. Seele 1896, S. 22).

Wahrnehmungsgegenstand s. Wahrnehmung.

Wahrnehmungsinhalt s. Wahrnehmung.

Wahrnehmungsinstincte: Triebe, welche durch Wahrnehmung ausgelöst werden (G. H. SCHNEIDER, Menschl. Wille, S. 196 ff.).

Wahrnehmungsmöglichkeiten (possibilities of sensation): J. ST. MILL. Vgl. Object.

Wahrnehmungsmotive nennt WUNDT die primären Motive (s. d.) des Handelns (Eth.², S. 510).

Wahrnehmungsurteile sind Urteile, welche Aussagen über Wahrnehmungen (s. d.) enthalten, sich auf das persönliche Erlebnis von Vorgängen der Außen- oder Innenwelt beziehen, im Unterschiede von eigentlichen Erfahrungs- und Begriffsurteilen, die sich auf verstandesmäßig-wissenschaftlich

festgestellte, objectiv-allgemeingültige Verhältnisse beziehen. Über KANT, der diese Unterscheidung im kriticistischen Sinne begründet, s. Erfahrungsurteil. — Nach H. CORNELIUS ist das Wahrnehmungsurteil als Association eines Wortes an das Wiedererkennen eines Inhaltes zu definieren (Einl. in d. Philos. S. 236). Nach W. JERUSALEM sind Wahrnehmungsurteile Urteile, „*deren Vorstellungsinhalt durch sinnliche Wahrnehmung gegeben ist*" (Urteilsfunct. S. 107). Durch sie wird der sinnlich gegebene Stoff geformt und gegliedert (l. c. S. 130). Vgl. SIGWART, Log. I², 396 ff., II², 328 ff.

Wahrscheinlichkeit (*εἰκασία*, probabilitas, verisimile) ist ein Grad von „*Gewißheit*" (s. d.), beruhend auf starken, überwiegenden Motiven zu Urteilen, so aber, daß diesen Motiven immerhin noch andere gegenüberstehen, die berücksichtigt werden wollen oder sollen; was, auf eine Reihe von Gründen gestützt, das Denken als wahr, wirklich anzunehmen, zu erwarten sich berechtigt weiß, ohne, wegen der Lücken in der Erfahrung und im Schließen, absolut stichhaltige Gründe, stringente Beweise zu haben. Je nach der Art und Menge der Gründe oder der Instanzen, auf die sich das Wahrscheinlichkeitsurteil und der Wahrscheinlichkeitsschluß stützt, gibt es verschiedene Grade der Wahrscheinlichkeit (s. Induction).

Nach PLATO gibt die bloße Wahrnehmung nicht Wahrheit, nur Wahrscheinlichkeit (Tim. 78 squ.). Nach ARISTOTELES ist *ἔνδοξον*, was allen oder den meisten, Angesehensten als wahr erscheint (Top. I, 1 squ.; s. Dialektik). — ARKESILAUS gibt (gegenüber dem extremen Skepticismus) die Möglichkeit der Erkenntnis des Wahrscheinlichen (*εὔλογον*) zu, welches besonders für das Handeln maßgebend sein muß (Sext. Empir. adv. Math. VII, 158 squ.). Eine Wahrscheinlichkeitstheorie gibt KARNEADES. Nach ihm gibt es drei Grade der Wahrscheinlichkeit (*πιθανότης, ἔμφασις*): Die Vorstellung (*φαντασία*) ist entweder schlechthin *πιθανή*, oder sie ist im Zusammenhange mit anderen Vorstellungen, Meinungen wahrscheinlich, widerspruchslos (*πιθανὴ καὶ ἀπερίσπαστος*), oder sie ist zugleich durchaus erhärtet (*πιθανὴ καὶ ἀπερίσπαστος καὶ περιωδευμένη*) (Sext. Empir. adv. Math. VII, 166).

MICRAELIUS bestimmt: „*Verisimile est quod raro fit, sed tamen persuasum est ut plurimum fieri. Vel est quod caret quidem sufficiente demonstratione, putatur tamen verum esse, licet non certo sciatur esse verum*" (Lex. philos. p. 1093). — LOCKE erklärt: „*Der Beweis ist ein Darlegen der Übereinstimmung oder des Gegensatzes zweier Vorstellungen vermittelst eines oder mehrerer Gründe, die eine gleichmäßige, unveränderliche und sichtbare Verbindung miteinander haben; die Wahrscheinlichkeit ist dagegen bloß der Schein einer solchen Übereinstimmung oder Nicht-Übereinstimmung vermittelst Gründen, deren Verbindung nicht fest und unveränderlich ist oder wo dies wenigstens nicht eingesehen wird, sondern nur in den meisten Fällen so zu sein scheint, um die Seele zu bestimmen, daß sie einen Satz eher für wahr als für falsch oder umgekehrt hält*" (Ess. IV, ch. 15, § 1). „*Die Wahrscheinlichkeit ist der Schein der Wahrheit; das Wort bezeichnet einen solchen Satz, für den Gründe vorliegen, um ihn für wahr zu halten. Die Beistimmung, die man diesen Sätzen gibt, heißt Glaube, Zustimmung oder Meinung*" (l. c. § 3; vgl. LEIBNIZ, Nouv. Ess. IV, ch. 15 f.). HUME versteht unter „*probability*" „*jenen Grad der Gewißheit, dem noch Ungewißheit anhaftet*" (Treat. III, sct. 11, S. 172). Die Wahrscheinlichkeit gliedert sich in „*die Wahrscheinlichkeitserkenntnis, die sich auf die*

Betrachtung des Zufalls gründet, und die Wahrscheinlichkeitserkenntnis aus Ursachen“ (ib.). „*In allen demonstrativen Wissenschaften sind die Regeln sicher und untrüglich; wenn wir sie aber anwenden, so läßt uns die geringe Sicherheit und Zuverlässigkeit in der Function unserer geistigen Vermögen leicht von ihnen abweichen und damit in Irrtümer verfallen. Wir müssen deshalb bei jeder Schlußfolgerung dafür Sorge tragen, daß wir unser erstes Urteil oder unsern ersten Act der Zustimmung durch neue Urteile prüfen oder controllieren. Wir müssen schließlich eine allgemeine Betrachtung anstellen und eine Art Statistik aller der Fälle aufnehmen, in denen unser Verstand uns getäuscht hat, um sie mit denen zu vergleichen, in welchen sein Zeugnis sich als zutreffend erwies. Unsere Vernunft muß als eine Art Ursache angesehen werden, deren natürliche Wirkung die Wahrheit ist; zugleich aber müssen wir annehmen, diese Wirkung könne vermöge der Dazwischenkunft anderer Ursachen und der Unbeständigkeit in der Function unserer geistigen Kräfte gelegentlich vereitelt werden. Damit schlägt alles Wissen in bloße Wahrscheinlichkeit um*“ (l. c. IV, sct. 1, S. 241). — J. BERNOUILLI unterscheidet mathematische und empirische Wahrscheinlichkeit (Ars coniect. IV, 4 ff.).

CHR. WOLF definiert: „*Si praedicatum subiecti tribuitur ob rationem insufficientem, dicitur probabilis*“ (Log. § 578). „*Wenn wir von einem Satze einigen Grund, jedoch keinen zureichenden haben, so nennen wir ihn wahrscheinlich, weil es nämlich den Schein hat, als wenn er mit anderen Wahrheiten zusammenhinge*“ (Vern. Ged. I, § 399; vgl. CRUSIUS, Weg zur Gewißh. § 369; LAMBERT, Neues Organ. II. B., 5; RÜDIGER, De sensu veri et falsi III; s'GRAVESANDE, Introd. ad philos. 17 ff.). Nach H. S. REIMARUS heißt wahrscheinlich „*die Einsicht, wovon das Gegenteil nicht gänzlich widersprechend oder unmöglich ist*“ (Vernunftlehre, § 23; vgl. § 345 ff.). MENDELSSOHN erklärt: „*Man nennt die Bestimmung des Subjects, aus welchem das Prädicat folget, die Wahrheitsgründe, weil sie den Grund enthalten, warum ein Satz wahr sei.*“ „*Sind uns nun alle diese Wahrheitsgründe bekannt, und wir begreifen die Art und Weise, wie aus ihnen das Prädicat notwendig erfolge, so sind wir von der Wahrheit überzeugt, und unsere Überzeugung erlangt den Namen einer mathematischen Evidenz.*“ „*Wenn uns aber nur einige von diesen Wahrheitsgründen gegeben sind und wir schließen daraus auf eine Folge, die durch dieselbe nicht völlig bestimmt ist, so gehört der Satz zu den wahrscheinlichen Erkenntnissen, und wir sind von seiner Richtigkeit nicht völlig überzeugt.*“ „*Aus dem Verhältnisse der gegebenen Wahrheitsgründe zu denjenigen, die zur völligen Gewißheit gehören, wird der Grad der Wahrscheinlichkeit bestimmt, und man eignet einem Satze nur einen geringen Grad der Wahrscheinlichkeit zu, wenn die wenigsten Wahrheitsgründe bekannt sind*“ (Philos. Schrift. II, 217 ff.). FEDER definiert: „*Dasjenige, wovon man nicht völlig gewiß ist, das man aber doch für wahr zu halten geneigt ist, ist einem wahrscheinlich*“ (Log. u. Met. S. 123 f.). Die Geneigtheit zur Wahrscheinlichkeitsannahme entsteht aus einer „*unvollständigen Evidenz*“ (l. c. S. 124 ff.; vgl. K. H. FRÖMMICHEN, Über die Lehre des Wahrscheinlichen. 1773). PLATNER erklärt: „*Der Grund eines Urteils ist entweder völlig zureichend oder nur größerenteils. Im ersten Fall entsteht die Gewißheit, im andern Falle Wahrscheinlichkeit*“ (Philos. Aphor. I, § 701). „*Die Denkart der Wahrscheinlichkeit beruhet auf der Erwartung einer gewissen Ähnlichkeit, teils in der Form, teils in der Folge der wirklichen Dinge, und diese Erwartung auf der Voraussetzung einer gewissen Einheit der Natur in ihren*

Gesetzen" (l. c. § 703). Es gibt „*analogische*" und „*philosophische*" Wahrscheinlichkeit (l. c. § 704; vgl. GARVE, De logica probabilium).

Nach KANT ist wahrscheinlich (probabile), „*was einen Grund des Fürwahrhaltens für sich hat, der größer ist als die Hälfte des zureichenden Grundes, also eine mathematische Bestimmung der Modalität des Fürwahrhaltens, wo Momente derselben als gleichartig angenommen werden müssen, und so eine Annäherung zur Gewißheit möglich ist, dagegen der Grund des mehr oder weniger Scheinbaren (verisimile) auch aus ungleichartigen Gründen bestehen, eben darum aber sein Verhältnis zum zureichenden Grunde gar nicht erkannt werden kann*" (Üb. d. Fortschr. d. Met. S. 144). Objective und subjective Wahrscheinlichkeit unterscheidet HOFFBAUER (Log. § 419), reale und logische Wahrscheinlichkeit KIESEWETTER (Log. I, § 297) u. a. Den Unterschied zwischen mathematischer und philosophischer Wahrscheinlichkeit betont FRIES. Erstere ist eine unbestimmte Durchschnittsrechnung aus gleich möglichen Fällen, letztere geht von allgemeinen Grundsätzen aus, die schon aus einem einzigen Fall einen Inductionsschluß ziehen lassen (Vers. ein. Krit. d. Principien d. Wahrscheinlichkeitsrechn., Einl. § IV f., § 26; Syst. d. Log. S. 425). Alle Wahrscheinlichkeit beruht auf Schlüssen und besteht darin, „*daß wir eine Behauptung mit ihren Gründen vergleichen und, ohne diese vollständig erhalten zu können, doch überwiegende Gründe dafür haben*" (Syst. d. Log. S. 418). „*Wahrscheinlich ist, was im Verhältnis gegen einen möglichen Fall, daß es anders sei, in vielen gleich möglichen Fällen so beschaffen ist, wie das Urteil aussagt*" (l. c. S. 426). Nach BACHMANN ist die Wahrscheinlichkeit das der Gewißheit sich annähernde Moment in unserer Überzeugung (Syst. d. Log. S. 329 ff.). — VOLKMANN bestimmt: „*Wir halten für wahr, wovon wir vollkommen überzeugt sind. Kommt kein Prädicat zu diesem absoluten Vorzug, nimmt aber gleichwohl eines von ihnen den übrigen gegenüber den relativ höchsten Klarheitsgrad dauernd ein, dann nennen wir das Urteil, das dieses Prädicat dem Subjecte beilegt, wahrscheinlich*" (Lehrb. d. Psychol. II[4], 297; vgl. BENEKE, Lehrb. d. Psychol.[3], § 156).

Nach J. ST. MILL ist die Wahrscheinlichkeit „*nicht eine Eigenschaft des Ereignisses selbst, sondern ein bloßer Name für die Stärke des Grundes, wonach wir dasselbe erwarten*" (Log. II, 67). Nach WINDELBAND ist die wissenschaftliche Wahrscheinlichkeit eines Ereignisses „*das Verhältnis der für dasselbe günstigen zu der Anzahl der überhaupt möglichen Fälle*". Alle Bestimmungen der Wahrscheinlichkeitsrechnung gelten nur für die Möglichkeit, nicht für die Wirklichkeit; es sind nicht Gesetze der Tatsachen, sondern nur Gesetze für unsere Erwartung. „*Daher hat die Wahrscheinlichkeitsrechnung für den einzelnen Fall ihrem Begriffe nach ganz und gar keine Bedeutung; Zähler und Nenner des die Wahrscheinlichkeit ausdrückenden Bruches bedeuten Summen von Möglichkeiten, die in Rücksicht auf den einzelnen Fall nur Denkmöglichkeiten sind und nirgends anders als in unserer Erwartung existieren*" (Die Lehren vom Zufall, S. 32 f.). WUNDT bestimmt: „*Ein Satz gilt uns dann als wahrscheinlich, wenn ein entgegenstehender wenigstens als möglich zugelassen werden muß*" (Log. I, 384). Die subjective (moralische) Wahrscheinlichkeit ist ein rein psychologisches Phänomen. Die wissenschaftliche Wahrscheinlichkeit ist „*der objectiv begründete Grad der Erwartung für die verschiedenen Ereignisse, die aus gegebenen Bedingungen möglicherweise hervorgehen können*" (l. c. S. 392). Der Unterschied apriorischer und empirischer Wahrscheinlichkeit liegt nur



darin, *„daß sich bei dieser unsere Erfahrung auf die Tatsachen selbst, bei jener auf die Bedingungen bezieht, aus denen die Tatsachen hervorgehen“* (l. c. S. 397). Der Wahrscheinlichkeitsschluß *„folgert aus der Möglichkeit verschiedener Fälle, die bei einem zu erwartenden und in bezug auf seine Beschaffenheit unbestimmten Ereignisse stattfinden können, auf die Wahrscheinlichkeit eines einzelnen dieser Fälle“* (l. c. S. 303). *„Zu einem Schluß auf die größere Wahrscheinlichkeit bestimmter Fälle vor andern werden wir aber dann getrieben, wenn sie entweder vermöge der uns bekannten Bedingungen eines Ereignisses leichter möglich, oder wenn sie nach vorausgegangenen Erfahrungen häufiger eingetreten sind. Dort entsteht ein apriorischer, hier ein empirischer Wahrscheinlichkeitsschluß“* (l. c. S. 304 ff.). — Vgl. Garve, De logica probabilium; Laplace, Ess. philos. sur la probabil.; Pagano, Logica dei probabili, 1806; Bolzano, Wissenschaftslehre III, § 317 ff., S. 263 ff.; A. Cournot, Exposit. de la théor. des chances et des probabil., 1843; Rosmini, Log. § 1073 ff.; Quételet, Lettres sur la probabil.; G. Helm, Die Wahrscheinlichkeitslehre als Theorie der Collectivbegriffe, Annal. d. Naturphilos. I, 1902; Sigwart, Log. II², 305 ff., u. a. — Vgl. Induction, Skepticismus.

Wahrscheinlichkeitsschluß s. Wahrscheinlichkeit.

Wärmeempfindungen s. Temperaturempfindungen.

Webersches Gesetz ist das von E. H. Weber (Wagners Handwört. d. Physiol. II, 559 ff.) zuerst exact constatierte, für verschiedene Sinnesgebiete innerhalb bestimmter Grenzen gültige Gesetz, daß die relative Unterschiedsschwelle (s. d.) des Reizes constant bleibt, daß beim Wachsen des Reizes (s. d.), der eine Empfindung auslöst, der Zuwachs einen bestimmten, constanten Bruchteil des Reizes bilden muß, damit ein ebenmerklicher Empfindungsunterschied stattfindet. So beträgt der constante Reizunterschied, Reizzuwachs beim Tastsinne und Gehörssinne $^1/_3$, für Lichtempfindungen etwa $^1/_{100}$.

Daß der Lustzuwachs einer constanten Vermögensdifferenz entspreche, lehren schon D. Bernouilli (De mensura sortis, 1738) und Laplace (*„Fortune physique“ — „Fortune morale“*). Auf das Verhältnis von Tonempfindungen und Schwingungszahlen wendet ein gleichartiges Gesetz L. Euler an. Auch bei Lambert ist das Webersche Gesetz schon angedeutet (Neues Organ. 268, 245, 249 f.). Hume erklärt: *„Die Hinzufügung oder Fortnahme eines Berges würde nicht genügen, um für unser Bewußtsein einen Unterschied an einem Planeten hervorzurufen, während eine Vermehrung oder Verminderung um ein paar Zoll wohl imstande wäre, die Identität kleiner Körper zu vernichten. Dies läßt sich nicht wohl anders erklären als aus dem Umstande, daß Gegenstände nicht nach Maßgabe ihrer absoluten Größe, sondern entsprechend dem Größenverhältnis, in dem sie zueinander stehen, auf den Geist einwirken und die Continuität seiner Tätigkeiten aufzuheben oder zu unterbrechen vermögen“* (Treat. IV, sct. 6, S. 332).

Auf Gewichtsbestimmungen durch den Drucksinn stützt sich das Gesetz bei Delezenne (Recueil des travaux de la soc. de Lille, 1827; Fechners Repert d. Experimentalphys. 1832, I, 34) und besonders bei E. H. Weber (s. oben). Eine erweiterte Anwendung erfährt das Gesetz durch Fechner. Nach ihm entsprechen gleichen relativen Reizunterschieden constante Unterschiede der Empfindungsintensitäten: Während die Reizintensitäten im geometrischen Verhältnisse zunehmen, wachsen die Empfindungsintensitäten nur in arithmetischer

Progression, oder: die Ordnungszahl der Empfindungen wächst proportional dem Logarithmus der Reizintensität, wobei als Einheit der Schwellenwert des Reizes gilt (Fechnersches oder psychophysisches Gesetz). Die „*Fundamentalformel*" ist: $\delta\gamma = k\frac{d\beta}{\beta}$ (γ = Empfindungsintensität, β = Reizintensität, k = Constante). Durch Integration entsteht die „*Maßformel*": $\gamma = k (\log \beta - \log b)$ (b = „*Schwellenwert*" des Reizes, d. h. jene Größe, bei welcher die Empfindung entsteht und verschwindet; Elem. d. Psychophys. II, 13 ff); $\gamma = k \log\frac{\beta}{b}$. Die „*Elementarformel*" ist: $\gamma\delta t = k \log\frac{v}{b} dt$ (v = Geschwindigkeit, t = Zeit, b = Elementarschwellenwert; l. c. II, 205). Die „*Unterschiedsschwelle*" ist: $\gamma - \gamma^1 = k (\log\frac{\beta}{b} - \log\frac{\beta^1}{b})$ (l. c. II, 89; vgl. I, 71 ff.). Das Weber-Fechnersche Gesetz gilt psychophysisch, d. h. für die Beziehungen zwischen psychischen und leiblichen Functionen (vgl. auch Zend-Av. II, 169 ff.; Philos. Stud. IV, 1887; vgl. LOTZE, Med. Psychol. S. 206 ff.). Dagegen bezieht die physiologische Deutung das Gesetz auf das Verhältnis der Nervenprocesse zu den äußeren Reizen (G. E. MÜLLER, Zur Grundleg. d. Psychophys., 1878; H. SPENCER, Psychol. I, § 47; JODL, Lehrb. d. Psychol. S. 210 ff., 232; EBBINGHAUS, Grdz. d. Psychol. I, 495 ff.; Pflügers Archiv XIL, 119: für sehr starke und sehr schwache Reize ist das Gesetz ungültig; E. MACH; JAMES, Princ. of Psychol. I, 548; vgl. F. A. MÜLLER, Das Axiom d. Psychophys., 1882; A. MEINONG, Üb. d. Bedeut. d. Weberschen Ges., Zeitschr. f. Psychol. XI, 1896, S. 81 ff., 230 ff., 353 ff.). Die psychologische Auffassung erklärt das Gesetz aus rein psychischen (Vergleichungs-)Processen. Sie wird vertreten von E. H. WEBER, von DELBOEUF (Etud. psychophys. 1873; Exam. crit. de la loi psychophys. 1883), ZIEHEN, E. ZELLER, ÜBERHORST, G. VILLA (Einl. in d. Psychol. S. 185 f.), teilweise O. KÜLPE (Gr. d. Psychol. S. 173); besonders WUNDT. Nach ihm gilt das Gesetz nicht für die Beziehung zwischen Empfindung und Reiz, sondern zwischen den Empfindungen und der psychologischen Function der Vergleichung (Log. II² 2, 192 ff.). „*Ein Unterschied je zweier Reize wird gleich groß geschätzt, wenn das Verhältnis der Reize das gleiche ist.*" „*Die Stärke des Reizes muß in einem geometrischen Verhältnisse ansteigen, wenn die Stärke der appercipierten Empfindung in einem arithmetischen zunehmen soll*" (Grdz. d. physiol. Psychol. I⁴, 359 ff.). Das Gesetz ist ein „*Apperceptionsgesetz*", „*Specialfall eines allgemeineren Gesetzes der Beziehung oder der Relativität unserer inneren Zustände*" (l. c. I⁴, 393). Es ist ein „*Gesetz der Apperceptiven Vergleichung*" und hat die Bedeutung, „*daß psychische Größen nur nach ihrem relativen Werte verglichen werden können*". Dies setzt voraus, „*daß die psychischen Größen selbst, die der Vergleichung unterworfen werden, innerhalb der Grenzen des Weberschen Gesetzes den sie bedingenden Reizen proportional wachsen*" (Gr. d. Psychol.⁵, S. 308 f.; vgl. Philos. Stud. I—II; Vorles.³, 2 ff.). Wir vergleichen zwei Empfindungsstrecken AB und BC nach ihrem absoluten Werte, wenn uns innerhalb der untersuchten Empfindungsdimension der Abstand von C und B gleich dem von B und A, also C — B = B — A erscheint: MERKELsches Gesetz (Gr. d. Psychol.⁵, S. 310). Psychologisch faßt das Webersche Gesetz auch SIGWART auf, der es auf das vergleichende Urteil zurückführt (Log. II², 102 f.). R. WAHLE erklärt: „*Gleiche*

Reizverhältnisse entsprechen der Tatsache des Eintretens einer neuen Empfindung" (Das Ganze d. Philos. S. 195). Daß der Empfindungsunterschied bei Gleichheit des relativen Reizunterschiedes der gleiche sei, wird verschiedentlich bezweifelt. Vgl. E. H. WEBER, Tastsinn u. Gemeingef.; FECHNER, In Sachen d. Psychophys. 1877; Revision d. Hauptpunkte d. Psychophys., 1882; BRENTANO, Psychol. I; HELMHOLTZ, Phys. Opt.; HERING, Üb. Fechners psychophys. Ges., 1875; LANGER, Die Grundlagen d. Psychophys.; PREYER, Üb. d. Grenzen d. Tonwahrnehm., 1876; ELSAS, Die Psychophys., 1886; H. COHEN, Princ. d. Infinites. S. 156; SCHUBERT-SOLDERN, Gr. ein. Erk. S. 281; GROTENFELD, Das Webersche Gesetz, S. 24 ff.; G. F. LIPPS, Gr. d. Psychophys., 1899; FOUCAULT, La Psychophys., 1901: R. WAHLE, Das Ganze der Philos. S. 414 ff.; M. RADAKOVIĆ, Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos. 19. Bd., S. 1 ff.; TISCHER, Philos. Stud. I; KÖHLER, Philos. Stud. III; MERKEL, Philos. Stud. IV, V, VII, VIII, IX; F. ANGELL, Philos. Stud. VII; KÄMPFE, Philos. Stud. VIII, u. a.; vgl. STERN, Psychol. d. Veränderungsauffass., 1898.

Wechselbegriffe („*notiones reciprocae*") heißen die äquipollenten (s. d.) Begriffe. Vgl. BACHMANN, Syst. d. Log. S. 111; SIGWART, Log. I², 351).

Wechselwirkung: gegenseitiges Aufeinanderwirken der Dinge; Princip von Wirkung und Gegenwirkung. Durch die allgemeine Wechselwirkung sind die Dinge zur Einheit der Welt (s. d.) verbunden, anderseits setzt die Tatsache der Wechselwirkung schon eine primäre Einheit des Seins voraus.

SPINOZA erklärt: „*Quae res nihil commune inter se habent, earum una alterius causa esse non potest*" (Eth. I, prop. III). Die Occasionalisten (s. d.) und LEIBNIZ leugnen alle directe Wechselwirkung (s. Harmonie). — Das mechanische Princip der Wechselwirkung formuliert NEWTON: Die Wirkungen zweier Körper aufeinander müssen stets gleich und von entgegengesetzter Richtung sein; so auch HUYGHENS u. a. — LESSING bemerkt: „*Alles in der Natur ist mit allem verbunden; alles durchkreuzt sich, alles wechselt mit allem; alles verändert sich in das andere*" (Hamb. Dramat. II, 1).

Nach KANT reicht das bloße gleichzeitige Dasein der Substanzen zur Begründung ihrer Verbindung nicht aus, dazu ist noch eine Gemeinschaft des Ursprungs erforderlich (Princ. prim. sct. III, 2). Später bestimmt er die Wechselwirkung als eine die Erfahrung, die Ordnung der Erscheinungen bedingende Kategorie (s. d.). „*Alle Substanzen, sofern sie zugleich sind, stehen in durchgängiger Gemeinschaft (d. i. Wechselwirkung untereinander)*" (Krit. d. rein. Vern. S. 196). Nur unter der Bedingung der Wechselwirkung können Substanzen als zugleich existierend erkannt werden. „*Dinge sind zugleich, sofern sie in einer und derselben Zeit existieren. Woran erkennt man aber, daß sie in einer und derselben Zeit sind? Wenn die Ordnung in der Synthesis der Apprehension dieses Mannigfaltigen gleichgültig ist, d. i. von A durch B, C, D auf E, oder auch umgekehrt von E zu A gehen kann. Denn wäre sie in der Zeit nacheinander (in der Ordnung, die von A anhebt und in E endigt), so ist es unmöglich, die Apprehension in der Wahrnehmung von E anzuheben und rückwärts zu A fortzugehen, weil A zur vergangenen Zeit gehört und also kein Gegenstand der Apprehension mehr sein kann.*" „*Nehmet nun an: In einer Mannigfaltigkeit von Substanzen als Erscheinungen wäre jede derselben völlig isoliert, d. i. keine wirkte in die andere und empfinge von dieser wechselseitig Einflüsse, so sage ich, daß das Zugleichsein derselben kein Gegenstand*

einer möglichen Wahrnehmung sein würde, und das Dasein der einen, durch keinen Weg der empirischen Synthesis, auf das Dasein der anderen führen könnte. Denn wenn ihr auch gedenkt, sie wären durch einen völlig leeren Raum getrennt, so würde die Wahrnehmung, die von der einen zur andern in der Zeit fortgeht, zwar dieses ihr Dasein vermittelst einer folgenden Wahrnehmung bestimmen, aber nicht unterscheiden können, ob die Erscheinung objectiv auf die erstere folge oder mit jener vielmehr zugleich sei." „*Es muß also noch außer dem bloßen Dasein etwas sein, wodurch A dem B seine Stelle in der Zeit bestimmt und umgekehrt auch wiederum B dem A, weil nur unter dieser Bedingung gedachte Substanzen als zugleich existierend, empirisch vorgestellt werden können. Nun bestimmt nur dasjenige dem andern seine Stelle in der Zeit, was die Ursache von ihm oder seinen Bestimmungen ist. Also muß jede Substanz (da sie nur in Ansehung ihrer Bestimmungen Folge sein kann) die Causalität gewisser Bestimmungen in der andern und zugleich die Wirkungen von der Causalität der andern in sich enthalten, d. i. sie müssen in dynamischer Gemeinschaft (unmittelbar oder mittelbar) stehen, wenn das Zugleichsein in irgend einer möglichen Erfahrung erkannt werden soll. Nun ist aber alles dasjenige in Ansehung der Gegenstände der Erfahrung notwendig, ohne welches die Erfahrung von diesen Gegenständen selbst unmöglich sein würde. Also ist es allen Substanzen in der Erscheinung, sofern sie zugleich sind, notwendig, in durchgängiger Gemeinschaft der Wechselwirkung untereinander zu stehen*" (l. c. S. 197 f.).

SCHELLING betont: „*Es ist überhaupt kein Causalitätsverhältnis construierbar ohne Wechselwirkung*" (Syst. d. tr. Ideal. S. 228; vgl. HEGEL, Encykl. § 154 ff.). Nach CHR. KRAUSE findet alle Wechselwirkung im Urwesen statt (Urb. d. Menschheit[2], S. 329). „*Nach Gottes Weltordnung werden alle Wesen mit allen Wesen in mittelbare oder unmittelbare Beziehung gesetzt; sie kommen in Verhältnisse der Gemeinschaft und der Geselligkeit*" (l. c. S. 55 ff.). Nach J. H. FICHTE ist der göttliche Raum (s. d., auch NEWTON, CLARKE) die Grundbedingung jeder Wechselwirkung (Psychol. I, 31). LOTZE erklärt: „*Nur wenn die einzelnen Dinge nicht selbständig oder verlassen im Leeren schwimmen, über das keine Beziehung hinüberreichen kann, nur wenn sie alle, indem sie endliche Einzelheiten sind, doch zugleich nur Teile einer einzigen sie alle umfassenden, innerlich in sich hegenden unendlichen Substanz sind, ist ihre Wechselwirkung aufeinander oder das, was wir so nennen, möglich*" (Mikrok. III[2], 482). Die Correspondenz der Dinge beruht darauf, „*daß alles Seiende nur ein unendliches Wesen ist, das in den einzelnen Dingen seine stets gleiche mit sich identische Natur notwendig in zusammenpassenden Formen ausprägt*" (l. c. S. 384; vgl. Gdz. d. Psychol. § 79). Lotze betont, „*daß die wahren Wechselwirkungen der Dinge nicht in Mitteilung äußerer Bewegungen bestehen, sondern daß primitiv ein innerer Zustand des einen auf die innere Natur des andern wirke, die Änderungen der Lage und Bewegung dagegen nur Consequenzen und Erscheinungsweisen dieses inneren Verkehrs sind*" (Med. Psychol. S. 203). — Nach HERBART gibt es keine eigentliche Wechselwirkung (s. Causalität). Nach E. v. HARTMANN ist die Wechselwirkung nur ein Specialfall der Causalität (Kategorienlehre, S. 384). Nach FR. SCHULTZE wirkt alles mittelbar oder unmittelbar auf alles (Philos. d. Naturwiss. II, 343; vgl. *Συμπάθεια τῶν ὅλων*; Sympathie). Nach L. DILLES kann eine Substanz auf eine andere nicht „*einwirken*" (s. Veränderung), auch nicht ein Ding auf das Ich, sondern: „*Das Ich erhält nur vorübergehend gewisse ideelle Teile der Dinge an sich gleichsam in sein Wesen*

einverleibt, hineingebracht. Und deren Harmonie resp. Disharmonie mit dem Grund-Ich ist eben all die Förderung resp. Störung desselben, seiner Integrität. Das sind seine Affectionen. Afficieren ist nicht eine Tätigkeit, die von den Dingen an sich auf das Ich überginge, sondern ist ein innigeres Eins-werden gewisser ideeller Teile der Dinge an sich mit dem Ich (resp. größeres Separiert-werden)" (Weg zur Met. I, 254). — Vgl. G. BIEDERMANN, Philos. als Begriffswissensch. II, 103 ff.; CHALYBAEUS, Wissenschaftslehre, S. 137 ff.; DORNER, Das menschl. Erkennen, 1887, u. a. Vgl. Causalität, Wirken, Sympathie, Monaden.

Wechselwirkung, psychophysische s. Influxus, Parallelismus (Anfang und gegen Ende). Zu ergänzen ist hier das Folgende.

AUGUSTINUS bemerkt: „*Non putandum est, corpus aliquod agere in spiritum, quasi spiritus corpori facienti materiae vice subdatur*" (Sup. genes. ad lit. XII). Und THOMAS: „*Nihil corporeum imprimere potest in rem incorpoream*" (Sum. th. I, 84, 6). — Nach DESCARTES wirken Seele (s. d.) und Leib (unter der „*Assistenz Gottes*") aufeinander ein. Von der „*glandula pinealis*" (Zirbeldrüse) des Gehirns erregt die Seele die Lebensgeister (s. d.) (Pass. anim. I, 34). Nur die Richtung der physischen Bewegung ändert die Seele, nicht bringt sie neue Bewegungen hervor (Resp. IV, p. 126). — Die Wechselwirkung von Geist und Körper lehrt GÜNTHER (Vorsch. zur specul. Theol.², 1846, I, 220 ff.). In anderer Weise LOTZE (Mikrok. I², 308 ff.; Med. Psychol. S. 66 ff.). Ferner HORWICZ (Psychol. Anal. I, 22, 143 f.), HAGEMANN (Met.², S. 125; Psychol.³, S. 21); WENTSCHER (Eth. I, 291 ff., vgl. S. 303); H. SCHWARZ (Psychol. d. Will. S. 376; Das Verh. von Leib u. Seele, Monatshefte d. Comenius-Gesellsch. VI, 248 f.) u. a. E. MACH bemerkt: „*Mit der Constanz der Energie ist der Ablauf physikalischer Processe beschränkt, aber keineswegs vollkommen eindeutig bestimmt. Die Erfüllung des Energieprincips in allen physiologischen Fällen lehrt bloß, daß die Seele weder Arbeit verbraucht noch leistet. Darum könnte sie noch mitbestimmend sein,*" aber es ist kein solches Agens anzunehmen (Anal. d. Empfind.⁴, S. 45). L. BUSSE erklärt: „*Geist und Körper, Seele und Leib sind einander zugleich entgegengesetzt und stehen in Wechselwirkung miteinander als einander ergänzende Bestandteile des absoluten, sie beide umfassenden und in sich fassenden Weltganzen*" (Geist u. Körp. S. 474; s. Parallelismus). W. JERUSALEM bemerkt: „*Die Wechselwirkung zwischen psychischen und physischen Vorgängen ist die erste und einzige Form der Causalität, die wir wirklich erleben.*" „*Diese Wechselwirkung ist darum nicht minder begreiflich, weil sie mehr als begreiflich ist. Sie ist aber mehr als begreiflich, weil sie unmittelbar erlebt wird und somit auch die Quelle alles Begreifens ist*" (Urteilsfunct. S. 261 f.); vgl. SIMMEL, Einl. in d. Moralwiss. II, 291. — Vgl. Dualismus, Parallelismus, Energie, Causalität.

Weisheit (*σοφία*, sapientia) ist jenes Maß von theoretisch-praktischem Wissen, welches zu einer möglichst vollkommenen, rationellen Lebensführung befähigt. — Der „*Weise*" ist das Ideal der indischen Philosophie, er ist auch das Ideal der Stoiker. Er ist vollkommen, hat alle Tugend, ist frei, gleicht dem Gotte (vgl. Seneca, De prov. 1; Plut., Adv. Stoic. rep. 33). — Das „*Buch der Weisheit*" bezeichnet die Weisheit (*σοφία, ἅγιον πνεῦμα*) als „*das Hauchen der göttlichen Kraft*" (Weish. 7, 25 f.). Die Weisheit Gottes ist vor allen Dingen. Das Wort Gottes ist der Brunnen der Weisheit, das ewige Gebot ihre Quelle

(Jes. Sir. 1, 4 f.). Nach BASILIDES emaniert die Sophia (s. d.) mit der *„Dynamis“* aus dem Logos bezw. der Phronesis (bei Iren. II, 24, 3). — THOMAS bestimmt: *„Sapientia in cognitione altissimarum causarum consistit“* (Contr. gent. I, 94). *„Sapiens“* ist einer, *„inquantum ordinat humanos actus ad debitum finem“* (l. c. I, 1; Sum. th. I, 1, 6; vgl. AUGUSTINUS, De lib. arb. II, 9, 26). Nach LEIBNIZ ist die Weisheit *„eine vollkommene Wissenschaft aller derjenigen Sachen, die menschliches Gemüt nur ergreifen kann“* (Gerh. VII, 90). Nach CHR. WOLF ist sie *„eine Wissenschaft, die Absichten dergestalt einzurichten, daß eine ein Mittel der andern wird, und hinwiederum dergleichen Mittel zu erwählen, die uns zu unseren Absichten führen“* (Vern. Ged. I, § 914). KANT definiert: *„Weisheit . . . ist die Zusammenstimmung des Willens zum Endzweck, dem höchsten Gut“* (Verkünd. d. nah. Abschl. ein. Tract. zum ewig. Fried. in d. Philos. 1. Abschn., S. 87; vgl. W. ROSENKRANTZ, Wiss. d. Wiss. I, 5). — SCHOPENHAUER erklärt: *„Weisheit scheint mir nicht bloß theoretische sondern auch praktische Vollkommenheit zu bezeichnen. Ich würde sie definieren als die vollendete, richtige Erkenntnis der Dinge, im ganzen und allgemeinen, die den Menschen so völlig durchdrungen hat, daß sie nun auch in seinem Handeln hervortritt, indem sie sein Tun überall leitet“* (Parerg. II, § 351). GUTBERLET bestimmt: *„Unter Weisheit versteht man einen sehr hohen Grad der Vollkommenheit im Erkennen“* (Log. u. Erk. S. 1). SIDGWICK erklärt: *„Wisdom is the faculty and habit of choosing the best means to the best ends“* (Meth. of Eth.², p. 328). Vgl. Sophia, Philosophie, Wissen, Besonnenheit.

Weitere, engere Begriffe s. Umfang.

Welt (*κόσμος*, mundus) ist die Gesamtheit aller Dinge, der Inbegriff aller endlichen Wesen, deren Zusammen in der Idee einer Totalität, der Welt, gedacht wird. Die Welt ist die *„natura naturata“* (s. d.), der Inbegriff der Einzeldinge und Einzelereignisse als solcher, wie sie in gesetzmäßiger Weise miteinander verknüpft sind und den Gegenstand möglicher (aber niemals abzuschließender) Erfahrung bilden (*„empirischer“* Weltbegriff), oder aber der Inbegriff der *„transcendenten Factoren“*, welche in den Objecten (s. d.) sich darstellen (*„metaphysischer“* Weltbegriff). Im weiteren Sinne ist die Welt eins mit dem Universum, im engeren ist (unsere) Welt ein Teil desselben, gibt es unzählige *„Welten“* (Planetensysteme). Jeder Bestandteil der Welt ist innerweltlich, Gott (s. d.) ist, als höchste synthetische Einheit, überweltlich.

Eine Vielheit von Welten neben- und nacheinander gibt es nach dem Buddhismus u. a. (s. Unendlichkeit). Als *κόσμος* soll die Welt zuerst PYTHAGORAS bezeichnet haben (Plac. II, 1; Stob. Ecl. I 21, 450: *ὃς καὶ πρῶτος ὠνόμασε τὴν τῶν ὅλων περιοχὴν κόσμον ἐκ τῆς ἐν αὐτῷ τάξεως*). Dem HIKETAS (Cic., Acad. II, 39) und EKPHANTUS (Plac. III, 13) wird die Lehre von der Bewegung der Erde um ihre Achse zugeschrieben (später wird die heliocentrische Theorie von ARISTARCH VON SAMOS aufgestellt). — Nach HERAKLIT ist die Welt ein ewiges, unentstandenes, lebendiges, seelenvolles *„Feuer“*, *πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρῳ καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρῳ* (Clem. Alex., Strom. V, 559; vgl. Principien, Ekpyrosis, Apokatastasis). Nach PLATO ist die Welt ein treffliches Erzeugnis des Demiurgen (s. d.) sie ist ein beseeltes Wesen (*ζῷον ἔμψυχον*), ein sichtbarer, seliger Gott (*θεὸς αἰσθητός*), ein *εἰκὼν τοῦ ποιητοῦ*, Bild des Schöpfers (Tim. 30, 46 C, 92 B; Phaedo 98 B Theaet. 176 C). Nach ARISTOTELES ist die Welt *ἡ τοῦ ὅλου σύστασις* (De coel. I 10, 280 a 21). Gott

ewegt von der Peripherie aus die Welt (s. Berührung). Die Bewegung einer phäre geht auf die von ihr umschlossene Sphäre über (vgl. Met. XII, 8; hys. V). Die Fixsternsphäre hat die kreisförmige Bewegung. Die Planetenphären werden durch immaterielle Wesen bewegt. Die Erde ist unbewegt in er Mitte der Welt. Die Stoiker unterscheiden τὸ πᾶν (Universum) und τὸ ὅλον (Welt). Ersteres ist das All samt dem leeren Raum, letzteres das außerhalb des Leeren Seiende: πᾶν μὲν γὰρ εἶναι σὺν τῷ κενῷ τῷ ἀπείρῳ, ὅλον δὲ χωρὶς τοῦ κενοῦ τὸν κόσμον· μήτε αὔξεσθαι δὲ μήτε μειοῦσθαι τὸν κόσμον Stob. Ecl. I 21, 442). Die Welt ist σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις φύσεων, ἢ τὸ ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων σύστημα καὶ ἐκ τῶν ἕνεκα τούτων γεγονότων· λέγεται δ' ἕτερος κόσμος ὁ θεός, καθ' ὃν ἡ διακόσμησις γίνεται καὶ τελειοῦται (l. c. I, 21, 445 squ.). Die Sonne ist (nach Kleanthes) das ἡγεμονικόν der Welt (l. c. S. 452). Die Welt ist ein beseeltes Wesen (ζῷον ἔμψυχον καὶ λογικόν, Diog. L. VII 1, 139), denn von ihr stammt die menschliche Seele (l. c. 142 squ.). Periodisch entsteht und vergeht die Welt (s. Apokatastasis, Ekpyrosis; vgl. Nemes., De nat. hom. 38; s. Unendlich). Epikur erklärt: Κόσμος ἐστὶ περιοχή τις οὐρανοῦ ἄστρα τε καὶ γῆν καὶ πάντα τὰ φαινόμενα περιέχουσα, ἀποτομὴν ἔχουσα ἀπὸ τοῦ ἀπείρου καὶ καταλήγουσα ἐν πέρασιν ἢ ἀραιῷ ἢ πυκνῷ ἢ ἐν περιαγομένῳ ἢ ἐν στάσιν ἔχοντι καὶ στρογγύλην ἢ τρίγωνον ἢ οἱανδήποτε περιγραφήν (Diog. L. X, 88 squ.; s. Unendlich). Nach Plinius ist die Welt ein göttliches Wesen (Histor. natur. II, 6). Philo bezeichnet die sichtbare Welt als den jüngeren Sohn Gottes; es gibt auch eine Idealwelt (s. Schöpfung, intelligible Welt). Nach Plotin ist die Welt eine Emanation (s. d.) schließlich der Gottheit (s. d.). Sie ist ζῷον — ψυχὴν μίαν ἔχον εἰς πάντα αὐτοῦ μέρη (Enn. IV, 4, 32; vgl. III, 2, 2; s. intelligible Welt).

Nach Augustinus ist die Welt ein „*aliud Dei*", ein Geschöpf Gottes, aus nichts erschaffen (s. Schöpfung), um der Güte willen geschaffen (De civ. Dei XI, 10; 21 ff.), Confess. XII, 7). Sie ist eine Einheit, geordnet (De civ. Dei XII, 4; XV, 5; De ord. I, 3). Nach Scotus Eriugena geht die (intelligible) Welt ewig aus Gott hervor (De div. nat. III, 16); sie ist unvergänglich (l. c. V, 18, 24). Auch nach Algazel geht die Welt ewig aus Gott hervor. Von einem „*mundus archetypus*" (s. d.) sprechen die Scholastiker. — Micraelius definiert: „*Mundus est compages seu systema corporum naturalium tam coelestium quam elementarium*" (Lex. philos. p. 689).

Nach Nicolaus Cusanus ist das Universum eine „*Contraction*" (s. d.) der Gottheit, „*contractum maximum atque unum*" (De doct. ignor. II, 4). Es gibt drei Welten: geistige, mittlere, sinnliche Welt. Nach Pico gibt es eine überhimmlische, himmlische und irdische Welt; nach Agrippa eine elementare (elementaris), astrale (coelestis), seelisch-geistige Welt (intellectualis) (Occ. Philos. I, 1). Nach Georg. Gem. Plethon u. a. gibt es eine Idealwelt als Urbild der sinnlichen Welt, so auch nach Patritius (Panarch. XIII, 29). Nach Campanella besteht ein „*mundus archetypus*" (Univ. philos. VII, 6, 12; vgl. X, 1, 3; XIII, 1, 3). Die Welt ist empfindend (De sensu rer. I, 10). Auch nach F. Zorzi ist die Welt ein lebendiges Wesen; so auch nach G. Bruno, der sie als „*magnum animal*" bezeichnet (De umbr. idear. p. 31; vgl. Del l'infin. p. 25, 67 ff.; s. Unendlich). — Nach Gassendi ist die Welt ein Teil des Universums; sie ist nicht ewig (Philos. Epic. Synt. II, sct. II, 2). Nach J. Böhme ist die Welt eine Emanation, ein Spiegel der Gottheit; Gott machte sich creatürlich. Leibniz definiert „*Welt*"

als die ganze Folge und Zusammenstellung aller bestehenden Dinge (Theod. I B, § 8 f.; s. Harmonie, Optimismus). Nach CHR. WOLF ist die Welt *„series entium finitorum tam simultaneorum, quam successivorum inter se connexorum"* (Cosmolog. § 48). Die Welt ist *„eine Reihe unveränderlicher Dinge . . ., die nebeneinander sind und aufeinander folgen, insgesamt aber miteinander verknüpft sind"* (Vern. Ged. I, § 544 ff.). BAUMGARTEN bestimmt: *„Mundus est series (multitudo, totum) actualium finitorum, quae non est pars alterius"* (Met. § 534) und BILFINGER: *„Mundus est series (collectio vel universitas) rerum omnium mutabilium simul et successive existentium atque inter se connexarum"* (Dilucid. § 139). Nach CRUSIUS ist die Welt *„eine solche reale Verknüpfung endlicher Dinge, welche nicht selbst wiederum ein Teil vom andern ist"* (Vernunftwahrh. § 350). Vgl. MAUPERTUIS, Essai de cosmolog., 1750; LAMBERT, Kosmol. Briefe, 1761; FONTENELLE, Entretiens sur la pluralité des mondes, 1750.

Nach KANT ist *„Welt"* *„das mathematische Ganze aller Erscheinungen und die Totalität ihrer Synthesis"* (Kr. d. rein. Vern. S. 348; s. Unendlich). Er lehrt (ähnlich im wesentlichen später LAPLACE, Exposit. du système du monde, 1796) die bekannte Theorie von der Entstehung unseres Planetensystems (Allgem. Naturgesch. u. Theor. d. Himmels, 1755). Nicht durch einen von außen den Umschwung erteilenden Gott (wie bei NEWTON), sondern durch die Naturkräfte selbst ist das Werden des Planetensystems zu erklären. Durch Zusammenballung der ursprünglichen Dunstmasse entstanden die Himmelskörper. *„Die Materien . . ., daraus die Planeten, die Kometen, ja die Sonne bestehen, müssen anfänglich in dem Raume des planetischen Systems ausgebreitet gewesen sein und in diesem Zustande sich in Bewegung versetzt haben, welche sie beibehalten haben, als sie sich in besonderen Klumpen vereinigten und die Himmelskörper bildeten, welche alle den ehemals zerstreuten Stoff der Weltmaterie in sich fassen."* *„Man ist hierbei nicht lange in Verlegenheit, das Triebwerk zu entdecken, welches diesen Stoff der bildenden Natur in Bewegung gesetzt haben möge. Der Antrieb selber, der die Vereinigung der Massen zuwege brachte, die Kraft der Anziehung, welche der Materie wesentlich beiwohnt und sich dieser bei der ersten Regung der Natur zur ersten Ursache der Bewegung so wohl schickt, war die Quelle derselben"* (WW. I, 321). Eine intelligible Welt, eine Welt vernünftiger Wesen als ein Reich der Zwecke, ist möglich, und zwar durch die eigene Gesetzgebung aller Personen als Glieder (Grundleg. zur Met. d. Sitt. 2. Abschn., S. 76). — KRUG erklärt: *„Wenn die Uridee der Vernunft auf das Vorgestellte als ein unbedingtes Object des Denkens bezogen wird, so entspringt hieraus die Idee: absolute Einheit aller sich einander bedingenden Erscheinungen, mithin die Vorstellung von der Welt als einem absoluten Inbegriffe aller in Raum und Zeit existierenden, obwohl in ihrer Totalität nicht wahrnehmbaren Dinge. Daher ist dieses Ganze nicht als Sinnenwelt (mundus sensibilis), sondern als Verstandes- oder Vernunftwelt (mundus intelligibilis) zu betrachten"* (Handb. d. Philos. I, 309 ff.). Die Welt ist für uns nur erkennbar, als sie *„ein Inbegriff von Erscheinungen oder von Gegenständen möglicher Erfahrung in gesetzlicher Verknüpfung"* ist (l. c. S. 314). Nach FRIES ist die Welt *„das verbundene Ganze aller möglichen Gegenstände unserer Erkenntnis"* (Syst. d. Log. S. 97).

Über J. G. FICHTE s. Object. — Nach SCHLEIERMACHER ist die Welt *„die vollständige Einheit des endlichen Seins als Ineinander von Natur und Vernunft in einem alles in sich schließenden Organismus"* (Philos. Sittenlehre § 53).

– Nach SCHELLING ist die Welt der „*Abdruck*“ des „*ewigen und unendlichen Sich-selber-wollens*“ des Absoluten (WW. I 2, 362; vgl. L. OKEN, Üb. d. Universum, 1808; J. E. v. BERGER, Philos. Darstell. d. Weltalls I, 1808). – Nach SCHOPENHAUER ist die Welt an sich Wille (s. d.) — Nach CHR. KRAUSE ist die Welt „*das vollständige Vereinganze aller in irgend einer Hinsicht endlichen Wesen und Wesenheiten*“ (Vorles. S. 249 ff.; vgl. Panentheismus). Es gibt eine objective Welt der Ideen (Urb. d. Menschh.[3], S. 10). „*Die Welt der Ideen ist eine selbständige, ewige und freie Wiederholung des ganzen Weltbaues innerhalb der Vernunft. Sie ist unendlich, vollständig, vor aller Zeit und nur einmal, allen Geistern zur Vermählung mit der Welt des Individuellen offen*“ (l. c. S. 34). In der „*Uridee Gottes*“ ruhen die Ideen aller Wesen (ib.). Die Welt ist ein Gottesreich, in welchem alle Dinge in vorherbestimmter Harmonie sich befinden (l. c. S. 57). Nach HEGEL ist die Welt „*das Aggregat der weltlichen Dinge, nur das Zusammen dieser unendlichen Menge von Existenzen*“ (WW. XII, 359). „*Die Welt der Endlichkeit, Zeitlichkeit, Veränderlichkeit, Vergänglichkeit ist nicht das Wahre, sondern das Unendliche, Ewige, Unveränderliche*“ (ib.). „*Der absolute, seiner selbst sich bewußte Geist, ist . . . das Erste und einzig Wahre. Die endliche Welt, die so ein Gesetztes ist, ist hiemit ein Moment in diesem Geiste*“ (WW. XI, 132). Nach ZEISING ist die Welt „*Gott in seiner Entzweiung, in seinem Abfall von sich selbst*“ (Ästhet. Forsch. S. 58; vgl. G. BIEDERMANN, Philos. als Begriffswiss. II, 251 ff.). Nach ULRICI ist die Welt ein Gedanke Gottes, ewig von ihm geschaffen (Gott u. d. Nat. S. 643 ff.). Nach FECHNER ist die Welt eine Entäußerung Gottes (Zend-Av. I, 264 f.). MAINLÄNDER erklärt: „*Gott ist gestorben, und sein Tod war das Leben der Welt*“ (Philos. d. Erlös. S. 108). Nach E. v. HARTMANN ist der Weltproceß ein Kampf des Logischen mit dem Alogischen (s. Unbewußte, das; Pessimismus). Nach NIETZSCHE ist die Welt ein Complex von Willen zu Leben (s. d.), als Spiel von Kräften zugleich Eins und Vieles, ewig sich wandelnd, ewig zurücklaufend, eine „*dionysische Welt des Ewig-sich-selber-schaffens, des Ewig-sich-selber-zerstörens*“ (WW. XV, 384 f.). Nach VACHEROT ist die Welt die Realität Gottes (Met.). Nach FR. ROHMER ist das Universum der Körper Gottes, in Gott geworden (Wissensch. u. Leben I, 1871). Nach J. BERGMANN sind alle Dinge in einem Dinge enthalten und bilden dadurch den Zusammenhang, der Welt an sich heißt. „*Man kann auch dieses Ding selbst die Welt nennen oder das Weltganze, und die in ihm befaßten Dinge seine Teile, nur darf man dann das Verhältnis des Ganzen zu den Teilen nicht mit demjenigen des Zusammengesetzten zu den Elementen, aus welchen es zusammengesetzt ist und in deren Summe oder Aggregat es besteht, identificieren*“ (Vorles. üb. Met. S. 410). — Nach HAGEMANN ist die „*Welt*“ „*die Gesamtheit der empirisch gegebenen Wirklichkeit*“ (Met.[2], S. 51). HUSSERL erklärt „*Welt*“ als „*die gesamte gegenständliche Einheit, welche dem idealen System aller Tatsachen entspricht und von ihm untrennbar ist*“ (Log. Unters. I, 121). Nach L. DUMONT ist die Welt eine Gesamtheit von Empfindungen, das Ich eine besondere Gruppe solcher (Vergn. u. Schmerz S. 136); ähnlich nach E. MACH (s. Empfindung). Nach FOUILLÉE läßt sich die Welt als „*une vaste société d'êtres*“ betrachten (Scienc. social. p. 417). Nach H. G. OPITZ ist die Welt an sich unräumlich und unzeitlich (Grundr. ein. Socialwiss. I, 1897). Nach P. MONGRÉ ist die Welt ein Chaos (s. d.) (Das Chaos S. 180; vgl. S. 139). Sie ist ein verschwindender Specialfall dem Chaos gegenüber, der nur für das Bewußtsein Realität besitzt

(l. c. S. 207). *„Jedes willkürlich gewählte Weltprincip scheidet, wenn es hinreichend eng ist und sonst unseren Begriffen einer empirischen Welt ungefähr entspricht, aus dem Chaos einen Kosmos aus, d. h. aus der Gesamtheit aller Weltzustände eine (linear ausgedehnte) Gesamtheit bestimmter Weltzustände.“* Wir erkennen, *„daß in das Chaos eine unzählbare Menge kosmischer Welten eingesponnen ist, deren jede ihren Inhabern als einzige und ausschließlich reale Welt erscheint“* (l. c. S. 208). Nach WUNDT ist die Welt eine Stufenfolge von Willenseinheiten (Syst. d. Philos.[2], S. 407 ff.). Ihrer geistigen Seite nach besonders ist die Welt *„Entwicklung, ewiges Werden und Geschehen“* (l. c. S. 666 ff.). — Vgl. GIOBERTI, Protolog. II, 107; STEUDEL, Philos. I 2, 320 ff.; EUCKEN, Kampf um ein. geist. Lebensinh. S. 9, u. a. — Vgl. Weltseele, Ewigkeit, Schöpfung, Intelligible Welt, Außenwelt, Object, Idealismus, Solipsismus, Spiritualismus, Materialismus, Gott, Evolution, Ekpyrosis, Werden, Pantheismus, Panentheismus, Weltbegriff, Mikrokosmos, Kosmologie.

Weltanschauung s. Philosophie.

Weltbrand s. Ekpyrosis.

Weltbegriff (*„conceptus cosmicus“*) ist nach KANT ein Begriff, *„der das betrifft, was jedermann notwendig interessiert“* (Krit. d. rein. Vern. S. 633; s. Philosophie). — G. BIEDERMANN versteht unter *„Weltbegriff“* den *„Naturbegriff, als Schlußbegriff seiner als Stoff und Kraft auseinandergesetzten Begriffe auf den Lebensbegriff bezogen“* (Philos. als Begriffswissensch. II, 251). — R. AVENARIUS erklärt den *„Weltbegriff“* als *„Abhängige“* (s. d.) höchster Ordnung, die auf die *„Allheit der Umgebungsbestandteile“* sich bezieht (Krit. d. rein. Erfahr. II, 375 ff.). Die menschlichen Weltbegriffe nähern sich allmählich einem rein empirischen Weltbegriff —, dessen Inhalt reine Erfahrung ist (Menschl. Weltbegr. S. XII). Der *„natürliche Weltbegriff“* setzt sich zusammen aus einer Erfahrung (einem *„Vorgefundenen“*) und einer Hypothese, nämlich der Deutung der Bewegungen der Mitmenschen als *„Aussagen“* (s. d.) (l. c. S. 6 f.). Diese Hypothese ist die *„empiriokritische Grundannahme der principiellen menschlichen Gleichheit“* (l. c. S. 9). Durch die Ausschaltung der *„Introjection“* (s. d.) wird der unvariierte natürliche Weltbegriff restituiert; dies ist notwendig, da (zwar nicht biologisch, aber) logisch jede principielle Variation des natürlichen Weltbegriffs unhaltbar ist (l. c. S. 94 ff.). Vgl. Empiriokritisch.

Weltbewußtsein: Bewußtsein der Außenwelt (s. d.). HILLEBRAND bestimmt: *„Das Weltbewußtsein ist das Bewußtsein des Objects als einer rein unmittelbar gegebenen Gegenwart“* (Philos. d. Geist. I, 178). Nach FR. SCHULTZE ist das Bewußtsein immer *„Weltbewußtsein“*, die Welt ist *„Bewußtseinswelt“* (Philos. d. Naturwiss. II, 220). — U. KRAMÁR versteht unter dem Weltbewußtsein das göttliche Allbewußtsein (Die Hypothese d. Seele 1898, I, 404 ff.).

Weltentropie s. Entropie.

Welterkenntnis: Ihr Ideal ist, nach SIGWART, diejenige Erkenntnis, *„welche die gesamte wahrnehmbare Welt als Darstellung eines Systems von Begriffen und ihren Verlauf als Ausdruck notwendiger Folgen aus obersten Grundsätzen betrachtet“* (Log. II[2], 14).

Weltgedanke ist die Idee der Welt (s. d.), auch im göttlichen Geiste. Vgl. Idee, Weltbegriff. — Vgl. J. RÜLF, Metaphys. I: Wissensch. d. Weltgedankens; II: Wissensch. d. Gedankenwelt.

Weltgeist s. Geist, Weltseele, Gott.

Weltgesetz ist nach J. J. WAGNER in den Dingen lebendig; in den Urbegriffen und Kategorien kommt es zur Darstellung (Organ. d. menschl. Erk. S. 207). Es stellt sich dar als *„ewig wiederkehrender Durchgang des Wesens durch den Gegensatz und seine Vermittlung in die Form und umgekehrt“* (l. c. S. 284). — FECHNER formuliert das *„oberste Weltgesetz“* so: *„Wenn und wo auch dieselben Umstände wiederkehren, und welches auch diese Umstände sein mögen, so kehren auch dieselben Erfolge wieder, unter anderen Umständen aber andere Erfolge“* (Zend. Av. I, 210 f.). Vgl. Gesetz.

Weltharmonie s. Harmonie.

Weltordnung ist die causal-teleologische Gesetzmäßigkeit, der allseitige Zusammenhang der Welt (s. d.). Daß selbst Gott nicht gegen die Weltordnung verstoßen kann, betont THOMAS: *„Praeter ordinem illum Deus facere non potest“* (Contr. gent. III, 98). Vgl. Ordnung.

Weltphantasie s. Phantasie (FROHSCHAMMER).

Welträtsel sind allgemeinste Probleme der Philosophie, die vielleicht niemals zur völlig abschließenden, endgültigen Lösung — weil sie eben metaphysisch (s. d.) sind — zu bringen sind. DUBOIS-REYMOND unterscheidet sieben Welträtsel. *„Transcendent“*, unerforschlich sind: 1) das Wesen von Materie und Kraft, 2) der Ursprung der Bewegung, 3) das Entstehen der Empfindung, 4) die Willensfreiheit. Nicht transcendent sind: 5) der Ursprung des Lebens, 6) die Zweckmäßigkeit der Lebewesen, 7) Entstehung des vernünftigen Denkens und der Sprachursprung (Die sieben Welträtsel, 1882; Üb. d. Grenzen d. Naturerk. 1872; vgl. Red. u. Aufs. I, 381 ff.; vgl. Ignorabimus). — Vgl. E. HÄCKEL, Die Welträtsel.

Weltreize nennt FR. SCHULTZE die aus den Dingen an sich auf das erkennende Subject ausgeübten Einwirkungen, die dasselbe zur Construction seiner Vorstellungen bestimmen (Philos. d. Naturwiss. II, 267 f.).

Weltschmerz ist die pessimistische (s. d.) Stimmung, die aus angeborener *„Dyskolie“* und dem Anblicke der Übel und Leiden dieser Welt entspringen kann (LEOPARDI, BYRON, LENAU u. a.).

Weltseele ist die, von verschiedenen Philosophen angenommene, Seele der Welt, d. h. das einheitliche Lebens- und geistige Princip, das in allen Dingen wirksam ist und von dem die Einzelseelen Teile oder Ausflüsse sind. Als Weltgeist (Weltvernunft, Weltwille) wird oft Gott (s. d.) betrachtet, als ein die Welt, das All geistig durchwaltendes Princip.

Als Weltseele bestimmen das Brahman (s. d.) die Upanishads (vgl. Deussen, Allg. Gesch. d. Philos. I 2, 179 f.). Eine Weltseele gibt es nach PLATO. Sie ist vom Demiurg (s. d.) geschaffen und hat in sich die Welt als Körper; sie erkennt alles, indem sie aus einem Unteilbaren und einem Teilbaren besteht. Sie ist die Bewegerin der Welt (Tim. 34 squ.). *Ψυχὴν δὲ εἰς τὸ μέσον αὐτοῦ θεὶς διὰ παντός τε ἔτεινε καὶ ἔτι ἔξωθεν τὸ σῶμα αὐτῇ περιεκάλυψε ταύτῃ, καὶ κύκλῳ δὴ κύκλον στρεφόμενον οὐρανὸν ἕνα μόνον ἔρημον κατέστησε, δι' ἀρετὴν δὲ αὐτὸν αὑτῷ δυνάμενον ξυγγίγνεσθαι καὶ οὐδενὸς ἑτέρου προσδεόμενον, γνώριμον δὲ καὶ φίλον ἱκανῶς αὐτὸν αὑτῷ· διὰ πάντα δὴ ταῦτα εὐδαίμονα θεὸν αὐτὸν ἐγεννήσατο* (Tim. 34 B squ., vgl. 33). Nach der Lehre der Stoiker ist

die Weltseele das *πνεῦμα* (s. d.), sofern es alles belebt. *„Animans est . . mundus composque rationis“* (Cicer., De nat. deor. II, 8); *ἓν ζῷον ὁ κόσμος μίαν οὐσίαν καὶ ψυχὴν μίαν ἐπέχον* (M. Aurel, In se ips. IV, 40; VI, 40; VII, 9). Als Emanation (s. d.) des *„Geistes“* (s. d.), als Einheit der Einzelseelen (s. Seele), als Bildnerin der Welt bestimmt die Weltseele PLOTIN: *ζῷα ἐποίησε πάντα ἐμπνεύσασα αὐτοῖς ζωήν . . . αὐτὴ ἐκόσμησεν . . . κινεῖ . . . ζῆν ποιεῖ* (Enn. V, 1, 2).

Eine Weltseele nehmen die Manichäer (s. d.) an (August., De vera relig. IX, 16). ORIGENES erklärt: *„Universum mundum velut animal quoddam immensum atque immane opinandum puto, quod quasi ab una anima, virtute Dei ac ratione teneatur“* (De princ. I, 1, 3). Nach CLAUDIANUS MAMERTINUS ist die Welt *„non in toto mundo . . . tota, sed sicut Deus ubique totus in universitate, ita haec ubique tota invenitur in corpore“* (De stat. anim. III, 2). Eine allgemeine Seele (s. d.) gibt es nach AVERROËS. — Mit dem heiligen Geist identificiert die Weltseele ABAELARD (Theol. Christ. I, 1013), so auch WILHELM VON CONCHES, welcher bestimmt: *„Anima mundi est naturalis vigor, quo habent quaedam res tantum moveri, quaedam crescere, quaedam sentire, quaedam discernere“* (bei Stöckl I, 216). Nach BERNHARD VON CHARTRES ist die Weltseele, welche die Materie belebt, ein Ausfluß des göttlichen Geistes.

Einen *„spiritus mundi“* als *„quinta essentia“* lehrt AGRIPPA (Occ. philos. I, 14). Die *„anima mundi“* ist *„vita quaedam unica, omnia replens, omnia perfundens, omnia colligens et connectens, ut unam reddat totius mundi machinam“* (De occ. philos. II, 57). Ähnlich lehrt CARDANUS (De subtil.), F. ZORZI (De harmon. mund. 1525), PATRITIUS (Panpsych. IV, 54 ff.; Panarch. XI), CAMPANELLA. Nach ihm ist die Weltseele ein Werkzeug Gottes, das nach den göttlichen Ideen wirkt (De sens. rer. II, 32; III, 1 ff.). Als *„anima universalis“* bezeichnet Gott ANDREAS CAESALPINUS (Quaest. peripat. 1571). Beseelt ist die Welt (s. d.) nach GIORD. BRUNO (Del l'infin. p. 25, 67 ff.; De la causa). Einen *„calor vitalis“* *„quasi anima“* der Welt lehrt GASSENDI (Phys. sct. IV, 8). Nach R. FLUDD ist die Weltseele halb geistig, halb körperlich, sie beseelt alle Elemente, ist die Quelle der Einzelseelen (Histor. utriusque cosmi, C. 9 f.). *„Animam . . . vocamus eam unionem seu mixtionem, quae facta est inter effluxum illum aeternum, ac subtilissimum mundi spiritum ipsius praesentia creatum“* (Philos. mos. sct. II, 1, 4). Einen ordnenden Weltgeist gibt es nach SHAFTESBURY (The Moral. III, 1). CHR. THOMASIUS erklärt: *„Der Geist ist eine Kraft, d. i. ein Ding, welches ohne Zutun der Materie bestehen kann, in welchem alle materialischen Dinge bewegt werden und welches auch diesen die Bewegung gibt, sie ausspannt, zerteilt, vereinigt, zusammendrückt, anzieht, von sich stößt, erleuchtet, erwärmt, kältet, durchdringt, mit einem Worte, in der Materie wirkt und ihr gehörige Gestalt gibt“* (Vers. vom Wes. d. Geist. 1709, S. 75, 97). An eine Weltseele glaubt GOETHE (WW. II, 224). Als Ursache organischer und anorganischer Gebilde betrachtet die Weltseele SAL. MAIMON (Üb. d. Weltseele, Berl. Journal f. Aufklär. VIII, 1790). Nach SCHELLING ist die Weltseele das allgemeine Princip, welches *„die Continuität der anorganischen und der organischen Welt unterhält und die ganze Natur zu einem allgemeinen Organismus verknüpft“* (WW. I 4, 569). J. J. WAGNER erklärt: *„Die lebendige Gestalt des Absoluten ist die Welt, und in dieser Beziehung gedacht ist das Absolute die reine Lebendigkeit oder Seele der Welt“* (Syst. d. Idealphilos. S. XLIX). Nach GIOBERTI hat die Welt als Intelligibles

eine Seele. Schopenhauer erklärt: „*Weltseele ist der Wille, Weltgeist das reine Subject des Erkennens*“ (Neue Paralipom. § 472). Als Weltgeist faßt die Gottheit Fechner auf (Zend-Av. I, 288). Nach Czolbe werden die einzelnen Empfindungen und Gefühle „*aus dem die Körperwelt, mithin auch das Gehirn der Menschen und Tiere durchdringenden unbegrenzten Raume, in welchem sie als sein ruhender Inhalt, als tote, unsichtbare Spannkraft überall verborgen sind, durch ganz bestimmte Gehirnbewegungen als lebendige, zum Bewußtsein kommende Kräfte freigemacht oder ausgelöst*“ (Gr. u. Urspr. d. menschl. Erk. S. 200). Diesen geistigen Inhalt des Raumes nennt Czolbe Weltseele (l. c. S. 201 ff.). Der Geist ist nicht eine Function des Nervensystems, sondern besteht in rein mechanischen Äußerungen der unabhängigen Weltseele, welche das Nervensystem nur vermittelt (l. c. S. 209). „*Die Seele des Menschen ist die Summe der durch Gehirntätigkeiten bedingten, aus Empfindungen und Gefühlen der Weltseele sich zusammenfügenden und in derselben wieder verschwindenden Mosaikbilder*“ (l. c. S. 210). Einen Allgeist gibt es nach M. Venetianer (s. Panpsychismus), S. Brassai, Backhaus (Wesen d. Hum. S. 80) u. a. Nach Emerson umfaßt die „*Überseele*“ alle Dinge (Essays, S. 86 ff.). Vgl. M. Messer, Die moderne Seele 1903, S. 34, 41, 109, 130.

Weltvernunft s. Vernunft.

Weltweisheit s. Philosophie.

Weltwille (Zöllner, Wundt u. a.) s. Gott, Voluntarismus, Wille.

Weltzweck s. Zweck.

Werden ist ein Grundbegriff, der sich auf die stetige Veränderung (s. d.) der Dinge, auf den Wechsel der Zeitinhalte, auf das Geschehen (Entstehen und Vergehen) bezieht. Werden ist Wechsel des und im Seienden, Entwicklung (s. d.), im engeren Sinne Entstehen von Seiendem, im Gegensatze zum Vergehen. Werden ist Zusammenschluß einer Reihe von Momenten zu einem relativ Abgeschlossenen, Constanten, Seienden (s. d.). Da absolute Ruhe im Endlichen nirgends besteht, so ist das Werden ein allgemeines; da aber das Werdende sich mehr oder weniger im Werden erhält, so hat es ein relatives Sein, und damit ist auch das Werden nur relativ. Im Unendlichen ist das Werdende zugleich das (absolut) Seiende; das All selbst kann nicht „*werden*“ im Sinne des Entstehens (s. Ewigkeit).

Während die Eleaten alles Werden für Schein erklären (s. Sein), macht Heraklit das Werden zum Princip der Welt. Das All ist stete Umwandlung, Veränderung, die Ruhe ist nur Schein. Im ewigen Wechsel nur beharrt, erhält sich das All. Alles fließt (*πάντα ῥεῖ*), nichts beharrt; man kann nicht zweimal in ebendenselben Fluß steigen: *Λέγει που Ἡράκλειτος ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει, καὶ ποταμοῦ ῥοῇ ἀπεικάζων τὰ ὄντα λέγει, ὡς δὶς ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης* (Plat., Cratyl. 402 A), weswegen man die Herakliteer auch *τοὺς ῥέοντας* nannte (Plat., Theaet. 181 A). Nach Kratylos kann man auch nicht einmal in denselben Fluß steigen (Aristot., Met. IV 5, 1010 a 12 squ.). Das beständige Werden der Dinge lehrt auch Protagoras: *ἐκ δὲ δὴ φορᾶς τε καὶ κινήσεως καὶ κράσεως πρὸς ἄλληλα γίγνεται πάντα, ἃ δή φαμεν εἶναι, οὐκ ὀρθῶς προσαγορεύοντες· ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτ' οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται* (Plat., Theaet. 152 D). Nur für die Welt der Sinnendinge gibt Plato das ständige Werden zu (s. Idee). Die Sinnendinge sind stets werdend, nie seiend: *τί τὸ ὂν*

ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὂν δὲ οὐδέποτε· τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν, τὸ δ' αὖ δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν, γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν (Tim. 27 D; vgl. 52 A; Phileb. 59 A). Das Werden erfolgt aus Gegensätzen (*ἐκ τῶν ἐναντίων τὰ ἐναντία*, Phaed. 70 E squ.). Daß das Werden nur mit dem Sein (s. d.), nicht absolut bestehen kann, betont ARISTOTELES, nach welchem die Principien (s. d.) der Dinge ungeworden, unvergänglich sind: *Ἡμεῖς δὲ καὶ πρὸς ταὐτὸν τὸν λόγον ἐροῦμεν, ὅτι τὸ μὲν μεταβάλλον ὅτε μεταβάλλει ἔχει τινὰ αὐτοῖς ἀληθῆ λόγον μὴ οἴεσθαι εἶναι· καίτοι ἔστι γ' ἀμφισβητήσιμον· τό τε γὰρ ἀποβάλλον ἔχει τι ἔτι τοῦ ἀποβαλλομένου, καὶ τοῦ γιγνομένου ἤδη ἀνάγκη τι εἶναι· ὅλως τε εἰ φθείρεται, ὑπάρξει τι ὄν· καὶ εἰ γίγνεται, ἐξ οὗ γίγνεται καὶ ὑφ' οὗ γεννᾶται, ἀναγκαῖον εἶναι, καὶ τοῦτο μὴ ἰέναι εἰς ἄπειρον* (Met. IV 5, 1010 a 15 squ.). Die Form (s. d.) ist das (causal-teleologische) Princip, welches den Stoff aus der Potentialität in die Actualität übergehen läßt (s. Möglichkeit, Potenz, Energie). — Das ständige Werden der Dinge lehrt MARC AUREL (*ἥ τε γὰρ οὐσία οἷον ποταμὸς ἐν διηνεκεῖ ῥύσει*, In se ips. V, 14; vgl. XI, 29).

Nach KANT ist jedes Vergehen ein „*negatives Entstehen, d. i. es wird, um etwas Positives, was da ist, aufzuheben, eben sowohl ein wahrer Realgrund erfordert, als um es hervorzubringen, wenn es nicht ist*" (Negat. Größ. 3. Abschn., S. 44 f.). — CABANIS erklärt: „*Tout est sans cesse en mouvement dans la nature; tous les corps sont dans une continuelle fluctuation*" (Rapp. I, 237). Nach BOUTERWEK ist im Absoluten kein Werden (Lehrb. d. philos. Wissensch. I, 143). Nach SCHELLING ist das Werden nur unter der Bedingung einer Begrenzung (Schranke) zu denken; das Ich (s. d.) ist (wie nach J. G. FICHTE) unendliches Werden (Syst. d. tr. Ideal. S. 73). Als ewigen Proceß (s. d.) faßt die Welt HEGEL auf. Das Werden ist die Einheit von Sein (s. d.) und Nichts, die „*Unruhe in sich*" (Encykl. § 88 f.). Im Sein ist das Nichtsein enthalten und umgekehrt, und so ist das All insofern ein Werden (WW. XIII, 334; s. Dialektik). So erklärt auch K. ROSENKRANZ: „*Das Werden ist weder nur Sein, noch nur Nichtsein, weil es sowohl Sein als Nichtsein ist und weil das Sein an sich entweder nur als reines Sein oder als reines Nichts sich bestimmt*" (Syst. d. Wissensch. S. 15 f.). Nach HILLEBRAND hat im Werden das Sein „*gleichsam den immanenten Uranfang seiner ewigen Wahrheit*" (Philos. d. Geist. II, 56). Bei C. H. WEISSE bedeutet der Satz, daß alles Sein ein (zeitliches) Werden ist, „*daß alles Unmittelbare auf ein Anderes, auf eine Erfüllung und Vollendung seiner selbst hinweist*" (Grdz. d. Met. S. 124). Nach W. ROSENKRANTZ ist das Werden „*ein Übergang des Nichtseienden zum Sein*". Alles Sein setzt voraus: eine Möglichkeit des Seins und eine Ursache, durch welche diese Möglichkeit in Wirklichkeit gesetzt wird (Wissensch. d. Wiss. I, 348 ff.). Nach M. CARRIERE gibt es kein Werden an sich, alles Werden ist Entwicklung und Veränderung eines Seienden (Sittl. Weltordn. S. 96). Das Sein ist ein beständig Werdendes (l. c. S. 129). Nach R. HAMERLING ist alles Werden nur „*die Verwandlung eines Seienden in ein Anderes*" (Atomist. d. Will. I, 123). HARMS erklärt: „*Das, was das Werden bedingt, ist kein Werden, sondern ein Sein*" (Psychol. S. 64 f.). Alles Werden und Geschehen ist Wirkung und niemals Ursache. Das Werden ist „*nicht an sich, sondern für uns unendlich, an sich aber endlich und bedingt*". „*Es ist nur ein Erkenntnis-, aber kein Sachgrund*" (l. c. S. 72). HAGEMANN bestimmt: „*Werden ist Übergang (Bewegung) entweder vom Nichtdasein zum Dasein, oder umgekehrt vom Dasein zum*

Nichtdasein, oder endlich vom Sosein zum Anderssein. Das Werden setzt immer ein Wirkliches voraus, wodurch es verursacht wird" (Met.[2], S. 44 f.). Nach K. LASSWITZ heißt Werden „*zur Wirklichkeit des Seins gelangen*" (Wirkl. S. 156). WUNDT zählt den Begriff des Werdens zu den reinen Wirklichkeitsbegriffen (Philos. Stud. II; Syst. d. Philos.[2], S. 228 ff.). Die Welt ist ewiges Werden und Geschehen, aber „*nicht ein Werden, das ziellos nur das Vorhandene zerstört, damit Neues an seine Stelle trete, sondern stetiger Zusammenhang zweckvoller Gestaltungen*" (Syst. d. Philos.[2], S. 666 ff.). HUXLEY bemerkt: „*Und je mehr wir in die Natur der Dinge eindringen, desto augenscheinlicher wird es, daß, was wir Ruhe nennen, nichts ist als unbemerktes Geschehen; daß der scheinbare Friede nur stiller, aber erbitterter Kampf ist*" (Essays, S. 261). Ähnlich lehrt NIETZSCHE. Es gibt nur ein ewiges Werden, das in jedem Einzelwesen steckt. Das Individuum ist ein Glied in der Kette des Werdens, ist diese selbst (WW. XV, 321). Alles Werden ist „*ein Feststellen von Grad- und Kraftverhältnissen*", ein Kampf (l. c. XV, 280). Die Welt besteht im Werden, erhält sich in ihm (l. c. XV, 384), das Sein (s. d.) ist Schein, Phantasieproduct infolge der Schwäche unserer Sinne (WW. XII, 1, 6 ff.). So ist auch nach ILAR. SOCOLIU der Begriff des Seins der Wirklichkeit unadäquat und muß von dem des „*Werdens schlechthin*" abgelöst werden (Grundprobl. d. Philos. S. XV). Nach M. PALÁGYI zeigt uns die Auffassung des Raumes (s. d.) als eines dynamischen „*die Welt der Erscheinungen in einem ewigen Flusse begriffen*". „*Wir müssen sagen, daß alle Erscheinung fließt, weil der Raum selbst ein fließender oder dynamischer ist*" (Log. auf d. Scheidewege, S. 129). — Vgl. SCHOLKMANN, Christent. S. 22. — Vgl. Sein, Evolution, Actualitätstheorie.

Wert ist das Correlat, der Niederschlag, die Setzung des Wertens (Schätzens). Dieses besteht in der gefühlsmäßig-unmittelbaren oder urteilenden (beurteilenden) Beziehung eines Objects auf ein (wirkliches oder mögliches, einzelnes oder allgemeines) Wollen, Bedürfen, Zwecksetzen. Wert ist (hat) etwas, insofern es in irgend einem Grade als begehrbar erscheint seiner Brauchbarkeit für einen zwecksetzenden Willen wegen. Ohne zwecksetzenden Willen, ohne Bedürfnis kein Wert. An sich (im erkenntnistheoretischen Sinne) gibt es keine Werte, aller Wert ist subjectiv und relativ, insofern er ein Subject überhaupt voraussetzt. Aber es gibt außer den individuell-subjectiven auch allgemein-objective (allgemeingültige, anerkannte) Werte, d. h. Werte, die es für jedes gleichorganisierte Wesen sind oder sein sollen; es gibt ferner eingebildete und echte, wahre Werte, je nachdem die Wertung auf zufälligen Impulsen und Erwägungen, oder auf einem Werte beruht, dem die gesetzte Beziehung auf einen Zweck auch wirklich entspricht, und es gibt Eigen- und Fremdwert. Dasjenige, um dessentwillen etwas gewertet wird, ist das Wertfundament (die Wertgrundlage). Indirecten (mittelbaren) Wert hat alles, was geeignet ist, Wertobjecte zu schaffen. „*Wert*" heißt sowohl die Wertsetzung als auch das als wertvoll Beurteilte. Wertgefühle sind Gefühle, die sich an Wertungen knüpfen, die zu Wertungen gehören. Werturteil ist ein Urteil, in welchem (primär, oder reflexiv-secundär) etwas als wertvoll (bezw. wertlos) gesetzt oder anerkannt wird. Nach der Qualität gibt es wirtschaftliche, ethische, ästhetische u. a. Werte. Die Art und die Intensität des Wertens macht innerhalb der geschichtlichen Entwicklung einen Wandel durch. Werten und Wert sind causale Factoren der Culturentwicklung. Unwert ist negativer

Wert, nicht bloßer Wertmangel. Bewerten ist Beurteilung des Wertgrades.

Gebrauchs- und Tauschwert unterscheidet AD. SMITH: *„The word value, it is to be observed, has two different meanings and sometimes expresses the utility of some particular object, and sometimes the power of purchasing other goods which the possesion of that object conveys. The one may be called ‚value in use', the other ‚value in exchange'* (Wealth of Nat.[4], 1855, p. 13). — Nach KANT hat nur der sittliche Wille absoluten Wert. *„Die Nützlichkeit oder Fruchtlosigkeit kann diesem Werte weder etwas zusetzen noch abnehmen“* (Grundleg. zur Met. d. Sitt. 1. Abschn., S. 22 f.). — Nach G. E. SCHULZE richten sich die Werturteile immer nach den Gefühlen (Psych. Anthropol. S. 329). Auch nach FRIES bestimmt das Gefühl Wert und Unwert der Dinge (Psych. Anthropol. § 46); gut ist, *„was nach Begriffen gefällt“* (l. c. § 47). Nach BIUNDE ist das Gefühl das Princip aller Wertbestimmung der Dinge. Auf einem sinnlichen oder vernünftigen Gefallen beruht alle Wertschätzung. Das Gefühl für Kraft ist das höchste Wertungsprincip (Empir. Psychol. II, 228 ff.). BENEKE erklärt: *„Wir schätzen die Werte aller Dinge nach den (vorübergehenden oder bleibenden) Steigerungen und Herabstimmungen, welche durch dieselben für unsere psychische Entwicklung bedingt werden. Diese Steigerungen und Herabstimmungen aber können sich auf dreifache Weise für unser Bewußtsein ankündigen: 1) In ihrem unmittelbaren Gewirktwerden. 2) In ihren Reproductionen als Einbildungsvorstellungen. Hierdurch wird die Wertschätzung der Dinge oder die praktische Weltansicht begründet. 3) In ihren Reproductionen als Begehrungen, Wollungen etc., welche namentlich die Gesinnung des Menschen und die Grundlage seines Handelns bilden. In allen drei Formen messen wir die Werte der Dinge gegeneinander unmittelbar in dem Nebeneinandersein der durch sie bedingten Steigerungen oder Herabstimmungen, meistenteils ohne daß wir dies noch wieder in einem besondern Bewußtsein reflectierten“* (Lehrb. d. Psychol.[3], § 256). *„Die Höhe der Steigerungen und Herabstimmungen, welche in uns entstehen, wird bedingt teils durch die Natur unserer Urvermögen, teils durch die Natur der Reize oder Anregungen, teils endlich durch die den tiefsten Grundgesetzen der psychischen Entwicklung gemäß erfolgenden Aneinanderbildungen der aus den Verbindungen beider hervorgehenden Acte. Inwieweit nun diese Factoren für alle Menschen auf gleiche Weise gegeben sind, insoweit müssen auch ihre Producte, d. h. die Wertschätzungen und Wollungen, in allen Menschen auf gleiche Weise gebildet werden: die einen mit höherer, die anderen mit niederer Steigerung und Spannung. Vermöge der hierdurch bedingten Abstufungen, welche sich bei allen Gütern und Übeln (Steigerungen und Herabstimmungen) mit der größten Klarheit und Entschiedenheit nachweisen lassen, ist eine für alle Menschen gültige praktische Norm gegeben. Inwiefern, in Kraft jener bei allen Menschen gleichen Entwicklungsmomente, eine Steigerung als eine höhere bedingt ist: insofern ist auch der Wert, welcher durch sie vorgestellt wird, allgemeingültig ein höherer“* (l. c. § 257; vgl. Grundlin. d. Sittenlehre I, 231 ff.; Grundlin. d. Naturrechtes . . . I, 41 ff.). Diese allgemeingültige Norm ist das Sittliche. *„Die völlig reine und ungestörte Entwicklung aller Wertvorstellungen und Begehrungen würde zugleich eine vollkommen sittliche sein, und die Vorschrift für das sittliche Handeln in der Formel ausgedrückt werden können, daß man in jedem Falle dasjenige tun solle,*

was nach der (objectiv- und subjectiv-) wahren Wertschätzung als das Beste das Natürlich-Höchste) sich ergibt" (Lehrb. d. Psychol. § 258; Grundlin. d. Sittenlehre II, 411 ff.; vgl. I, 89 ff.). Die Abweichungen von der sittlichen Norm sind der *„übermäßige Schätzungsraum"* (Lehrb. d. Psychol. § 259). Die richtige Wertschätzung kündigt sich mit dem Gefühl der Pflicht, des Sollens an (l. c. § 260 ff.; über Recht vgl. § 264 u. Grundlin. d. Naturrechtes . . . S. 84 ff., 102 ff.).

Nach LOTZE ist ein unbedingt Wertvolles ein Widerspruch (Mikrok. II[3], 314; vgl. S. 319). So auch nach L. KNAPP (Syst. d. Rechtsphilos. S. 173) u. a. Nach FECHNER ist Wert der *„Maßstab der Güte"* (Vorsch. d. Ästhet. I, 24). Im Werten kommt das Webersche Gesetz (s. d.) zur Geltung (Elem. d. Psychophys. I, 236). Nach ULRICI hat einen Wert für uns, was *„zu unseren Wünschen und Absichten, Zwecken und Zielpunkten in Beziehung steht"* (Gott u. d. Nat. S. 604). M. CARRIERE bemerkt: *„Alles, was wir erfahren und tun, empfinden oder vollführen, bestimmt unser inneres Wesen und erweckt damit Lust oder Unlust unseres Selbstgefühls; dadurch ergibt sich uns sein Wert für uns, indem die Dinge, die Handlungen nicht gleichgültig sind, sondern unser Selbst hemmen oder fördern"* (Sittl. Weltordn. S. 165). CZOLBE erklärt: *„Der Wert jeder objectiven Sache besteht . . . in dem subjectiven Glücke, was man dafür erreicht"* (Gr. u. Urspr. d. menschl. Erk. S. 11). ÜBERWEG bestimmt: *„Wertunterschiede knüpfen sich unmittelbar an die psychischen Functionen selbst, mittelbar aber an alles, was eben diese psychischen Functionen bedingt. Ein Gut ist dasjenige, was solche psychischen Functionen möglich macht, welche sich durch Lust- oder Achtungsgefühle als etwas Wertvolles bekunden"* (Welt- u. Lebensansch. S. 433). Nach PAULSEN liegt der Wert in der Sache selbst, nicht in der Lust (Syst. d. Eth. I[6], 266).

In verschiedener Weise wird das Wertphänomen auf Bedürfnis, Begehren Willen zurückgeführt. Nach NIETZSCHE sind alle Wertschätzungen nur Folgen des Willens zur Macht (s. d.). Objectiv mißt sich aller Wert nach dem Quantum gesteigerter, organisierter Macht (WW. XV, 311, 313 f.). Die sittlichen, die Werte überhaupt bedürfen einer *„Umwertung"* im Dienste des Machtprincips (s. Sittlichkeit, Gut). — Nach O. LIEBMANN ist der Wert *„keine Eigenschaft oder Qualität des beurteilten Objects, sondern eine Relation desselben zum urteilenden Subject; und zwar diejenige, vermöge welcher es anderen Objecten derselben Gattung aus irgend einem Gesichtspunkt vorgezogen wird"* (Anal. d. Wirkl.[2], S. 563). Im Leben der Menschheit wirken die Werturteile als Factoren der Wirklichkeit (l. c. S. 565). Nach E. v. HARTMANN ist zum Zustandekommen einer Wertbestimmung notwendig: die logische Vorstellungsfunction, das Gefühl, der zwecksetzende Wille (Der Wertbegriff u. d. Lustwert, Zeitschr. f. Philos. 106. Bd., 1895, S. 20 ff., 22). Werte sind, was sie sind, *„an und für sich, ohne es erst durch eine Anerkennung zu werden und ohne einer solchen zu bedürfen; sie sind, weil sie durch Willen und Vorstellung als zweckdienliche Mittel gesetzt sind"* (l. c. S. 25). Fünf Wertmaßstäbe gibt es: Lust, Zweckmäßigkeit, Schönheit, Sittlichkeit, Religiosität (Zur Gesch. u. Begründ. d. Pessim.[2], S. 1). Es ist *„die charakterologische Willensbestimmtheit, welche durch die Erhebung gewisser Vorstellungen zu Motiven die subjectiven Werte schafft und prägt, und das Gefühl ist nur eine passive Bewußtseinsspiegelung dieser Wertschöpfung durch den Willen von allerdings symptomatischer Bedeutung für das Bewußtsein"* (Mod. Psychol. S. 279). H. SCHWARZ definiert: *„Wert nennen*

wir alle mittelbaren oder unmittelbaren Willensziele" (Psychol. d. Will. S. 34). Die Gefühle sind „*Zustandswerte*" (l. c. S. 36 f.). Es gibt ferner „*Personwerte*" (Macht, Ruhm u. s. w.) und „*Fremdwerte*" (l. c. S. 42 ff.); diese zerfallen in altruistische und inaltruistisch-ideelle Fremdwerte (Wahrheitsgedanke etc.) (l. c. S. 42 ff.). „*Wert ist alles, dessen Sein wir lieber wollen als sein Nichtsein, Unwert alles das, dessen Nichtsein wir lieber wollen als sein Sein*" (l. c. S. 318). Werthalten ist ein Name für die Willensacte des Gefallens, Mißfallens und Lieberwollens (l. c. S. 318). Indem das Motivgesetz (s. d.) vorschreibt, was wir wert oder unwert halten müssen, was gefällt und mißfällt, ist es ein Wertgesetz (l. c. S. 78).

Nach ROSCHER ist der wirtschaftliche Wert eines Gutes „*die Bedeutung, welche dasselbe für das Zweckbewußtsein des wirtschaftlichen Menschen hat*" (Grundlag. d. Nationalökon.[17], 1883, S. 8). Eine (von HILDEBRAND, GOSSEN, JEVONS vorbereitete) eigene Werttheorie stellt die „*österreichische Schule*" der Nationalökonomen (K. MENGER, v. WIESER, v. BÖHM-BAWERK) auf, in welcher die Lehre vom „*Grenznutzen*" bedeutsam ist. Nach MENGER ist der Wert (wirtschaftlich) „*die Bedeutung, welche concrete Güter oder Güterquantitäten für uns dadurch erlangen, daß wir in der Befriedigung unserer Bedürfnisse von der Verfügung über dieselben abhängig zu sein uns bewußt sind*" (Grdz. d. Volkswirtschaftslehre 1871, I, 78). Der Wert ist etwas Subjectives (l. c. S. 81, 86). Der Wert ist „*ein Urteil, welches der wirtschaftliche Mensch über die Bedeutung der in ihrer Verfügung befindlichen Güter für die Aufrechterhaltung ihres Lebens und ihrer Wohlfahrt fällt*". „*Der Wert einer Teilquantität der verfügbaren Gütermenge ist . . . gleich der Bedeutung, welche die am wenigsten wichtige der (durch die Gesamtquantität noch gesicherten und mit einer gleichen Teilquantität herbeizuführenden) Bedürfnisbefriedigungen für sie [eine Person] hat*" (l. c. S. 99 = Grenznutzentheorie, Ausdruck von WIESER, Üb. d. Urspr. u. d. Hauptges. d. wirtsch. Wertes, 1884, S. 128; vgl. S. 23; bei EHRENFELS: „*Grenzfrommen*"; vgl. BÖHM-BAWERK, Capital u. Capitalzins, 1889, S. 137, 143, 157). Nach KREIBIG ist das Grenznutzengesetz ein Specialfall des allgemeinen Beziehungsgesetzes für das Wertgefühlsleben, Werttheor. S. 104.

A. MEINONG erklärt: „*Den Wert eines Objectes repräsentiert die Motivationskraft, die diesem Objecte vermöge seiner eigenen Natur wie vermöge der Beschaffenheit seiner Umgebung und der des betreffenden Subjectes zukommt*" (Über Werthalt. u. Wert, Arch. f. system. Philos. I, 341). Der Wert eines Objectes besteht in dessen Wertgehalten-werden-können. „*Ein Gegenstand hat Wert, sofern er die Fähigkeit hat, für den ausreichend Orientierten, falls dieser normal veranlagt ist, die tatsächliche Grundlage für ein Wertgefühl abzugeben*" (Werttheor. S. 25 ff.). Es gibt wahre und eingebildete Werte (l. c. S. 75 ff.). Das Wertgefühl entspringt einem Urteil über die Existenz des Wertobjectes (l. c. S. 21; s. aber unten). „*Werthaltung ist Existenzgefühl*" (Üb. Annahm. S. 248). Werthalten ist „*das durch die Überzeugung von Dasein oder Nichtdasein eines Objects ausgelöste Gefühl*" (l. c. S. 251). Bewerten ist das Werturteil (ib.). Werten ist das Verhalten desjenigen, „*der auf die Annahme von der Existenz oder Nichtexistenz eines Objectes mit dem . . . Phantasiegefühl reagiert*" (l. c. S. 252). Nicht alle Wertgefühle gehen auf Urteilsgefühle zurück (l. c. S. 252 f., s. Werttheorie). Ähnlich definiert den Wert HÖFLER (Psychol. S. 421 ff.). Wertgefühle sind „*diejenigen Urteilsgefühle, in welchen die Überzeugung vom Dasein des Wertgehaltenen Lust, die Überzeugung vom Nichtdasein Unlust zur Folge hat*" (l. c. S. 402). Nach CHR. EHRENFELS schreiben wir den Dingen

Wert zu, weil wir sie begehren (Syst. d. Werttheorie I, 51). *„Der Wert eines Dinges ist seine Begehrbarkeit"* (l. c. S. 53). *„Wert ist eine Beziehung zwischen einem Objecte und einem Subjecte, welche ausdrückt, daß das Subject das Object entweder tatsächlich begehrt oder doch begehren würde, falls es von dessen Existenz nicht überzeugt wäre." „Die Größe des Wertes ist proportional der Stärke des Begehrens"* (l. c. S. 65). Werten (Werthalten) ist *„sich des Wertes bewußt sein, welchen ein beliebiges Object für einen besitzt"* (l. c. S. 70). Bewerten ist *„die Größe des Wertes eines Objectes entweder absolut oder relativ zu anderen Werten herstellen"* (ib.). Wertgeben ist *„den zu Bewußtsein gebrachten Wert dem Objecte entweder als Beziehung oder im übertragenen Sinne als Eigenschaft zuschreiben"* (l. c. S. 70 f.). Werturteil ist *„jenes Urteil, welches den Bestand irgend einer Wertrelation anerkennt"* (l. c. S. 71). Es gibt *„Eigenwerte"* und *„Wirkungswerte"* (l. c. I, 77). Ein Kampf ums Dasein der Wertungen besteht (l. c. S. 146 ff.). *„Wert (oder Unwert) werden wir . . . einem wirklichen oder bloß gedachten Gegenstande insofern zuschreiben, als bei einem bestimmten Subjecte die nach Tunlichkeit anschauliche und lebhafte Vorstellung seine Verwirklichung gegenüber derjenigen seiner Nichtverwirklichung (oder Glücksminderung) zu bewirken vermag"* (Von der Wertdefin. zum Motivationsges., Arch. f. syst. Philos. II, 116). Nach F. KRÜGER ist wertvoll, was mit relativer Constanz begehrt wird (Der Begriff des absolut Wertvollen, 1898). — Nach R. GOLDSCHEID sind wahre Werte nur jene, *„die ein notwendiges Begehren des Menschen befriedigen";* wahrhaft wertvoll ist, was zur Erhaltung des Menschen dient und was seine Entwicklung fördert (Zur Eth. d. Gesamtwill. I, 99). Nur jene Wertungen behalten dauernde Geltung, die notwendige Glieder einer Association von objectiven Werten sind. Als Werte sind nur solche Lustmomente zu betrachten, deren Bestand aufrecht erhalten werden muß, wenn der menschliche Organismus überhaupt lustbetont functionieren soll (l. c. S. 76). Nach HÖFFDING ist der Wert *„die Eigenschaft eines Dinges, daß es eine unmittelbare Befriedigung herbeiführt oder das Mittel für eine solche werden kann. Der Wert kann also unmittelbar oder mittelbar sein"* (Religionsphilos. S. 10 f.). Potentieller Wert ist die Möglichkeit eines unmittelbaren Wertes (l. c. S. 11). *„Wert hat alles, was Befriedigung herbeiführt oder einem Bedürfnisse abhilft." „Was uns als Mittel erscheint, um ein unmittelbar Wertvolles zu gewinnen, erhält mittelbaren Wert für uns." „In unseren Werten und unseren Zwecken gibt sich das innere Wesen unseres Fühlens und Wollens kund"* (Philos. Probl. S. 85). Die Erfahrung zeigt, *„daß für verschiedene Individuen, und für dasselbe Individuum zu verschiedenen Zeiten, verschiedene Werte Gültigkeit haben". „Sollen verschiedene Werte miteinander verglichen werden, — und jede bewußte Wertung besteht in einem solchen Vergleichen, — so muß ein Grundwert vorausgesetzt werden, nach dem sich die Rangfolge der verschiedenen Werte feststellen läßt."* Von einem gegebenen Werte läßt sich *„ein Wertungssystem construieren, in welchem jeder einzelne Wert seinem Verhältnisse zum Grundwerte gemäß seinen Platz erhält"* (l. c. S. 85 f.). *„Jedem Gefühle entspricht ein Wert. So bekunden das Lebensgefühl, das intellectuelle, das ästhetische und das ethische Gefühl verschiedene Arten von Werten"* (l. c. S. 96; s. Religion). RIEHL erklärt: *„Das Wirkliche, auf uns Wirkende wird nicht bloß mit dem Verstande erfaßt, es wird auch mit dem Gemüte erlebt, durch das Gefühl geschätzt, von dem Willen erstrebt. Solchergestalt entspringen Ideen oder Werte."* Das Werturteil ist niemals rein theoretisch, es reizt, treibt zum Schaffen, Nachschaffen. *„Gefühls- und*

Willensurteile haben nicht bloß praktische Folgen, sie sind an sich selbst praktisch, nämlich Weisen der Selbstbetätigung" (Zur Einführ. in d. Philos. S. 171 f.). „*Aus Werten erwächst, auf Werten beruht unser geistiges Leben . . . Alle Werte sind geistige Werte*". „*Die Probleme der Lebensanschauung sind Wertprobleme*" (l. c. S. 172 f.). Werte werden nicht erfunden, sondern entdeckt (l. c. S. 176; vgl. S. 9). — B. ERDMANN erklärt die Werturteile als Urteile, durch die Gegenstände als Subjecte an Normen oder ihren Gegenstücken als Prädicaten gemessen werden (Log. I, 315 f.). Nach C. STANGE ist für den Wertbegriff von constituierender Bedeutung „*die Übereinstimmung mit einer Norm*" (Einl. in d. Eth. II, 64 f.). Das Wertgefühl ist „*nur der durch die Empfindung wiederholte Ausdruck für die nicht erst durch die Empfindung constatierte Übereinstimmung mit der Norm*" (l. c. S. 65). Als gültige Normen bestimmt die Werte L. BUSSE (Philos. u. Erk.). Nach O. RITSCHL sind Werturteile Urteile über einen Tatbestand, die von einem Gefühlston begleitet sind (Über Werturteile 1895, S. 22 ff.). M. REISCHLE bestimmt: „*Wert messe ich einem Gegenstand bei, von dem ich reflectierend gewiß bin, daß seine Wirklichkeit meinem Gesamt-Ich Befriedigung gewährt oder gewähren würde, und zwar eine höhere als seine Nichtwirklichkeit*" (Werturteile und Glaubensurteile 1900, S. 41).

Auf dem Gefühl beruht nach SCHUPPE jede Wertschätzung (Grdz. d. Eth. S. 7 f.). „*Die Lust hat nicht Wert, sondern ist der Wert, welchen die lusterzeugende Sache als den ihrigen hat*" (l. c. S. 34). Das absolut Wertvolle ist das Bewußtsein; die absolute Wertschätzung ist „*die Lust am Bewußtsein*" (l. c. S. 108). „*Etwas um der Lust willen schätzen, welche es mit absoluter objectiver Notwendigkeit in jedem Menschenbewußtsein direct aus sich selbst hervorbringt, heißt, es um seiner selbst willen schätzen*" (l. c. S. 45). GIZYCKI erklärt: „*Der Wert der Güter ist . . . abzuschätzen gemäß der Größe der durch sie herbeigeführten Freude oder abgewehrten Unlust*" (Moralphilos. S. 15). A. DÖRING erklärt: „*Der eigentliche Grund, daß einem Object in irgend einem Maße Wert beigemessen wird, beruht auf der Erregung des Gefühls durch dasselbe*" (Philos. Güterlehre, S. 2). Das Gefühl bejaht oder verneint den Wert (ib.). Die Lust an sich ist der letzte Wert für das Individuum (l. c. S. 3). Auf Intensität und Dauer der Lust oder Unlust beruhen alle quantitativen Unterschiede der Werte oder Unwerte (ib.). Das Werturteil ist „*nur das explicierte, auf eine höhere Bewußtseinsstufe erhobene, auf einen Verstandesausdruck gebrachte, begrifflich in die Form der Entgegensetzung von Subject und Prädicat gebrachte Gefühl, eine in Urteilsform gebrachte Reflexion über die Tatsache eines Gefühlszustandes*" (l. c. S. 5). Es gibt keinen Wert an sich (l. c. S. 331). „*Der subjective Wert beruht auf der Lust des Subjects selbst, dem ein Gut zuteil wird, der objective auf der durch das Wertsubject in einem anderen fühlenden Wesen erregten Lust*" (ib.). „*Objectiver Wert ist heilsame Bedeutung für etwas*" (l. c. S. 336). Nach LIPPS heißt: Ein Ding hat Wert soviel wie: „*Es liegt in ihm die Möglichkeit, ein bestimmtes Wertgefühl oder Gefühl der Lust, der Freude, der Befriedigung, zu erzeugen*" (Eth. Grundfrag. S. 122 f.). Nach JODL ist das Gefühl der letzte Wertmesser (Psychol. S. 718). Nach KREIBIG ist Wert im allgemeinen eine „*gefühlsmäßige Bedeutung*" (Psychol. Grundleg. ein. Syst. d. Wert-Theor. 1902, S. 3). Wert ist „*die Bedeutung, welche ein Empfindungs- oder Denkinhalt vermöge des mit ihm unmittelbar oder associativ verbundenen actuellen oder dispositionellen Gefühles für ein Subject hat*" (l. c. S. 12). „*Der*

positive Wert entspricht der verbundenen Lustqualität, der negative der verbundenen Unlustqualität; das unmittelbare Verbundensein constituiert den Eigenwert, das associative den Wirkungswert" (ib.). Das Gefühl ist das Fundament des Wertes (l. c. S. 27). Es gibt drei Wertgebiete (Autopathik, Heteropathik, Ergopathik S. 16). Nach J. Cohn ist in jedem schematisch vorgestellten seelischen Vorgang ein Gefühl enthalten, „*welches zu einer positiven oder negativen Wertung des Empfundenen führt*" (Beiträge zur Lehre von den Wertungen, Zeitschr. f. Philos. Bd. 110, 1897, S. 219 ff.). Es gibt intensive (Eigenwert) und consecutive (Wirkungswert) Wertung (l. c. S. 246). H. Cornelius bestimmt: „*Die Qualitäten, welche wir den Dingen vermöge ihrer erfreulichen Wirkungen auf unseren Gefühlszustand beilegen, pflegen wir zusammenfassend als wertvolle Qualitäten, die entgegengesetzten als minderwertige zu bezeichnen. Wir beurteilen den Wert eines Dinges eben danach, inwieweit wir es als Bedingung erfreulicher Erlebnisse kennen oder zu kennen meinen*" (Einl. in d. Philos. S. 338 f.). Der Begriff des Wertes faßt Erfahrungen über Gefühlswirkungen zusammen (l. c. S. 339). Persönlichkeitswerte sind an die Gefühlswirkungen, welche durch die Factoren der geistigen Persönlichkeit bedingt sind, geknüpft (l. c. S. 341 f.). Ein Wert kann bestehen, ohne daß wir ihn als solchen kennen, beurteilen (l. c. S. 343 f.).

Nach L. Noiré ist der Wert „*der Ausdruck für jenes Maß der Anstrengung, welche der subjective Factor, der eigentumsfähige Mensch machen muß, um in den Besitz eines Gegenstandes zu gelangen, um eine äußere Kraft an seine Rechtssphäre zu binden*" (Einl. u. Begr. ein. monist. Erk. S. 166). Nach Simmel ist die Tatsache des Wertes ein Urphänomen (Philos. d. Geld. S. 6). Der Wert ist etwas Subjectives, zugleich gibt es aber eine „*übersubjective Gültigkeit*" gewisser Werte (l. c. S. 7 ff., 10). Nach Ihering ist der Wert „*die Tauglichkeit eines Dinges für irgend einen Zweck*" (Zweck im Recht I, 88). — Nach Wundt ist die Bedingung von Werturteilen das Dasein freien menschlichen Willens (Eth.[2], S. 4). Die Wertbegriffe liegen außerhalb des Gesichtskreises der dem Princip des psychophysischen Parallelismus (s. d.) subsumierbaren Erfahrungsinhalte, sie sind nur psychologisch, nicht physiologisch-physikalisch erkennbar (Gr. d. Psychol.[5], S. 391 f.). Die psychischen Werte können wachsen, ohne daß die parallel gehenden Massen und Energien sich verändern (l. c. S. 395). Während die physische Messung es mit „*quantitativen Größenwerten*" zu tun hat, bezieht sich die psychische Messung auf „*qualitative Wertgrößen, d. h. auf Werte, die bloß mit Rücksicht auf ihre qualitative Beschaffenheit nach Graden abgestuft werden können*" (l. c. S. 395 f.). — Vgl. H. Cornelissen, Théorie de la valeur; Rob. Eisler, Stud. zur Werttheorie, 1902; K. Böhm, Aufgab. u. Grundprobl. d. Werttheorie, 1900 (ungar.). — Vgl. Werttafel, Werttheorie.

Wertbegriff s. Wert.

Werten s. Wert.

Wertgefühl s. Wert.

Wertgesetz s. Wert.

Wertlehre s. Wert, Werttheorie.

Wert-(Wertungs-)Problem ist das ethisch-religiöse Problem (Höffding, Philos. Probl. S. 84 ff.). Vgl. Wert.

Wertschätzung: positive Wertung. Vgl. Wert, Werttheorie.

Werttafel (Wertetafel), durch Combination der Wertfactoren, stellt A. MEINONG her (Werttheorie S. 35 ff., 118 ff., 130 ff.).

Werttheorie bedeutet 1) die Lehre vom Werte (s. d.), 2) die Theorie der sittlichen Werte, die Ethik (s. d.). So bei A. MEINONG. Insofern die Ethik Werte oder Unwerte statuiert, ist sie normativ (Werttheorie, S. 224). Sie hat es mit dem zu tun, wie die Menschen ein Tun und Lassen werthalten (l. c. S. 225). Object der moralischen Wertschätzung ist *„der durch die betreffende Wollung betätigte unpersönliche Anteil am Wohl und Wehe der Mitmenschen“* (l. c. S. 159). Das eigentlich Wertgehaltene ist die Gesinnung, aber auch der Erfolg ist von Wert (l. c. S. 143 ff.). Nach E. v. HARTMANN ist die *„Axiologie“* die *„Lehre von der Wertbemessung der Werte“* (Zur Gesch. u. Begr. d. Pessim.², S. 3). Die phänomenale Axiologie hat es mit der Erscheinungswelt zu tun, die metaphysische legt ihre Wertmaßstäbe an das Weltwesen an, die absolute Axiologie ist die Einheit beider (l. c. S. 9). Nach H. CORNELIUS müssen alle Zweige der praktischen Philosophie in einer allgemeinen Werttheorie ihre Begründung finden (Einl. in d. Philos. S. 51). Nach R. GOLDSCHEID muß sich die Ethik zu einer Werttheorie (im Geiste Benekes und der Entwicklungslehre) umbilden (Zur Eth. d. Gesamtwill. I, 80). — Vgl. Timologie (KREIBIG).

Wertung s. Wert. — Wertungsproblem s. Wertproblem.

Werturteil s. Wert.

Wesen (*οὐσία*, essentia) ist 1) ontologisch das, was das Selbst-Sein, die eigenste, constante Natur (s. d.) eines Dinges constituiert, im Unterschiede von dessen raumzeitlich bestimmtem, veränderlichen Dasein (existentia). Das Wesen einer Sache ist logisch das, worauf es für die Zwecke des Denkens ankommt, was man im Begriffe der Sache festlegen, festhalten, betonen will, muß; das Wesen wird durch (methodische) Urteile constatiert, gesetzt, im Begriffe erfaßt, bestimmt. Das Wesen ist das objective Correlat des (wissenschaftlichen) Begriffes. Wegen der Relativität und Unabgeschlossenheit der Erkenntnis ist uns das *„Wesen“* der Außendinge nur relativ-partiell, nicht absolut-total zugänglich. Wesentlich (*οὐσιώδης*, essentialis) ist, was notwendig zum Begriff, zum Bestande einer Sache gehört, was von ihr (ihrem Begriffe) logisch unabtrennbar ist (s. Eigenschaft). Wesen ist 2) die Einzelsubstanz, das Einzelding. Das Wesen der Dinge wird durch methodische Verarbeitung der Erfahrung denkend bestimmt.

In der älteren Philosophie herrscht eine gewisse Hypostasierung des Wesens, der Wesenheit. Bei PLATO wird das Gattungswesen zur Idee (s. d.). ARISTOTELES versteht unter Wesen (*οὐσία, τὸ τί ἦν εἶναι*) sowohl das Einzelwesen (Met. VII 2, 1043a 21) als auch insbesondere das stofflose, ewige Seinsprincip von Dingen (*οὐσίαν ἄνευ ὕλης*, Met. VII 7, 1032b 14; vgl. Met. VII 4, 1030a 18 squ.). Das Wesen des Dinges wird im Begriffe erfaßt (*τὸ τί ἦν εἶναί ἐστιν ὅσων ὁ λόγος ἐστὶν ὁρισμός*, Met. VII 4, 1030a 6; *ὁ λόγος τὴν οὐσίαν ὁρίζει*, De part. anim. IV, 5). Das Wesen ist der Gegenstand des Wissens (Met. VII 4, 1030b 5). Das *τί ἦν εἶναι* (Was war — Sein) ist die abstracte Wesenheit. Über diesen Terminismus bemerkt ÜBERWEG-HEINZE, er sei *„die zusammenfassende Formel für Einzelausdrücke folgender Art: τὸ ἀγαθῷ εἶναι, τὸ ἑνὶ εἶναι, τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι, so daß das τί ἦν als im Dativ stehend zu denken ist. Die Verbindung mit εἶναι bezeichnet das durch die abstracte Begriffsform Gedachte (die Wesenheit)...*

Der Dativ ist wohl der possessivus". „Nun könnte zur Vertretung der Verbindungen der einzelnen Dative mit εἶναι als allgemeiner Ausdruck etwa τὸ τί ἐστιν εἶναι erwartet werden; da aber die Frage als schon erfolgt zu denken ist, so hat Aristoteles das Imperf. ἦν gewählt" (Grundr. d. Gesch. d. Philos. I[9], 251 f.). H. COHEN wiederum meint: *„Das unübersetzbare Wort τὸ τί ἦν εἶναι bezieht sich vielleicht auf das Fragewort des Sokratischen Begriffs; nur wird aus dem ‚Was ist' bei ihm ‚Was war'; auf dieses Fragewort Was war? wird das Sein nunmehr begründet." „Was war? Die Frage bedeutet: der Grund des Seins muß jenseit der Gegenwart gelegt werden," „ein Vor-Sein wird gesucht und in ihm das Sein gegründet und gesichert"* (Log. S. 27 f.). — Vgl. PORPHYR, Isag. C. 3.

Nach der Ansicht der Scholastiker setzen sich die Dinge aus *„essentia"* und *„existentia"* zusammen (s. Sein). Während bei Gott Essenz und Existenz zusammenfallen, kommt bei den endlichen Dingen die Existenz als Complement erst zur Wesenheit hinzu. Die Wesenheit wird auch als *„id quod erat esse"* oder als *„quidditas"* (s. d.) bezeichnet. Die Essenz ist die abstracte Wesenheit, die Dingheit. Die Essenz ist das, was dem Dinge das Sein verleiht (vgl. Prantl, G. d. L. III, 116, 217). — THOMAS erklärt: *„Essentia proprie est id, quod significatur per definitionem"* (Sum. th. I, 29, 2 ad 3). Bloß der *„intellectus"* erfaßt *„essentias rerum"* (l. c. I, 57, 1). SUAREZ definiert: *„Primo modo dicimus, essentiam rei esse id, quod est primum et radicale ac intimum principium omnium actionum et proprietatum, quae rei conveniunt . . . Secundo autem modo dicimus essentiam rei esse, quae per definitionem explicatur"* (Met. disp. 2, sct. 4). Wesenheit und Existenz sind nur begrifflich verschieden (Met. disp. 31, sct. 1 ff.; gegen den Thomismus). — Nach GOCLEN ist Wesen (essentia) *„rei cuiusque simplex et omnibus proprietatibus atque accidentibus spoliata constitutio"* (Lex. philos. p. 164). *„Essentiale"* ist *„quod per se includitur in essentia rei, ut in compositione χρήματος"* (l. c. p. 167). Im Scotistischen Sinne (s. Unterscheidung) erklärt MICRAELIUS: *„Essentia et entitas notat abstractum entis positiva: quanquam ens et essentia seu entitas non differt realiter, sed modaliter et formaliter"* (Lex. philos. p. 381 f.).

Nach HOBBES ist das Wesen das Accidens, das einem Körper den Namen gibt *(„propter quod corpori alicui certum nomen imponimus"), „accidens, quod subiectum suum denominat"* (De corp. C. 8, 23). Nach SPINOZA ist *„esse essentiae" „modus ille, quo res creatae in attributis Dei comprehenduntur"* (Cogit. met. I, 2). Wesen eines Dinges ist, wodurch das Ding als solches gesetzt wird, das, ohne welches es weder gedacht werden noch sein kann. *„Ad essentiam alicuius rei id pertinere dico, quo dato res necessario ponitur et quo sublato res necessario tollitur; vel id, sine quo res, et vice versa quod sine re nec esse nec concipi potest"* (Eth. II, def. II). *„Ad essentiam hominis non pertinet esse substantiae, sive substantia formam hominis non constituit"* (l. c. prop. X). MALEBRANCHE versteht unter dem Wesen (essence) eines Dinges *„ce que l'on conçoit de premier dans cette chose, duquel dépendent toutes les modifications que l'on y remarque"* (Rech. III, 1). Nach LOCKE bedeutet das Wesen (essence) ureigentlich *„the real constitution of things"* (Ess. III, ch. 3, § 15), die innere Verfassung des Dinges, von welcher dessen erkennbare Eigenschaften abhängen (ib.). Alles im Begriffe Erfaßte ist wesentlich (l. c. § 19; ch. 6, § 2). Von dem nominalen ist das reale Wesen, die innere Constitution des Dinges, zu unterscheiden (l. c. ch. 3, § 18; ch. 6, § 6); bei den einfachen Vorstellungen

sind beide eins (l. c. ch. 3, § 18). Nach LEIBNIZ ist das Wesen die Möglichkeit dessen, was man denkt (Nouv. Ess. III, ch. 3, § 15), die in der Vernunft begründete, ewige Bedingung des Daseins eines Dinges (l. c. § 19). CHR. WOLF bestimmt das Wesen als *„dasjenige, darinnen der Grund von dem übrigen zu finden, was einem Dinge zukommt“* (Vern. Ged. I, § 3). *„Quae in ente sibi mutuo non repugnant, nec tamen per se invicem determinantur, essentialia apppellantur atque essentiam entis constituunt“* (Ontolog. § 143). *„Essentia primum est, quod de ente concipitur, nec sine ea ens esse potest“* (l. c. § 144). Das Wesen ist ewig, notwendig, unveränderlich (Vern. Ged. I, § 40 ff.). Nach BILFINGER ist Wesen der Begriff (conceptus), *„cuius ope caetera, quae de re aliqua dicuntur, demonstrari possunt“* (Dilucid. § 6). CRUSIUS bestimmt: *„Dasjenige, was einem Dinge beständig zukommt, heißt zusammengenommen sein logicalisches Wesen“* (Vernunftwahrh. § 30). Nach FEDER besteht das Wesen eines Dinges in dessen wesentlichen Eigenschaften, d. h. jenen, *„die niemals fehlen und daher den feststehenden Begriff von diesem Dinge hergeben“* (Log. u. Met. S. 237). Von dem relativen, hypothetischen oder Nominal-Wesen ist das absolute Wesen zu unterscheiden (l. c. 238 ff.; vgl. HOLLMANN, Met. § 28 f., u. a.). BONNET erklärt das absolute Wesen der Dinge für unerkennbar. *„Nous ne connoissons donc point l'essence réelle des choses. Nous n'apercevons que les effets, et point du tout les agens“*. *„Ce que nous nommons l'essence du sujet, n'est donc que son essence nominale. Elle est le résultat de l'essence réelle, l'expression des rapports nécessaires sous lesquels le sujet se montre à nous. Nous ne pouvons le voir autrement, parce que notre manière d'apercevoir est indépendante de notre volonté“* (Ess. analyt. XV, 242 f.). Nach HOLBACH ist das Wesen *„ce qui constitue un être ce qu'il est, la somme de ces propriétés ou des qualités après lesquelles il existe et agit comme il fait“* (Syst. de la nat. I, ch. 1, p. 12). ROBINET bestimmt: *„L'essence d'une chose est ce par quoi la chose est ce qu'elle est“* (De la nat. I, 263).

KANT definiert: *„Wesen ist das erste innere Princip alles dessen, was zur Möglichkeit eines Dinges gehört“* (Met. Anf. d. Naturwiss. Vorr., S. III). Wesentlich sind die constanten Merkmale einer Sache (Log. S. 89). *„Der Inbegriff aller wesentlichen Stücke eines Dinges oder die Hinlänglichkeit der Merkmale desselben der Coordination oder der Subordination nach ist das Wesen“* (l. c. S. 90). Es kann nur für uns vom logischen Wesen die Rede sein; dieses ist *„der erste Grundbegriff aller notwendigen Merkmale eines Dinges“* (l. c. S. 91; vgl. Üb. eine Entdeck. 2. Abschn., S. 52 f.). Nach KIESEWETTER ist Wesen *„dasjenige, was notwendig zur Vorstellung eines Dinges . . . gehört“* (Gr. d. Log. ad § 58). FRIES erklärt: *„Alle Merkmale zusammen, welche den Inhalt eines Begriffes ausmachen, nennt man auch das logische Wesen dieses Begriffes“* (Syst. d. Log. S. 122). BACHMANN bestimmt: *„Das Wesen . . . eines Dinges nennen wir den Inbegriff der beharrlichen Eigenschaften in ihm, durch welches es eben so und nicht anders bestimmt worden. Man kann sie nicht wegdenken, ohne die innere Natur desselben aufzuheben“* (Syst. d. Log. S. 104).

Nach BOUTERWEK ist das Wesen *„dasjenige im Dasein, kraft dessen etwas, das wahrhaft ist, auf irgend eine Art in sich selbst und durch sich selbst ist“* (Lehrb. d. philos. Wissensch. I, 98 f.). Nach OERSTED ist das Wesen eines Dinges dessen *„lebende Idee“* (s. d.). Nach SUABEDISSEN ist das Wesen einer Sache *„das, was sie eigentlich ist, ihre wahre, sich selbst gleichbleibende Bedeutung im Ganzen der Dinge“*. Es ist der innere Grund dessen, was aus

er Sache hervorgeht (Grdz. d. Lehre von d. Mensch. S. 125). CHR. KRAUSE ennt *„Wesen"* das Absolute (s. Gott) (Vorles. S. 168). Selbheit, Ganzheit, /ereinheit sind Momente der Wesenheit (Vorles. S. 172 ff.; Abr. d. Rechtshilos. S. 21; vgl. Urwesen). Das Wesen ist das *„Selbständige"* (Vorles. S. 49). *Wesenheit"* ist *„das, was ein Wesen weset und ist"* (l. c. S. 49, 172). HEGEL ersteht unter Wesen eine metaphysische Kategorie, ein Moment des dialekischen (s. d.) Processes. *„Das Sein oder die Unmittelbarkeit, welche durch die Negation ihrer selbst Vermittlung mit sich und Beziehung auf sich selbst ist, omit ebenso Vermittlung, die sich zur Beziehung auf sich, zur Unmittelbarkeit ufhebt, ist das Wesen"* (Encykl. § 111). *„Das Wesen ist der Begriff als esetzter Begriff."* *„Das Wesen ist . . . das Sein als Scheinen in sich elbst."* *„Das Absolute ist das Wesen"* (l. c. § 112). Das Wesen ist *„Insich-sein"* (l. c. § 114; vgl. K. ROSENKRANZ, Syst. d. Wissensch. S. 47 ff.). Nach SCHLEIERMACHER ist das Wesen *„das Zugleich von Kraft und Erscheinung als Kraft oder auf allgemeine Weise gesetzt"* (Philos. Sittenlehre § 52). Nach HILLEBRAND ist das Wesen der Dinge ihre *„Endlichkeit in der Unendlichkeit"*, die *„ewige Identität des Allgemeinen und Besondern"* (Philos. d. Geist. II, 53 f.). Nach C. H. WEISSE bezeichnet *„Wesen"* die Selbständigkeit des Seienden, das feste Bestehen (Grdz. d. Met. S. 365). Wesen ist *„die Wahrheit des Seins"* (l. c. S. 266). Es ist die Kategorie, in der sämtliche ontologische Kategorien enthalten sind (l. c. S. 267 ff.). Nach HERBART ist Wesen, *„was als seiend gedacht wird"* (Hauptp. d. Met. S. 26). ROSMINI erklärt: *„Essenza chiamo ciò che si comprende nell' idea di una qualche cosa"* (Nuovo saggio II, 217). Nach SCHOPENHAUER liegt das innerste Wesen jedes Tieres und auch des Menschen in der Species (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 41). — Vgl. BRANISS, Syst. d. Met.², S. 268 ff.; CHALYBAEUS, Wissenschaftslehre S. 133, u. a. Nach W. ROSENKRANTZ ist Wesen *„die nicht in die Erscheinung fallende Ursache, wodurch das zum Begriffe eines Dinges Gehörige zu dem in der Erscheinung Seienden wird"* (Wissensch. d. Wiss. I, 363).

Nach J. ST. MILL ist das Wesen *„das Ganze der durch das Wort mitbezeichneten Attribute"* (Log. I, 131). TAINE erklärt: *„Der wesentliche Charakter ist eine Eigenschaft, aus der alle übrigen oder wenigstens viele andere Eigenschaften nach feststehenden Zusammengehörigkeiten hervorgehen"* (Philos. d. Kunst 1866, S. 43). Nach LOTZE ist das Wesen eines Dinges das *„Gesetz seiner Verhaltungsweise"* (Met. S. 65 ff.). K. HEIDMANN bestimmt: *„Wesentlich in jedem Einzelding ist . . . alles, soweit es aus seinem Specialgesetz allein floß"* (Der Substanzbegr. S. 51). HAGEMANN definiert: *„Die Wesenheit ist . . . die innere Einheit aller derjenigen Bestimmtheiten, wodurch ein Ding das ist, was es ist, und wodurch es sich von allen andern Dingen unterscheidet"* (Met.², S. 21). *„Die physische Wesenheit ist die Einheit derjenigen Bestimmtheiten, wodurch ein Ding einzig in seiner Art und von allen anderen Dingen derselben Art verschieden ist"* (individuelle Wesenheit). *„Die metaphysische Wesenheit ist die Einheit derjenigen Bestimmtheiten, welche ein Ding mit andern Dingen derselben Art gemeinsam hat"* (specifische, begriffliche Wesenheit) (l. c. S. 21). *„Die Wesenheiten der Dinge, bloß begrifflich gefaßt, sind unteilbar, unveränderlich und ewig"* (l. c. S. 22). Nach OSTWALD ist das Wesen einer Sache *„die Gesamtheit ihrer möglichen Beziehungen"* (Vorles. üb. Naturphilos.², S. 216). Nach R. STAMMLER ist es *„die Einheit bleibender Bestimmungen"* (Lehre vom richtig. Recht S. 95). Nach SIGWART ist das Wesen die *„Einheit des Dinges,*

sofern sie für sich die Notwendigkeit gewisser Eigenschaften enthält" (Log. I² 258). Nach Lazarus enthält der Begriff das Wesen des Dinges (Leb. d. Seele II², 301). Riehl bemerkt: *„Wir machen für die Erfahrung das Beständige und Gleichförmige in den Erscheinungen zum Wesen derselben, weil wir auf Grund von Beständigkeit und Gleichförmigkeit die Ergreifung überhaupt begreifen können"* (Philos. Krit. II 2, 25). Der Begriff des Wesens ist zunächst ein logischer Begriff; in diesem Sinne ist uns nichts bekannter als das Wesen der Dinge (l. c. S. 27). Ähnlich erklärt Wundt, daß logische Momente es sind, welche unser Denken in der Verbindung der Begriffselemente bestimmen. *„Darin liegt die Bedeutung jener erkenntnistheoretischen Formel, welche sagt, daß in dem Begriff das Wesen des Gegenstandes erfaßt werde. In dieser Formel liegt das Wahre, daß wir jeden Begriff aus denjenigen Beziehungen zusammensetzen, die unserem Denken wesentlich erscheinen"* (Log. I, 100). L. Ziegler bestimmt: *„Das Wesen der Dinge ist ihr logischer Gehalt, die Sämtlichkeit der in ihnen vorhandenen Gesetze"* (Wes. d. Cultur, S. 75). Husserl versteht unter dem erkenntnistheoretischen Wesen eines objectivierenden Actes *„den gesamten, für die Erkenntnisfunction in Betracht kommenden Inhalt"* (Log. Unters. II. 568). Schuppe erklärt: *„Man pflegt wesentliche und unwesentliche Eigenschaften zu unterscheiden, ohne doch den Unterschied genau angeben zu können. Denn daß das Wesentliche dasjenige sei, ohne welches das Ding aufhöre zu sein, was es ist, kommt darauf hinaus, daß dann eben nur ein anderer Name zu geben wäre. Wesentlich ist alles dasjenige, was real, d. h. nach gesetzlicher Notwendigkeit zusammen sein resp. einander folgen muß, was also dasein oder eintreten muß, wenn das und das andere da ist oder vorhergegangen ist, mag dieses nun etwas speciell oder nur generell Bestimmtes sein. Wenn zur genauern Bestimmung im Speciellen oder Individuellen nur ein Kreis bestimmter Möglichkeiten zur Verfügung steht, so ist es für den gedachten Begriff unwesentlich, welche von diesen Möglichkeiten gegebenenfalls wirklich eingetreten ist, aber daß gerade diese Zahl von diesen Möglichkeiten zur Verfügung steht, ist wesentlich. Wesentlich ist also alles dasjenige was den Art- und Gattungsbegriff . . . ausmacht, und dann schränkt sich der Sinn des Unwesentlich auf den Gegensatz zum Art- und Gattungsbegriff ein; was nicht zu diesem gehört, wird unwesentlich genannt. Unwesentlich ist also etwas immer nur in Relation auf etwas oder für etwas, niemals in einem absoluten Sinne; es kommt nur auf die Causalverkettungen an. Für den Zweck, den man gegebenenfalls gerade verfolgt, ist etwas unwesentlich, weil es ihn nicht zu fördern geeignet ist, für einen naturgesetzlichen Complex von Erscheinungen ist etwas unwesentlich, weil es nicht von diesem Gesetze gefordert wird. Alles, was zum Individuum gehört, ist für die Art, unter welcher es ist, unwesentlich, aber für das Individuum als dieses Individuum ist es wesentlich"* (Log. S. 133 f.). Nach R. Wahle haben wir nur einen negativen Begriff vom Wesen der Dinge (Kurze Erklär. S. 187 f.). — Vgl. Merkmal, Substanz, Sein, Ding an sich.

Wesenheit s. Wesen.

Wesenschauung nennt Chr. Krause die speculative Betrachtung des Wesens (s. d.), des Absoluten (Vorles. S. 207, 280).

Wesentlich s. Wesen, Merkmal.

Wesentliche Erkenntnis ist für Kierkegaard die ethisch-religiöse Erkenntnis (Höffding, S. Kierk. S. 61).

Wesenwille s. Wille.

Widerlegung (*ἔλεγχος, ἀνασκευή*, refutatio) ist der Beweis der Unrichtigkeit eines Urteils oder eines Argumentes (Schlusses, Beweises) durch Aufdeckung der Irrtümer und Fehler. Nach Aristoteles ist die Wiederlegung *ἀντιφάσεως συλλογισμός* (De soph. elench. 1). CHR. WOLF erklärt: „*Wer einen andern widerlegen will, der nimmet sich vor, zu zeigen, daß das falsch oder wenigstens ungewiß sei, was der andere als eine ausgemachte Wahrheit verteidiget*" (Vern. Ged. von d. Kr. d. menschl. Verst. S. 206; vgl. H. S. REIMARUS, Vernunftlehre, § 317 ff.). — Nach ÜBERWEG ist die Widerlegung „*der Beweis der Unrichtigkeit einer Behauptung oder eines Beweises*" (Log.[4], § 136).

Widerspruch (*ἀντιλέγειν, ἀντίφασις*, contradictio) ist das (unlogische) Verhältnis zweier Urteile, Sätze zueinander, wonach das eine eben dasselbe von ebendemselben in ebenderselben Beziehung verneint, negiert, was durch das andere behauptet, bejaht, gesetzt wird. Auch Begriffe können, als Elemente von (möglichen) Urteilen einander widersprechen (s. Contradictorisch, Gegensatz). Widerspruch ist vom (realen) Gegensatz (s. d.) zu unterscheiden, ersterer ist nur im Reden und Denken, letzterer kann auch in der Wirklichkeit sein. Daß das Denken sich nicht widersprechen solle, sagt der Satz vom Widerspruche (s. d.).

Nach PROTAGORAS läßt sich von allem das Entgegengesetzte behaupten (*πρῶτος ἔφη δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις* (Diog. L. IX 8, 51); *καὶ τὸν Ἀντισθένους λόγον τὸν πειρώμενον ἀποδεικνύειν ὡς οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν, οὗτος πρῶτος διείλεκται* (l. c. 53; Plat., Euthyd. 286 C; Cratyl. 429 C). Nach ANTISTHENES kann man nur Identitätsurteile (s. d.) fällen, ein Widerspruch ist so nicht möglich (*μὴ εἶναι ἀντιλέγειν*, Aristot., Met. V 29, 1024 b 33). Nach ARISTOTELES findet ein Widerspruch statt, wenn Bejahung und Verneinung einander entgegenstehen, und zwar in derselben Beziehung und ohne Äquivocation (s. d.) (De interpret. 6, 17 a 33 squ.). — THOMAS bestimmt „*contradictio*" als „*oppositio affirmationis et negationis*". „*Contradictio consistit in sola remotione affirmationis per negationem*" (1 perih. 9 b).

Daß das Widerspruchsvolle nicht außerhalb des Denkens bestehen kann, wird wiederholt betont (vgl. GOCLEN, Lex. philos. p. 983). Nach REUCHLIN ist die Vernunft die Einheit der Gegensätze und Widersprüche des Verstandes, „*in mente datur coincindere contraria et contradictoria, quae in ratione longissime separantur*" (De arte cabbalist. 1517; vgl. Überweg-Heinze III[9], 15; s. Coincidenz). Nach DESCARTES können Widersprüche im göttlichen Geiste denkbar sein (Resp. VI). Ähnlich BAYLE, MALEBRANCHE (Rech. III, 1, 2), POIRET (De Deo, anima et mundo III, 16). — CHR. WOLF definiert: „*Contradictio est simultanea eiusdem affirmatio et negatio*" (Log. § 30). „*Es wird . . . zu einem Widerspruche erfordert, daß dasjenige, was bekräftigt wird, auch zugleich verneint wird*" (Vern. Ged. I, § 11). H. S. REIMARUS bestimmt: „*Widersprechende Sätze . . . sind, wenn der eine Satz eben dasselbe von eben demselben Dinge bejahet, was der andere verneinet*" (Vernunftlehre, § 162). Nach PLATNER ist in einem Begriffe Widerspruch, „*wenn seine Merkmale einander aufheben*" (Philos. Aphor. I, § 820). — Über KANT s. Gegensatz, Opposition, Antinomie.

KRUG erklärt: „*Im engern Sinne . . . heißen Begriffe widersprechend (contradictoriae), wenn sie einander unmittelbar, geradezu oder durch einfache Verneinung . . . aufheben, bloß widerstreitend . . ., wenn sie einander*

mittelbar oder durch Setzung eines andern . . . aufheben" (Handb. d. Philos. I, § 137). FRIES erklärt: „*Ein Begriff und sein Gegenteil heißen widersprechende Vorstellungen*" (Syst. d. Log. S. 121).

SCHELLING bemerkt: „*Was zum Handeln treibt, ja zwingt, ist allein der Widerspruch*" (WW. I 8, 219). Nach HEGEL (vgl. PLATO, Rep. 523 squ.) ist der „*Widerspruch*" sowohl dem Denken wie dem Sein, der Wirklichkeit (welche an sich selbst ein Denken ist, s. Dialektik) „*wesentlich und notwendig*" (Encykl. § 48). Der Widerspruch, der im Begriffe (s. d.) steckt, ist das dialektische, das zur Entwicklung treibende Moment des Geschehens (Rechtsphilos. S. 40; vgl. Gegensatz, auch bei HERAKLIT). Einen Widerspruch nur im Sein, nicht im Denken statuiert BAHNSEN (s. Dialektik). — Nach HERBART hingegen kann das sich Widersprechende nicht real sein. Widerspruch ist „*Unmöglichkeit eines Gedankens*" (Hauptp. d. Met. S. 6). „*Herausschaffung des Widerspruchs ist der eigentliche Actus der Speculation*" (l. c. S. 7), vermittelst der „*Methode der Beziehungen*" (s. d.). In den durch die Erfahrung uns aufgedrungenen formalen Begriffen stecken Widersprüche, deren Beseitigung die Aufgabe der Philosophie (s. d.) ist (Allg. Met., Einl. I, 5 ff.; Lehrb. zur Einl.[5], § 116 ff.; HARTENSTEIN, Met. S. 62 ff.). Vgl. dagegen TRENDELENBURG, Histor. Beitr. zur Philos. 1855, II, 313 ff.; HARMS, Psychol. S. 13.

Nach TRENDELENBURG ist der Widerspruch der „*Ausdruck des schlechterdings Unverträglichen, was an sich jeder Vermittlung spottet*" (Log. Unters. II[2], 152). FR. MAUTHNER betont: „*Ein Widerspruch ist in der Wirklichkeitwelt undenkbar. Denkbar und wirklich ist er nur im Denken oder im Sprechen der Menschen*" (Sprachkrit. II, 50). Nach H. COHEN ist der Widerspruch kein Moment im Denkinhalt, sondern in der Tätigkeit des Urteils (Log. S. 90 f.). M. PALÁGYI bemerkt: „*In dem dualen Bau des sprachlichen Satzes liegt es begründet, daß alle unsere Gedanken ohne Ausnahme mit einem innern Widerspruche behaftet sein können, sobald unser geistiges Auge zu flimmern beginnt und wir die Dinge mit ihren sprachlichen Zeichen vermischen und verwirren*" (Neue Theor. d. Raum. u. d. Zeit, S. VII f.).

Widerspruchs, Satz des („*principium contradictionis*"), ist das logische Denkgesetz, daß zwei einander contradictorisch (s. d.) entgegengesetzte Urteile nicht zugleich, im gleichen Sinne und in der gleichen Beziehung, von der gleichen Sache ausgesagt werden dürfen, gelten können (A nicht = Non-A). Es ist ein Postulat, eine Norm für jedes logische Denken, sich nicht selbst untreu zu werden, nicht um so viel aufzuheben, als es erst setzt, weil es sonst überhaupt nicht vom Fleck kommt. Das Denksubject kann und will (bewußt) sich nicht widersprechen, da es seine Einheit in allen seinen Actionen, also auch in seinen Denkacten bewahren will. Der logische Denkwille bedingt kategorisch die Vermeidung von Widersprüchen resp. die Beseitigung, Elimination solcher, die intra- oder intersubjectiv im Denken auftauchen.

Der Satz des Widerspruchs wird verschieden formuliert, bald in bezug auf die Denkacte, bald mehr in bezug auf die Denkobjecte. Bei PARMENIDES findet sich der Satz in der Form: *ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν* (Mull., Fragm. v. 72; Simpl. ad Phys. f. 31 B). PLATO: *μηδέποτε ἐναντίον ἑαυτῷ τὸ ἐναντίον* (Phaed. 103 C). Nach ARISTOTELES kann etwas nicht zugleich (in der gleichen Beziehung) sein und nicht sein: *λέγω δ' ἀποδεικτικὰς τὰς κοινὰς δόξας, ἐξ ὧν ἅπαντες δεικνύουσιν, οἷον ὅτι πᾶν ἀναγκαῖον ἢ φάναι ἢ ἀποφάναι, καὶ ἀδύνατον*

ἅμα εἶναι καὶ μὴ εἶναι (Met. III 2, 996 b 28 squ.); *τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό* (Met. IV 3, 1005 b 19); *ἀδύνατον γὰρ ὁντινοῦν ταὐτὸν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καθάπερ τινὲς οἴονται λέγειν Ἡράκλειτον* (Met. IV 3, 1005 b 23). — Vgl. AMMONIUS, In de interpret. f. 94; PHILOPONUS (*ἀξίωμα τῆς ἀντιφάσεως*, In Anal. post. f. 30 b squ.). — ALBERTUS MAGNUS bestimmt: „*Contraria non possunt esse simul in eodem secundum idem et per se*" (Sum. th. II, 114, 1). FR. MAYRONIS erklärt: „*De quolibet dicitur affirmatio vel negatio et de nullo ambo simul*" (vgl. Prantl, G. d. L. III, 287). J. BURIDAN bestimmt: „*Quodlibet est vel non est.*" „*Nihil idem est et non est.*" „*Idem inesse et non inesse simul eidem secundum idem — est impossibile*" (vgl. Prantl, G. d. L. IV, 19).

DESCARTES formuliert den Satz (der eine „*ewige Wahrheit*" ist): „*Impossibile est idem simul esse et non esse*" (Princ. philos. I, 49). LOCKE hält den Satz des Widerspruches für ableitbar (Ess. I, ch. 2). Dagegen hält ihn für angeboren (s. d.) und bezieht ihn aufs Urteil LEIBNIZ. Er bedeutet, daß „*de deux propositions contradictoires l'une est vraie, l'autre fausse*" (Nouv. Ess. IV, ch. 2, § 1; Theod. I, § 44). „*Nos raisonnements sont fondés sur deux grands principes, celui de la contradiction, en vertu duquel nous jugeons faux ce qui en enveloppe, et vrai ce qui est opposé ou contradictoire au faux*" (Monadol. 31; Gerh. VI, 612). CHR. WOLF bestimmt: „*Eam experimur mentis nostrae naturam, ut, dum ea iudicat aliquid esse, simul iudicare nequeat, idem non esse*" (Ontolog. § 27). „*Fieri non potest, ut idem simul sit et non sit*" (l. c. § 28). „*Es kann etwas nicht zugleich sein und auch nicht sein*" (Vern. Ged. I, § 10). Nach BAUMGARTEN ist nichts zugleich A und Non-A (Met. p. 3). Nach CRUSIUS besagt das Gesetz, „*daß nichts in ganz einerlei Verstande und zu einerlei Zeit sein und auch nicht sein könne*" (Vernunftwahrh. § 13 ff.). H. S. REIMARUS formuliert: „*Ein Ding kann nicht zugleich sein und nicht sein*" (Vernunftlehre, § 14). Nach FEDER ist es unmöglich, „*daß dasselbe zugleich sei und nicht sei*". Ein widerspruchsvoller Satz ist für uns absolut undenkbar, gibt keinen Begriff (Log. u. Met. S. 224 f.). BASEDOW bezieht den Satz des Widerspruchs auf die Worte (Philaleth. II, § 143). Nach LAMBERT ist der Satz auf einfache Begriffe nicht anwendbar (Architekt. I. Hpst., § 7). PLATNER erklärt: „*Widerspruch ist in einem Begriffe, wenn seine Prädicate einander aufheben*" (Philos. Aphor. I, § 820). „*Wo in einem Begriffe Widerspruch ist, da wird gesetzt, daß etwas zugleich sei und auch nicht sei. Der Grundsatz ‚Es ist nicht möglich, daß etwas zugleich sei und auch nicht sei' heißt der Satz des Widerspruches*" (l. c. § 821).

KANT bestimmt: „*Keinem Subjecte kommt ein Prädicat zu, welches ihm widerspricht*" (WW. II, 302). „*Keinem Dinge kommt ein Prädicat zu, welches ihm widerspricht.*" Dieser Satz ist „*das allgemeine und völlig hinreichende Principium aller analytischen Erkenntnis*" (Krit. d. rein. Vern. S. 151 f.; vgl. Wahrheit). KRUG bezeichnet das Gesetz als Grundsatz der Setzung oder des Nicht-Widerspruchs (Log. S. 45). FRIES erklärt: „*Jedem Dinge kommt ein Begriff entweder zu oder er kommt ihm nicht zu*" (Syst. d. Log. S. 121; vgl. S. 190). G. E. SCHULZE formuliert: „*Widersprechendes ist ungedenkbar*" (Gr. d. allg. Log.[3], S. 28). Nach BOUTERWEK ist der Widerspruch „*das directe Gegenteil der Einheit des Denkens; und nur in dieser Einheit sind alle Gedanken ein Eigentum des Ich oder des denkenden Wesens selbst*" (Lehrb. d. philos. Wissensch. I, 36).

J. J. Wagner erklärt, die Vereinbarkeit von Subject und Prädicat in einen und einfachen Denkacte sei das Principium identitatis; fällt diese Vereinbarkeit weg, wird im Prädicate aufgehoben, was im Subjecte gesetzt worden, so ergibt das den Widerspruch (Organ. d. menschl. Erk. S. 163). — Nach J. G. Fichte setzt das Ich (s. d.) schlechthin sich entgegen ein Nicht-Ich. Aus diesem Satze entsteht durch Abstraction der *„Satz des Gegensatzes": — A nicht = A* (Gr. d. g. Wiss. S. 15 ff.). Eschenmayer erklärt: *„Aus dem Satz des Selbstbewußtseins: ‚Wissen und Sein sind einander entgegengesetzt' entsteht die logische Formel: B = non C oder C = non B"* (Psychol. S. 296; vgl. Chr. Krause, Vorles. S. 269 f.). — Calker zerlegt das Widerspruchsprincip in mehrere Sätze. Der *„Grundsatz der Denkbarkeit"* lautet: *„Kein Ding ist das, was es nicht ist oder jedes Ding widerspricht seinem Gegenteil."* Der *„Grundsatz der Denktätigkeit"* ist: *„Eine Vorstellung und ihr Gegenteil dürfen nicht zugleich gesetzt werden"* (Denklehre, S. 452). Biunde erklärt: *„Widersprechende Begriffe (Bestimmungen) können nicht miteinander zu einer Totalvorstellung, einem Begriff verbunden werden"* (Empir. Psychol. I 2, 102). Bachmann formuliert: *„Reine Position und Negation, Setzen und Aufheben (+ A — A) in einem Denkact unmittelbar verbunden, vernichten sich, weil sie einander rein entgegengesetzt sind"* (Syst. d. Log. S. 43; vgl. Hillebrand, Gr. d. Log. S. 127 ff., u. a. Logiker). Nach E. Reinhold sagt das Widerspruchsprincip, *„daß von den unter jeder Grundbestimmung einander entgegengesetzten Determinationen immer nur eine zu gleicher Zeit in gleicher Beziehung auf die nämliche Seite seiner Eigentümlichkeit dem Subjecte beigelegt werden darf"* (Lehrb. d. philos. propäd. Psychol. u. d. form. Log.[3], S. 416). — Hegel verlegt den Widerspruch in das objective Sein (vgl. Log. I, 77; s. Dialektik, Gegensatz). Alles ist, als sein Entgegengesetztes sowohl habend als ausschließend, in sich selbst widersprechend; so lehrt auch u. a. H. F. W. Hinrichs (Grundlin. d. Philos. d. Log. S. 49 f.). Ad. Lasson erklärt: *„Nicht gegen sich selber richtet sich die Dialektik des Begriffs, sondern gegen das Daseiende, welches nicht imstande ist, den Begriff völlig in sich auszuprägen oder festzuhalten. Dialektisch ist die Reihenfolge der Stufen des sich entwickelnden Realen wegen des Widerspruchs, den das Einzelne, Endliche an sich trägt als Zeugnis seines Mangels und seiner Unvollkommenheit, und den nicht etwa erst das Denken in seine Gegenstände hineinträgt. Der Widerspruch aber hat keine Macht des Seins; er ist nur im Werden und als das Werden selbst"* (Üb. d. Satz vom Widerspr. S. 222). — Herbart formuliert: *„Entgegengesetztes ist nicht einerlei"* (Lehrb. zur Einl.[5], S. 80). Der Satz bezieht sich nur auf Begriffe. Daß er nur formal sei, betont u. a. auch Planck (Testam. ein. Deutsch. S. 315). Nach Rosmini enthält der Satz des Widerspruchs mehrere Principien (Log. § 337 ff.). Nach Ulrici ist er die negative Umkehrung des Identitätsprincips (Log. S. 96). Nach E. v. Hartmann ist er das Grundprincip der logischen Determination (Kategorienlehre S. 311).

Bain formuliert das Gesetz so: *„The same thing cannot be A and Not-A"* (Log. I, 7; vgl. Hodgson, Philos. of Reflect. I, 373 ff.; u. a.). E. Dühring: *„Etwas ist nicht seine Verneinung"* (Log. S. 37). Hagemann erklärt: *„Kein Denkobject darf als sein Gegenteil genommen werden."* *„Zwei Gedanken, von denen der eine zu derselben Zeit, nach derselben Seite, in derselben Beziehung das verneint, was der andere bejaht, sind widersprechende Gedanken, und solche lassen sich in einem Denkobjecte nicht einheitlich zusammenfassen.* Das

Gesetz des Widerspruches verbietet daher, irgend einem Gegenstande widersprechende Bestimmungen beizulegen, überhaupt etwas Widersprechendes zu denken" (Log. u. Noet. S. 23). Nach WUNDT ist es ein Gesetz der Urteilsbildung, „*daß das Prädicat dann in verneinender Form dem Subjecte verbunden werden müsse, wenn eine Verbindung der Begriffe für unser Denken nicht vorhanden sei*". Der Satz des Widerspruches fordert, abweichende Merkmale zu sondern, Verschiedenheiten anzuerkennen und festzuhalten (Log. I[2], 561 ff.; Syst. d. Philos.[2], S. 70 ff.). Nach BRADLEY sagt das „*principle of contradiction*", „*that the disparate is disparate, that the exclusive, despite all attempts to persuade it, remains incompatible*". „*Do not try to combine in thought what is really contrary. When you add any quality to any subject, do not treat the subject as if it were not altered. When you add a quality, which not only removes the subject as it was, but removes it altogether, then do not treat it as if it remained*" (Log. p. 135 f.).

ÜBERWEG formuliert das Widerspruchsprincip so: „*Contradictorisch einander entgegengesetzte Urteile können nicht beide wahr, sondern das eine oder andere muß falsch sein*" (Log.[4], § 77). Nach SIGWART bezieht sich das Gesetz auf das „*Verhältnis eines positiven Urteils zu seiner Verneinung*" (Log. I[2], 182). Als Naturgesetz sagt es, „*daß es unmöglich ist, mit Bewußtsein in irgend einem Moment zu sagen A ist b und A ist nicht b*" (l. c. S. 385). Nach H. CORNELIUS bedeutet der Satz des Widerspruchs, „*daß nicht dasselbe Urteil sowohl bejaht als verneint werden kann, daß es aber entweder bejaht oder verneint werden muß*" (Einl. in d. Philos. S. 288).

Nach J. ST. MILL ist der Satz des Widerspruchs eine der frühesten Verallgemeinerungen aus der Erfahrung. Glaube und Unglaube schließen einander aus (Log. II, ch. 7, § 4; vgl. Examin.[5], ch. 21, p. 491; vgl. hingegen HUSSERL, Log. Unters. I, 81 ff.: nicht psychologischer, sondern logischer Zwang constituiert die Denkgesetze, S. 89 ff.). Nach F. A. LANGE ist das Widerspruchsprincip ein durch unsere Organisation bedingtes Gesetz der Unvereinbarkeit von Widersprüchen; es wirkt vor aller Erfahrung (Log. Stud. S. 27 f., 49). Nach FOUILLÉE ist eine Grundfunction alles Bewußtseins die Apperception einer gewissen Identität in der Verschiedenheit. Das Gesetz der Identität oder des Widerspruches ist „*la loi de l'expérience même*" (Psychol. d. id.-forc. II, 146). Seine letzte Quelle hat es im Willen („*Position de la volonté et sa résistance à l'opposition des autres choses*", l. c. p. 148). „*En repoussant de soi la contradiction, la pensée la repousse par là même de ses objets*" (l. c. p. 149). — Nach SCHUBERT-SOLDERN zerfällt der Satz des Widerspruches in zwei Sätze: „*Der eine spricht die einfache Tatsache aus, daß es unvereinbare und untrennbare Inhalte gibt; der andere ist die Negation selbst und als solche an die Identität geknüpft, indem er mit ihr die Unterschiedenheit der Inhalte ausmacht. In beiden Fällen besteht aber der Widerspruch nur in der Form einer unausführbaren Forderung*" (Gr. ein. Erk. S. 173). — Vgl. O. LIEBMANN, Gedank. u. Tatsachen 1. H., 1882, S. 25 ff.

Widerstand (resistentia) ist die Gegenwirkung, die ein Wirken, eine Kraft durch eine andere erfährt. Der Begriff des Widerstandes hat seine Quelle in dem Widerstandsbewußtsein, das an unser Wollen und Handeln sich knüpft (s. Object). Die Hemmung, deren wir uns im Tun und Erleiden bewußt sind, deuten wir als Product einer activen Tätigkeit des Nicht-Ich, als

Ausfluß eines Widerstehens. Die Dinge (s. d.) werden uns so zu Wesen, welche sowohl uns als auch einander zu widerstehen, standzuhalten vermögen. Die Widerstandsempfindung im engeren Sinne gehört zu den Muskel- und Sehnenempfindungen (s. d.).

Über den Begriff des Widerstandes bei den Stoikern s. Antitypie. — Nach LEIBNIZ leistet ein Körper dem andern Widerstand, wenn er den schon eingenommenen Platz räumen muß, oder wenn er einen Platz nicht einnehmen kann, weil auch ein anderer in ihn zu treten strebt (Nouv. Ess. II, ch. 4; s. Materie). Nach CHR. WOLF ist der Widerstand (resistentia) *„id, in quo continetur ratio sufficiens, cur actio aliqua non aequatur, posita vi ad eam sufficiente“* (Ontolog. § 727). JACOBI definiert: *„Die unmittelbare Folge der Undurchdringlichkeit bei der Berührung nennen wir den Widerstand“* (WW. II, 212).

Nach ULRICI ist die Widerstandskraft die erste fundamentale Bestimmung des Seienden (Gott u. d. Nat. S. 461). Alle anderen Kräfte sind an sie gebunden. Die Grade des Widerstandes ergeben die Verschiedenheiten der Stoffe (l. c. S. 462 f.). Auch H. SPENCER erblickt in der Widerstandskraft die fundamentale Eigenschaft des Stoffes (Psychol. I, § 152; § 348, S. 233). Die Widerstandsempfindung bildet *„den ursprünglichen, den universalen, den stets vorhandenen Bestandteil des Bewußtseins“* (l. c. § 347, S. 232). *„Widerstand ist . . . dasjenige, durch welches erfüllte Ausdehnung (Körper) und leere Ausdehnung (Raum) sich voneinander unterscheiden“* (l. c. S. 234). Unsere Erfahrungen von den Dingen sind in letzter Instanz in Widerstand oder in Zeichen von Widerständen auflösbar (l. c. S. 234 f.). Alle Wahrnehmungen lassen sich in die des Widerstandes übersetzen (l. c. § 350, S. 240). Die Erkenntnis von Widerständen gewinnen wir durch Empfindungen des Druckes und der Muskelspannung (l. c. S. 240 ff.; vgl. J. WARD, Encycl. Brit. XX, 56). Nach HÖFFDING ist jede Empfindung in gewissem Sinne eine Widerstandsempfindung (Psychol. S. 263). Nach A. RIEHL entspricht der Widerstandsempfindung unmittelbar ein Reales (Philos. Krit. II 1, 275). Vgl. W. JERUSALEM, Lehrb. d. Psychol.³, S. 140. — Vgl. Ding, Object, Materie, Kraft.

Widerstandsempfindung s. Widerstand.

Widerstandskraft s. Widerstand, Kraft.

Widerstreben s. Streben.

Widerstreit (Repugnanz, Contrarietät) ist 1) logisch: Widerspruch (s. d.), 2) ontologisch: Gegensatz (s. d.). Nach KANT findet der reale Widerstreit statt, *„wo eine Realität mit der andern in einem Subject verbunden, eine die Wirkung der andern aufhebt“* (Krit. d. rein. Vern. S. 247). Vgl. HUME, Treat. I, sct. 5. — Vgl. Opposition.

Wiedererinnerung s. Anamnese.

Wiedererkennen ist das Constatieren eines Bekannten, Gekannten, schon Erlebten als solchen, das Finden bezw. Beurteilen eines Erkenntnisinhaltes als eines bereits Gehabten, Gewußten. Das unmittelbare Wiedererkennen beruht auf einem unterbewußt sich vollziehenden Assimilationsvorgang oder auf einem bewußten Vergleichen des Wahrgenommenen mit Reproduciertem. Das Bekanntheitsgefühl ist die Wirkung latent bleibender Dispositionen (s. d.) früherer Vorstellungen, welche der Wahrnehmung entgegenkommen, sie



anders appercipieren lassen als das Unbekannte. Während das Wiedererkennen das Erkennen eines bestimmten Inhaltes als eines erlebten ist, besteht das Erkennen (psychologisch) in der, ähnlich gearteten, Apperception eines Inhalts in seiner Zugehörigkeit zu einer bestimmten Klasse von Objecten. Das Kennen ist das Wissen (s. d.) um etwas, das als Product des Erkennens auftritt.

CHR. WOLF erklärt: *„Ideam reproductam recognoscere dicimus, quando nobis conscii sumus, nos eam iam antea habuisse“* (Psychol. empir. § 173). — Nach FRIES heißt Kennen *„einen Gegenstand von andern unterscheiden“* (Syst. d. Log. S. 362); nach J. E. ERDMANN *„eine bestimmte Vorstellung haben“* (Gr. d. Psychol. § 137). Nach BIUNDE erkennen wir, wenn *„das Erscheinende gefunden wird als unter der Vorstellung oder dem Begriffe stehend, der darauf im Denken bezogen wurde“* (Empir. Psychol. I, 2, 233). *„Das Erkennen macht nicht die Dinge bekannt, nur ihre Verhältnisse zu anderen Dingen“* (l. c. S. 245). Wiedererkennen ist *„das Erkennen, daß das erscheinende Ding dasselbe sei, welches auch früher schon erschien“* (l. c. S. 238). — Nach G. GERBER ist das Kennen *„die stets bereite Erinnerung an ein Vorgestelltes“* (Das Ich, S. 283).

In der neueren Psychologie herrschen zwei gegensätzliche Ansichten über das directe Wiedererkennen. Nach der einen (viele Engländer, HÖFFDING u. a.) ist das Wiedererkennen ein unmittelbarer Proceß, der sich an die Vorstellungen selbst knüpft, nach der andern (LEHMANN, WUNDT u. a.) beruht es auf Association oder bewußter Vergleichung.

HÖFFDING führt das unmittelbare (directe) Wiedererkennen auf eine *„Bekanntheitsqualität“* bereits einmal gehabter Vorstellungen zurück. Diese Qualität beruht auf bestimmten Dispositionen. *„Das Wiedererkennen (und die Bekanntheitsqualität) entsprechen der Leichtigkeit, mit welcher vermöge der Disposition des Gehirns die Umlagerung bei Wiederholung des Eindrucks geschieht“* (Psychol. S. 162 ff.; vgl. Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos. XIII, 420 ff., XIV, 27 ff.; Philos. Stud. VIII, 86 ff.). *„Das Wiedererkennen beruht darauf, daß zwischen neuen und früheren Erfahrungen ein Zusammenhang besteht. Im Acte des Wiedererkennens werden alle zwischenliegenden Erfahrungen beiseite gedrängt, und die neue Erscheinung wird unmittelbar oder mittelbar, unwillkürlich oder nach einiger Überlegung mit einer früher vorgekommenen Erscheinung identificiert“* (Philos. Probl. S. 34). Auf einem *„feeling of familiarity“* beruht das Wiedererkennen u. a. nach BALDWIN (Handb. of Psychol. I², ch. 10, p. 172 ff.; vgl. MORGAN, Introd. to compar. Psychol. ch. 4, u. a.). Nach FOUILLÉE knüpft sich die *„familiarité“* an die *„facilité de représentation“*, an eine *„diminution de résistance et d'effort“* (Psychol. d. id.-forc. I, 235 ff., 242). Wiedererkennen (reconnaître) ist zunächst *„avoir conscience d'agir avec une moindre résistance“* (l. c. p. 242). Es ist *„un jeu d'optique intérieure produit par des opérations appétitives et sensitives“* (l. c. p. 247 ff.); *„la conscience des ressemblances et des différences, qui fait le fond de la reconnaissance, vient de ce que chaque image vive est saisie simultanément et classée avec d'autres quoique différents par leurs cadres et leurs milieux“* (l. c. p. 250). Daß das Wiedererkennen nicht auf Vergleichung beruht, betont H. BERGSON (Mat. et Mém. p. 91 ff.). Nach H. CORNELIUS ist das Wiedererkennen eine ursprüngliche Tatsache, die ohne Vergleichung sich schon vollzieht (Psychol. S. 28 ff.). Die Ähnlichkeit des Neuen mit dem Vergangenen tut sich uns unmittelbar kund (Einl. in d. Philos. S. 213). *„Die Bedingung, unter welcher allein ein Inhalt als ein gewohnter, d. h. eben als ein von früher her bekannter erscheinen kann,*

ist die im Bewußtsein vorhandene Nachwirkung eben jener früheren Erlebnisse, durch welche er zum gewohnten geworden ist" (l. c. S. 216). Diese Nachwirkung faßt ZIEHEN rein physiologisch auf, als „*Abstammung*" von Rindenzellen, die diese für ähnliche Erregungen zugänglicher macht (Leitfad. d. physiol. Psychol.², S. 141 ff.; vgl. MÜNSTERBERG, Beitr. zur exper. Psychol. 1. H.).

Nach LAZARUS erkennen wir, indem wir „*das Bild, welches jetzt in unserem Innern entsteht, mit den früheren gleichartigen Bildern verknüpfen und damit als gleichzeitige auffassen*" (Leb. d. Seele II², 44 ff.). Nach JODL wird erkannt „*dasjenige, was durch frühere partiell identische oder ähnliche Eindrücke, die zu einer gegebenen Erregung hinzufließen und sich mit ihr summieren, verdeutlicht wird*" (Lehrb. d. Psychol. S. 484). Nach B. ERDMANN wird ein Gegenstand erkannt, „*sofern derselbe auf Grund der Sinnes- oder Selbstwahrnehmung als dieser bestimmte einzelne, als Exemplar einer Art oder als Art einer Gattung vorgestellt wird*". „*Alles Erkennen ist Wiedererkennen*" (Log. I, 41). „*Das Wiedererkennen beruht auf der Zusammenwirkung des durch die gegenwärtigen Reize Gegebenen mit den Gedächtnisresiduen früherer Vorstellungen*" (l. c. I, 41 f.; vgl. Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. X, 318 f.).

Nach A. LEHMANN beruht das Wiedererkennen auf mittelbarer Association, auf einer Assimilation von Elementen von Vorstellungen (Philos. Stud. V, 69 ff.; VII, 169 ff.). Nach WUNDT gibt es keine specifische Bekanntheitsqualität, wohl aber ein „*Bekanntheitsgefühl*", „*Wiedererkennungsgefühl*" (Grdz. d. physiol. Psychol. II⁴, 442 ff.; Gr. d. Psychol.⁵, S. 285). Beim sinnlichen Wiedererkennen eines schon einmal (vor kurzem) erlebten Eindruckes pflegt sich die dem Wiedererkennen zugrunde liegende Association „*unmittelbar als eine simultane Assimilation zu vollziehen, wobei sich der Vorgang von den sonstigen . . . Assimilationen nur durch ein eigentümliches begleitendes Gefühl, das Bekanntheitsgefühl, unterscheidet. Da ein solches Gefühl immer nur dann vorhanden ist, wenn zugleich in irgend einem Grad ein ‚Bewußtsein' davon existiert, daß der Eindruck schon einmal dagewesen sei, so ist dasselbe offenbar jenen Gefühlen zuzurechnen, die von den dunkleren im Bewußtsein anwesenden Vorstellungen ausgehen. Der psychologische Unterschied von einer gewöhnlichen simultanen Assimilation muß also wohl darin gesehen werden, daß in dem Moment, wo sich bei der Apperception des Eindrucks der Assimilationsvorgang vollzieht, zugleich irgend welche Bestandteile der ursprünglichen Vorstellung, die nicht an der Assimilation teilnehmen, in den dunkleren Regionen des Bewußtseins auftauchen, wobei nun ihre Beziehung zu den Elementen der appercipierten Vorstellung in jenem Gefühl zum Ausdruck kommt*" (Gr. d. Psychol.⁵, S. 285). „*Verfließt . . . eine gewisse Zeit, bis die allmählich im Bewußtsein aufsteigenden früheren Vorstellungselemente ein deutliches Wiedererkennungsgefühl hervorrufen, so trennt sich der ganze Vorgang in zwei Acte: in den der Auffassung und in den der Wiedererkennung.*" Das „*mittelbare Wiedererkennen*" besteht „*darin, daß ein Gegenstand nicht vermöge der ihm selbst zukommenden Eigenschaften, sondern mittelst irgend welcher begleitender Merkmale, die nur in zufälliger Verbindung mit ihm stehen, wiedererkannt wird, also z. B. eine begegnende Person mittelst einer andern, die sie begleitet und dgl.*" (l. c. S. 286 f.; vgl. VILLA, Einl. in d. Psychol. S. 293).

KÜLPE erklärt: „*Das Wiedererkennen kann sich in sehr verschiedener Weise vollziehen, bald in der Form allgemeinerer oder speciellerer Urteile, die die Be-*

kanntschaft mit einem Gegenstande oder einem Ereignis ausdrücken, ohne daß die ihrer früheren Wahrnehmung entsprechenden Empfindungen reproduciert werden — unmittelbares Wiedererkennen; bald mit Hülfe reproducierter Empfindungen, die sich an das eben Wahrgenommene oder Vorgestellte anschließen und gewisse Umstände andeuten, die der früheren Situation angehörten — mittelbares Wiedererkennen. Nach meiner Erfahrung findet die Reproduction der der früheren Wahrnehmung entsprechenden, sie mehr oder weniger treu wiederholenden Erinnerungsbilder nur selten statt." Die Grundlage eines unmittelbaren Wiedererkennungsurteils besteht „*teils in der besondern central erregenden Wirksamkeit der bekannten Eindrücke oder Erinnerungsbilder, teils in der eigentümlichen Stimmung, in die sie uns zu versetzen pflegen*" (Gr. d. Psychol. S. 177). „*Jeder Eindruck veranlaßt ein bestimmtes Verhalten des lebenden Wesens ihm gegenüber, die bekannten Erscheinungen reproducieren mit relativer Leichtigkeit und Sicherheit ein früher bereits angewandtes und bewährtes sensorisches und motorisches Verhalten, die unbekannten müssen erst zu einer entsprechenden Reactionsform verarbeitet werden*" (l. c. S. 178 f.; vgl. S. 180). „*In gewissen Fällen, namentlich, wenn sich die Erinnerung nur mühsam im vollen Umfange wieder einstellt, läßt sich ein wirkliches Vergleichen zwischen den reproducierten und den peripherisch erregten Eindrücken beobachten*" (l. c. S. 181 f.). — Nach W. JERUSALEM ist das Wiedererkennen „*ein Urteil, das auf Grund von Ähnlichkeits- und Berührungsassociationen gefällt wird*" (Lehrb. d. Psychol.[3], S. 82). — Nach A. MEINONG ist die Bekanntheit keine Qualität von Vorstellungen, sondern von Urteilen (Zeitschr. f. Psychol. VI, 1894, S. 375). — Nach REHMKE gibt es keine Bekanntheitsqualität. Das Bekannte ist „*dasjenige unseres Bewußtseinsinhaltes, was als früher schon Gehabtes uns bewußt ist*". Es beruht auf einem Vergleichen (Allgem. Psychol. S. 497, 502 ff., 509 ff.). Ein Act des Vergleichens ist das Wiedererkennen auch u. a. nach F. FAUTH (Das Gedächtnis, 1898). Vgl. Notal.

Wiedergeburt: Erneuerung des Menschen im Geiste, der Gesinnung nach (wie es das Christentum verlangt; vgl. auch SCHOPENHAUER, Neue Paralipom. § 360) oder Wiederverkörperung der Seele (s. Seelenwanderung).

Wiederholung s. Gewohnheit, Übung. Vgl. HÖFFDING, Sören Kierkegaard, S. 100 ff.

Wiederkunft s. Apokatastasis. — Die Wiederkunft aller Dinge lehrt MAXIMUS CONFESSOR, Quaest. in script. 47; vgl. Ritter VI, 550 f. — Die Wiederkunft des Gleichen lehrt auch BAHNSEN, nach welchem der Weltproceß ein Kreislauf ist.

Wille (*βούλησις*, voluntas, volitio) ist 1) die allgemeine Bezeichnung für alle Arten von Willensvorgängen, 2) die einheitliche Kraft, Disposition zu einzelnen Wollungen, 3) der bestimmte Inhalt eines Wollens („*Willensmeinung*"). Psychologisch umfaßt der Wille sowohl die einfache oder Triebhandlung (s. d.) als auch die zusammengesetzte oder Willkür-Handlung. Das Wollen ist nicht eigentlich definierbar, es ist ein Grundproceß des Bewußtseins, der sich nicht auf einen andern zurückführen läßt (s. Streben). Doch ist der Wille nichts Einfaches, Elementares, sondern jeder Willensact läßt sich in verschiedene Momente zerlegen, die nicht für sich, sondern erst als Bestandteile, Glieder eines eigenartigen Zusammenhanges das Wollen constituieren. Insbesondere erscheinen als solche constituierende Glieder Gefühle (s. d.) und ihre Wirkungen (Stre-

bungen). In allem Wollen liegt als Ziel die Erreichung, Gestaltung eines mehr oder weniger bestimmten Zustandes bezw. die Vermeidung, Entfernung eines solchen. Geht das Wollen unmittelbar von einzelnen Gefühlen (die sich an Empfindungen oder Vorstellungen „*knüpfen*") aus, so ist es triebartig, reactiv. geht ihm ein Kampf der Motive (s. d.), Überlegung voraus, so haben wir einen Willkür- oder Wahlact (s. d.) vor uns. Dieser, das eigentliche Wollen, ist eine active Betätigung des Ich (s. d.), welches im Willen seinen centralsten, innersten Kern hat. Je nachdem der Willensact auf den Verlauf der Bewußtseinszustände als solcher (als Apperception, s. d.) oder auf Objecte der Außenwelt gerichtet ist, spricht man von innerer oder äußerer Willenshandlung. Alles Denken (s. d.) ist Willenstätigkeit, ein „*Denkwille*" besteht, dessen Forderungen im Logischen zum Ausdruck kommen wie die Postulate des praktischen Willens in Recht und Sittlichkeit. Die Einheit des Willens mit sich selbst in allen seinen (möglichen) Functionen zu gewinnen, ist die Grundidee, welche alle individuelle und sociale Entwicklung leitet. Die Willensaction ist das Urbild aller Tätigkeit (s. d.). Indem wir die Dinge als active Kraftcentren auffassen, introjicieren wir (ursprünglich) in sie einen Willen, etwas Willensartiges (s. Kraft, Object). Die Metaphysik kann diese Introjection (s. d.) zu einer bewußten machen und als „*transcendente Factoren*" der Dinge Willenseinheiten annehmen bezw. die gesamte Weltentwicklung auf ein gegliedertes einheitliches Willens-System zurückführen, dessen Einheit der göttliche Weltwille ist.

Während der Voluntarismus (s. d.) im Willen eine primäre psychische Tatsache erblickt („*autogenetische*" Willenstheorie), ist der Wille nach der „*heterogenetischen*" Theorie nur ein Product oder eine Summe anderer psychischer Factoren, etwas Abgeleitetes, Secundäres.

Zwischen Begehren und Wollen (*βούλησις*) unterscheidet PLATO (Gorg. 466 D; Charm. 1163; vgl. XENOPHON, Memor. III, 9, 4 f.; IV, 6, 6). Auch ARISTOTELES. Während das Begehren sinnlicher Art ist, geht das Wollen vom Intellect aus; *ἡ γὰρ βούλησις ὄρεξις· ὅταν δὲ κατὰ τὸν λογισμὸν κινῆται, καὶ κατὰ βούλησιν κινεῖται* (De anim. III 11, 433 a 23). Die *φαντασία βουλευτική* ist nur *ἐν τοῖς λογιστικοῖς ζῴοις* (l. c. III 11, 434 a 7). Während die *βούλησις* auch das Unmögliche zum Objecte haben kann, richtet sich die *προαίρεσις* (s. d.) nur auf Mögliches (*προαίρεσις . . . οὐκ ἔστι τῶν ἀδυνάτων*, Eth. Nic. III 4, 1111 b 21; *βούλησις δ' ἐστὶν τῶν ἀδυνάτων*, l. c. III 4, 1111 b 22; *βουλευόμεθα δ' οὐ περὶ τῶν τελῶν ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη*, l. c. III 5, 1112 b 12; die *προαίρεσις* ist *βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν*, l. c. III, 3; *τὸ . . . βουλεύεσθαι καὶ λογίζεσθαι ταὐτόν. οὐδεὶς δὲ βουλεύεται περὶ τῶν μὴ ἐνδεχομένων ἄλλως ἔχειν*, l. c. VI 2, 1139 a 12 squ.). Die Stoiker bestimmen den Willen (*βούλησις*) als *εὔλογον ὄρεξιν* (vernünftiges Begehren) (Diog. L. VII 1, 116). „*Voluntas est, quae quid cum ratione desiderat, quae autem ratione adversa, incitata est vehementius, ea libido est*" (CICERO, Tusc. disp. IV, 6, 12). — Nach LUCREZ geht das (äußere) Wollen von einer motorischen Vorstellung aus: „*Dico animo nostro primum simulacra meandi accidere atque animum pulsare . . . inde voluntas fit*" (De nat. rer. IV, 878 squ.). — Im Sinne des Aristoteles definiert die *προαίρεσις* NEMESIUS (*περὶ φύσ.* p. 279).

Nach AUGUSTINUS ist der Wille das Vermögen der Seele, sich selbst zu bestimmen. „*Voluntas est animi motus cogente nullo ad aliquid non admittendum vel adipiscendum*" (De duab. anim. 10). Der Wille ist also ein besonderes Ver-



mögen, und dieses ist in allen übrigen Seelenfunctionen mit enthalten (De civ. Dei XIV, 6; s. Voluntarismus). Der Wille ist der Kern des Menschen (De civ. Dei VI, 11; XIV, 6; XIX, 6). „*Naturalis appetitus*" (Trieb) und „*rationalis appetitus*" unterscheidet JOH. DAMASCENUS und die Scholastiker. Nach ANSELM gebietet der Wille allen Seelenkräften. „*Voluntas non tantum potentia est ad actum specialem, sed generalis motor omnium aliarum potentiarum ad actus suos*" (De lib. arb. 14, 19). Nach ALFÂRÂBI ist in allen Seelenvermögen Wille enthalten. AVICENNA unterscheidet die „*vis motiva*" in „*vis imperans motui*" („*vis appetitiva, desiderativa*") und „*vis efficiens*". Erstere zerfällt in: „*vis concupiscibilis*" (Begehrungsvermögen) und „*vis irascibilis*" (Widerstreitskraft) (De anim. IV, 4: „*illa, quae vult delectabile et quod putatur utile ad acquirendum, est concupiscibilis, quae vero vult vincere et id quod putatur nocivum repellere, est irascibilis*"; vgl. M. Winter, Üb. Avic. Op. egrg. S. 25 f.). AVERROËS definiert: „*Voluntas est desideratio cuiusdam agentis erga quandam actionem*" (Destr. destr. 2; vgl. Stöckl II, 97). Nach ALBERTUS ist der Wille mit dem Verstande als dessen ausführende Kraft verbunden: „*Voluntas in rationali natura intellectui coniuncta est, sicut coniunctum est id quod facit motum ei quod enuntiat et determinat ad quod movendum sit ei quod movetur*" (Sum. th. I, 7, 2). „*Voluntas proprie est finis: est enim appetitus in fine requiescens, et sic est pars imaginis. Communiter vero est motor ad omnia quae sunt ad finem, per quae finis potest adipisci: et sic non est pars imaginis, sed principium operativum*" (l. c. I, 15, 2). Die „*naturalis voluntas*" ist „*per naturam bona*" (l. c. I, 25, 2; II, 136). THOMAS versteht unter „*voluntas*" teils alles Begehren (3 sent. 17, 1, 1), teils den „*appetitus rationalis*" (Sum. th. I, 80, 2). Der Intellect bestimmt den Willen, geht ihm voran. „*Intellectus altior et prior voluntate*" (l. c. I, 82, 3). „*Si voluntas Dei ad aliquid volendum per sui intellectus cognitionem determinatur, non erit determinatio voluntatis divinae per aliquid extraneum facta*" (Contr. gent. I, 82 f.). „*Voluntas antecedens*" und „*consequens*" Gottes sind zu unterscheiden. Wille und Intellect bedingen sich wechselseitig (vgl. Contr. gent. I, 72). „*Voluntas et intellectus mutuo se includunt; nam intellectus intelligit voluntatem et voluntas vult intellectum intelligere*" (Sum. th. I, 16, 4 ad 1). „*Ratio autem et voluntas sunt quaedam potentiae operativae ad invicem ordinatae, et absolute considerando ratio prior est, quamvis per reflexionem efficiatur voluntas prior et superior, inquantum movet rationem*" (De verit. 22, 13). Den Primat gibt dem Willen DUNS SCOTUS. „*Voluntas est motor in toto regno animae*" (In l. sent. II, 42, 4). Der Wille Gottes ist die „*prima causa*" alles Seins (s. Voluntarismus). „*Voluntas imperans intellectui est causa superior respectu actu eius*" (In l. sent. IV, 49, 4). Der Wille macht die verworrenen Erkenntnisse des Intellects klar und bestimmt (In l. sent. II, 42, 4). Der Intellect ist nur „*partialis causa*" des Willens (l. c. IV, 49, 4; vgl. II, 42, 4). „*Voluntas est vis collativa sicut intellectus*" (Op. Ox. II, 6, 2, 6). Die „*volitio*" ist ein positiver Act (vgl. H. Siebeck, Die Willenslehre bei Duns Scotus u. sein. Nachfolg., Zeitschr. f. Philos. Bd. 112, S. 179 ff.; s. Willensfreiheit). PETRUS AUREOLUS erklärt: „*Voluntas determinat intellectum ad hoc quod agat volitionem. Nam intellectus non ageret nisi determinaretur a voluntate*" (In l. sent. II, 267 b). Nach WILHELM VON OCCAM sind Wille und Intellect zwei Wirkungsweisen der Seele (Sent. II, 24).

MELANCHTHON definiert: „*Voluntas est potentia appetens suprema ac libere agens monstrato obiecto ab intellectu*" (De anim. p. 218 b). SCALIGER erklärt:

„*Voluntas est intellectus extensus seu promotus ad habendum aut faciendum quod cognoscit*“ (vgl. Goclen, Lex. philos. p. 330). Goclen bestimmt: „*Voluntas est inclinatio, per quam solet id perfici, quod est ab intellectu conceptum ac cognitum.*“ „*Volitio*“ ist „*appetitio rationalis boni cogniti, orta ab illius approbatione*“ (Lex. philos. p. 329). „*Velleitas*“ ist „*optativa voluntas*“ (l. c. p. 33[illegible]). Nach Casmann ist der Wille „*altera logica facultas rationis*“ (Psychol. C. 6, p. 129). Micraelius definiert: „*Voluntas est appetitus rationalis*“. Der Wille hängt ab vom Intellect, daher: „*Nihil est in voluntate, quod non prius fuerit in sensu.*“ „*Voluntatis functiones sunt velle et nolle.*“ „*Voluntas pendet ab intellectu practico quoad primam inclinationem; sed quoad inclinationes secundas intellectus irritatur a voluntate, ut accuratius rem meditetur.*“ „*Voluntatis actiones aliae sunt* e l i c i t a e *ab ipsa voluntate profectae; aliae* i m p e r a t a e *et per locomotivam et appetitum sensitivum praestitae*“ (Lex. philos. p. 1112). Die „*elicitae actiones*“ gehen vom Willen aus, welcher durch sich etwas begehrt oder verabscheut (l. c. p. 372). — Nach Campanella ist der Wille „*propensio necessaria sponte naturae in bonum*“ (Univ. philos. IV, 5, 7). Nach L. Vives ist der Wille eine Fähigkeit „*boni expetendi*“ (De anim. II, 50), „*facultas seu vis animi, qua bonum expetimus, malum aversamur*“ (l. c. II, 98). Der Wille erhält sein „*Licht*“ erst durch den Intellect (ib.). „*In voluntate actus sunt duo, approbatio et reprobatio*“ (l. c. p. 103).

Descartes zählt den Willen zu den „*actiones animae*“ (Pass. anim. I, 17). Es gibt innere und äußere Willenshandlungen. „*Nostrae voluntates sunt duplices. Nam quaedam sunt actiones animae, quae in ipsa anima terminantur, . . Aliae sunt actiones quae terminantur ad nostrum corpus*“ (l. c. I, 18). Nach Spinoza ist der Wille keine vom Intellect verschiedene Kraft, er ist wie dieser ein Modus der „*cogitatio*“ (s. d.). „*Voluntas certus tantum cogitandi modus est sicuti intellectus*“ (Eth. I, prop. XXXII). „*Voluntas et intellectus unum et idem sunt*“ (l. c. II, prop. XLIX, coroll.). Das Wollen ist eine Function de[s] Intellects. „*In mente nulla datur volitio sive affirmatio et negatio praeter illam quam idea, quatenus idea est, involvit*“ (l. c. II, prop. XLIX). Es gibt keine[n] abstracten Willen, nur concrete Wollungen. „*In mente nulla datur absoluta facultas volendi et nolendi, sed tantum singulares volitiones, nempe haec et illa affirmatio, et haec et illa negatio*“ (l. c. dem.). Der Wille hat keine weiter[e] Ausdehnung als die „*facultas concipiendi*“ (l. c. schol.). Der Wille ist ei[n] Vermögen der Bejahung und Verneinung (De Deo II, 16 f.). — Nach Gassendi ist der Geist wollend, sofern er auf das als Gutes Erkannte abzielt (Philos. Ep. synt. II, sct. III, 19 f.). Nach Leibniz ist der Wille ein „*conatus*“, auf da[s] was man für gut hält, loszugehen und sich vom Schlechten zu entfernen (Nouv. Ess. II, ch. 21, § 5). Er besteht in der Neigung, etwas im Verhältnis zu de[m] darin enthaltenen Guten zu tun (Theod. I B, § 22).

Nach Hobbes ist der Wille ein abschließender „*appetitus*“, der aus d[er] Überlegung entspringt. „*In deliberatione, appetitus ultimus vel aversio action[i] de qua deliberatum est, immediate adhaerens, est voluntas*“ (Leviath. I, 6; D[e] corp. C. 25, 13). „*I conceive that in all deliberations, that is to say in all alte[r]nate succession of contrary appetites, the last is that, which we call the wi[ll]*“ (Of liberty p. 311; vgl. De hom. XI, 2). Ein allgemeines Begehren nach Mac[ht] besteht bei den Menschen (Leviath. XI). Nach Locke ist der Wille ein T[eil] der Seele, die wissenschaftlich die Herrschaft ausübt über unsere Handlung[en], eine Wahlfähigkeit (Ess. II, ch. 21, § 15, 17, 29). Der Wille ist die „*Kraft* [illegible]



ele, vermöge deren sie die Betrachtung einer Vorstellung oder deren Nicht-etrachtung anordnet oder die Bewegung der Ruhe eines Gliedes oder das Umkehrte in jedem einzelnen Falle vollzieht" (l. c. II, ch. 21, § 5). Nach HARTLEY t das Wollen ein Begehren von actbewirkender Kraft (Observ. of man II, 50). ach HUME ist das Wollen eine Wirkung des Gefühls, welches an die Initiation ner Bewegung geknüpft ist (On Pass.). — Nach FERGUSON ist der Wille „*die ihigkeit zu freien Bestimmungen*" (Grunds. d. Moralphilos. S. 70). „*Der 'ensch begehrt natürlicherweise alles, was er sich als nützlich vorstellt*" (l. c. 79 ff.). Als ein Entscheidungsvermögen bestimmt den Willen REID: „*Every an is conscious of a power to determine, in things which he conceives to depend ›on his determination. To this power we will give the name of will*" (Ess. ι the pow. III, p. 59). Nach BROWN ist Wille die ungehemmte Betätigung s Begehrens (Cause and effect, p. 52).

Nach CONDILLAC ist Wille „*un désir absolu, et tel, que nous pensons 'une chose désirée est en notre pouvoir*" (Trait. d. sens. I, ch. 3, § 9; vgl. ɔg. p. 69). BONNET definiert: „*Vouloir est cet acte d'un être sentant ou telligent, par lequel il préfère entre plusieurs manières d'être celle qui lui ocure le plus de bien ou le moins de mal*" (Ess. anal. XII, 147). Der Wille ıt notwendig ein Object, er setzt Erkenntnis oder Empfindung voraus (ib.). er Wille ist activ (l. c. XII, 148). — Nach HOLBACH ist der Wille eine otorische Gehirndisposition, „*une modification de notre cerveau, par laquelle est disposé à l'action, c'est-à-dire à mouvoir du corps. Vouloir, c'est être sposé à l'action*" (Syst. de la nat. I, ch. 8, p. 115). ROBINET bemerkt: *'ne volition est, pour le cerveau, le mouvement d'un certain système des fibres. ıns l'âme c'est ce qu'elle éprouve en conséquence du mouvement des fibres, c'est ıe inclinaison à quelque chose, une complaisance dans cette chose-là*" (De la ıt. I, p. 300). — Nach DESTUTT DE TRACY ist der Wille „*la faculté que nous ons de sentir ce qu'on appelle des désirs*". Er ist ein „*résultat de notre orga-sation*" (Élém. d'idéol. I, ch. 5, p. 71). Im engeren Sinne ist der Wille die ihigkeit, etwas gut zu finden (l. c. II, ch. 9). Die Simultaneität von Wille ıd Bewegung lehrt M. DE BIRAN (Nouv. consid. p. 377). Im Willen wird :h das Ich (s. d.) als Kraftcentrum bewußt, im „*effort voulu*" der Ob-:te (s. d.).

Als selbständiges Vermögen faßt den Willen (das Begehren, s. d.) CHR. 'OLF auf. „*Appetitus rationalis dicitur, qui oritur ex distincta boni repraesen-tione*" (Psychol. empir. § 880 ff., 890 f.). Das Wollen besteht „*in einer Be-ühung, eine gewisse Empfindung hervorzubringen*" (Vern. Ged. I, § 910; vgl. 878). „*Indem wir uns eine Sache als gut vorstellen, so wird unser Gemüt gen sie geneiget. Diese Neigung des Gemütes gegen eine Sache um des Guten illen, das wir bei ihr wahrzunehmen vermeinen, ist es, was wir den Willen zu nnen pflegen*" (l. c. § 492). „*Der vorhergehende Wille ist, welcher entsteht, ınn noch nicht alle Bewegungsgründe beieinander sind: der nachfolgende 'ille aber ist derjenige, welcher statthat, wenn die Bewegungsgründe alle bei-nander sind*" (l. c. § 504). BILFINGER bestimmt: „*Voluntas et noluntas est natus erga bonum vel contra malum distincte sive per intellectum repraesen-tivum*" (Diluc. p. 292). Nach CRUSIUS ist der Wille „*die Kraft eines denkenden 'esens, nach seinen Vorstellungen zu handeln*" (Vernunftwahrh. § 427). Der 'ille ist eine Grundkraft (Moral § 6 ff.). Nach G. F. MEIER ist der Wille s „*Vermögen, etwas vernünftig zu begehren und zu verabscheuen*" (Met. III,

343). Nach Rüdiger ist der Wille ein besonderes Seelenvermögen (De sens. veri et fals. V; Phys. divin. III, 16). Nach Platner ist der Wille eine Wirkung der *„Ideen“* (s. d.), auf welcher das Begehren und Verabscheuen beruht (Philos. Aphor. II, § 353). Das Willensvermögen äußert sich *„in einem Bestreben der Seele und in einer damit verbundenen Anstrengung der Werkzeuge der Phantasie, Ideen zu beleben oder zu vernichten . . ., je nachdem sie in der Vorhersehung ein angenehmes oder unangenehmes Verhältnis haben zu dem selbsteigenen Zustand“* (l. c. § 354 ff.). *„Die Willenstätigkeiten . . . sind Wirkungen von Ideen eines Gutes oder Übels“* (l. c. § 361 ff.). Das Willensvermögen ist ein *„Teil der Vorstellungskraft“* (l. c. § 368 ff.; vgl. Log. u. Met. S. 11). Nach Feder ist die *„Willkür“* ein Vermögen der Seele, *„nach Wohlgefallen und Gutbefinden ihre Kräfte zu gebrauchen“*. *„Vermöge dessen öffnen wir unsere Sinnen und verschließen sie, nahen uns zu den Gegenständen und entfernen uns von ihnen, richten unsere Aufmerksamkeit von einem auf das andere, je nachdem es uns gefällt“* (Log. u. Met. S. 27 f.; vgl. Willenslehre I). Nach Maass ist der Wille *„das Begehrungsvermögen, sofern es durch Vorstellungen des Verstandes bestimmt wird“*. Er ist von Einfluß auf Association und Erweckung der Vorstellungen (Üb. d. Einbild. S. 164 f.). *„Der Wille bewirkt, teils durch Abwendung der Aufmerksamkeit, teils vermittelst stärkerer Vorstellungen, daß gewisse Vorstellungen sich nicht associieren, daß sie wenigstens nicht zur Klarheit kommen“* (l. c. S. 165 ff.).

Kant bestimmt den Willen als Causalität der Vernunft, als Vermögen, nach Principien zu handeln, ein in der Vernunft begründetes Begehrungsvermögen (Met. d. Sitt.), ein Vermögen der vernünftigen Wesen, *„ihre Causalität durch die Vorstellung von Regeln zu bestimmen“* (Krit. d. rein. Vern. S. 38). *„Verstand und Wille sind bei uns Grundkräfte, deren der letztere, sofern er durch den ersteren bestimmt wird, ein Vermögen ist, etwas gemäß einer Idee, die Zweck genannt wird, hervorzubringen“* (WW. IV, 439). Der Wille ist ein Vermögen, *„der Vorstellung gewisser Gesetze gemäß sich selbst zum Handeln zu bestimmen“* (Grundleg. zur Met. d. Sitt. 2. Absch. S. 63). Reiner Wille ist ein solcher, der nicht sinnlich-empirisch, sondern *„ohne alle empirische Bewegungsgründe, völlig aus Principien a priori“* bestimmt wird (Grundleg. zur Met. d. Sitt., Vorr. S. 17). Der Wille *„ist nichts anderes als praktische Vernunft“*. Der vernünftige Wille ist *„ein Vermögen, nur dasjenige zu wählen, was die Vernunft unabhängig von der Neigung als praktisch notwendig, d. i. als gut, erkennt“* (l. c. 2. Abschn., S. 45; vgl. Autonomie, Imperativ, Sittlichkeit).

Nach Krug ist der Wille *„ein nach Begriffen und Regeln tätiges, mithin ein intellectuelles Begehrungsvermögen“* (Fundamentalphilos. S. 185). Der Wille strebt *„nach etwas nur darum und sofern, weil und wiefern es als gut gedacht wird“* (Handb. d. Philos. I, 62). Nach Fries ist der Wille das obere Begehrungsvermögen, das Vermögen besonnener Entschlüsse (Psych. Anthropol. § 63), ein *„Vermögen, nach der Vorstellung von Regeln zu handeln“* (l. c. § 64). Nach Bouterwek sind der Wille und die anderen Seelenkräfte *„nur besondere Modificationen einer und derselben lebendigen Tätigkeit“* (Lehrb. d. philos. Wissensch. I, S. 80). Nach G. W. Gerlach ist der Wille *„der den Organismus des Lebens durchdringende Trieb in der Form des Denkens“*. Er ist *„als eine Form des Lebens mit bestimmter materieller Erfüllung erst das Werk geistiger Entwicklung“*, das Glied eines successiv fortschreitenden Processes

Die Hauptmomente d. Philos. S. 150 ff.). Nach BIUNDE ist Wollen *„das vernünftige Begehren des bereits gesetzten Zweckes und der Anwendung der Mittel für den Zweck“* (Empir. Psychol. II, 436 ff.). Nach LICHTENFELS ist der Wille *„die wirkliche Selbstbestimmung der Freiheit“* (Gr. d. Psychol. S. 173). Nach HEINROTH ist der Wille die Kraft des Anfanges, der Selbstbestimmung (Psychol. S. 136 ff.). Nach HILLEBRAND ist der Wille *„die psychische Selbstmacht . . ., insofern sie sich aus dem Gesichtspunkte der absoluten Zweckbestimmung der Dinge vollzieht“* (Philos. d. Geist. I, 298). Zu unterscheiden sind: *„Triebwille“*, *„willkürlicher Wille“*, *„freier Wille“* (l. c. S. 299 ff.). E. REINHOLD sieht das constitutive Merkmal des Willens in dem Charakter der Activität und Freiheit. *„Denn die Willenskraft ist das Vermögen des beschränkten Ich, im Denken seiner Zwecke und der Weisen, wie die Zwecke ausgeführt werden können, und im Gefühle der Teilnahme für und wider die Gegenstände seines Denkens teils zu der Hervorrufung und Festhaltung der Vorstellungen, wie auch mittelbar hierdurch zu der Leitung und Beherrschung seiner Gemütsempfindungen, teils zu dem seine Gedanken und Empfindungen ausdrückenden und seine Absichten vollziehenden Muskelgebrauche — wählend zwischen entgegengesetzten Fällen sowohl der Art des Tuns, als des Tuns und des Unterlassens — mit eigentlichster Selbsttätigkeit sich zu bestimmen“* (Lehrb. d. philos. propäd. Psychol. S. 281 ff.). Vgl. die Schriften von WEISS, ÜBERWASSER u. a. (s. Psychologie).

J. G. FICHTE definiert: *„Sich mit dem Bewußtsein eigener Tätigkeit zur Hervorbringung einer Vorstellung bestimmen, heißt Wollen“* (Vers. ein. Krit. all. Offenbar. § 2). Rein ist der Wille, *„wenn Vorstellung sowohl als Bestimmung durch absolute Selbsttätigkeit hervorgebracht ist. — Dieses ist nur in einem Wesen möglich, das bloß tätig und nie leidend ist, in Gott“* (ib.). *„Ein Wollen ist ein absolut freies Übergehen von Unbestimmtheit zur Bestimmtheit, mit dem Bewußtsein desselben“* (Syst. d. Sittenlehre S. 240; vgl. Gr. d. Naturrechts 1796, S. 168). Der Wille ist *„derjenige Punkt, in welchem Intelligieren und Anschauen oder Realität sich innig durchdringen“* (WW. I 2, 708; vgl. Ich). Nach SCHELLING ist Wille *„Ursein“* (s. Voluntarismus). Gott bedarf, *„als die unmittelbare Potenz des unbegrenzten Seins“*, *„nichts als zu wollen, und hinwiederum jenes unbegrenzte Sein ist das durch sein bloßes Wollen Gesetzte“*. Dieser Wille ist ein *„immanenter, ein nur sich selbst bewegender Wille“* (WW. I 10, 277). Der Wille, das blind Seiende, ist etwas im Absoluten, das überwunden wird, zum Nichtwollen zurückgebracht, ja zuletzt als *„ruhender Wille, als reine Potenz“* gesetzt werden kann (l. c. S. 277 f.; vgl. WW. II 3, 206). (Vorläuferin dieser Lehre ist die J. BÖHMES, nach welcher in Gott ein *„Ungrund“*, ein unbestimmter Naturwille, Finsternis ist, in welches das erste, das Lichtprincip sich imaginiert; Beschr. d. drei Princip. göttl. Wesens, 1618; vgl. unten E. v. HARTMANN.) — Nach ESCHENMAYER ist das Wollen *„eine Function, welche aus der uns eingeborenen Idee der Tugend ihren Ursprung nimmt und die höchste Freiheit bezweckt“* (Psychol. S. 379). SUABEDISSEN erklärt: *„Das Wollen, in seiner Bewegung betrachtet, ist die Tätigkeit des geistigen Lebens, worin es die Richtung zum Wirken nimmt, und ist als Erweisung des geistigen Lebens immer zugleich ein Denken. Für sich betrachtet aber ist jedes Wollen eine bewußte Selbstbestimmung des Lebens“*. Der Wille ist *„das Leben als bewußte Selbstbestimmungskraft“* (Grdz. d. Lehre von d. Mensch. S. 139 ff.). Denken und Wollen sind gegenseitig abhängig voneinander (l. c. S. 167). — Nach CHR. KRAUSE ist Wollen *„diejenige Tätig-*

keit, worin das Ich als ganzes Ich seine Tätigkeit selbst bestimmt, so daß durch die Tätigkeit des Ich das Gute, das ist das Wesentliche, in der Zeit verwirklicht werde" (Vorles. S. 240; vgl. S. 140; Log. S. 51; Anthropol.; vgl. AHRENS, Naturrecht I, 238).

Nach HEGEL ist der Wille eine Entwicklungsstufe des Geistes, praktischer Geist, freie Intelligenz (Encykl. § 443, 481; vgl. J. E. ERDMANN, Grundr. d. Psych. § 124, 167). Nach K. ROSENKRANZ hebt sich der theoretische Geist zum praktischen auf, oder er ist schon an sich der praktische, „*indem das Denken die freie Selbstbestimmung des Subjectes ist, durch die es sich mit sich selbst erfüllt*". Das Denken ist schon Wollen, beide setzen einander voraus (Psychol.[3], S. 414 f.). Nach MICHELET will der Wille die Identität von Subject und Object nicht auf allgemeine Weise, sondern im einzelnen verwirklicht sehen, er ist eine Verendlichung der Intelligenz (Anthropol. S. 441). Der Wille ist sinnlicher, reflectierter und freier Wille (l. c. S. 442 ff.). — Vgl. G. BIEDERMANN, Philos. als Begriffswissensch. I, 297 ff.

Den Willen (im engeren Sinne) bestimmt HERBART (der im Wollen ein secundäres Phänomen, eine Function des Vorstellens, s. d., erblickt, s. Begehren) als „*eine Begierde, verbunden mit der Voraussetzung der Erlangung des Begehrten*" (Lehrb. zur Psychol. S. 154, vgl. S. 78). „*Der Wille hat seine Phantasie und sein Gedächtnis, und er ist um desto entschiedener, je mehr er dessen besitzt*" (l. c. S. 154 f.). „*Der Wille ist das Inwendigste im Menschen und in der Gesellschaft*" (Encykl. S. 97; vgl. Psychol. als Wissensch. II, § 151). G. SCHILLING bestimmt das Wollen als „*ein dauerndes, von mehreren andern Vorstellungen unterstütztes Begehren, dessen Befriedigung der Begehrende trotz der Hindernisse als erreichbar annimmt*" (Lehrb. d. Psych. S. 172 f.; vgl. S. 24; vgl. STIEDENROTH, Psychol.). WAITZ bemerkt: „*Soll etwas gewollt werden, so muß es zunächst begehrt, ferner als Endpunkt einer Reihe von Ursachen und Wirkungen vorgestellt werden, und endlich müssen wir entweder den Anfangspunkt dieser ganzen Reihe oder einen wesentlich modificierenden Eingriff in sie an einer bestimmten Stelle als abhängig von unserer Selbsttätigkeit betrachten*" (Lehrb. d. Psychol. S. 424). Auch nach ALLIHN ist der Wille eine höhere Art der Begehrung (Gr. d. allg. Eth. S. 53). Ähnlich bestimmen das Wollen DROBISCH (Empir. Psychol. § 99), STRÜMPELL (Vorsch. d. Eth. S. 97 ff.), VOLKMANN (Lehrb. d. Psychol. I[4], 451 f.), DRBAL (Psychol. § 131 f.), LINDNER (Lehrb. d. Psychol. S. 214 ff.; vgl. O. FLÜGEL, Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. XVIII, 1890, S. 30 ff.). Ähnlich auch BENEKE (der aber dem Voluntarismus, s. d., sich nähert): „*Das Wollen ist ein Begehren, bei welchem wir zugleich (mit Überzeugung) das Begehrte als von diesem Begehren aus erreicht oder verwirklicht vorstellen*" (Neue Psychol. S. 203; Lehrb. d. Psychol. § 201; Pragmat. Psychol. I, 73; Gr. d. Sittenl. I, 129). Es gibt nicht einen „*Willen*", sondern eine Anzahl von Willensangelegtheiten (Gr. d. Sittenl. II, 8). — Nach TRENDELENBURG ist der Wille das Begehren, welches der Gedanke durchdrungen hat. — Ein des Zieles bewußtes Streben ist das Wollen nach LIPPS (Grundtats. d. Seelenleb. S. 613). Nach JODL ist der Wille ein Name für „*diejenigen Strebungen . . ., welche durch wiederholte Befriedigung sehend geworden, d. h. mit der Vorstellung eines Zweckes oder Triebes associiert sind*" (Lehrb. d. Psychol. S. 719 ff.). Vgl. GEORGE, Psychol. S. 548 ff.

Als selbständige Kraft, als das Treibende im Bewußtsein, im Leben, in der gesamten Natur betrachtet den Willen SCHOPENHAUER (s. Voluntarismus.

Das Primäre und Ursprüngliche ist allein der Wille, das θέλημα, nicht βούλησις" (Neue Paralip. § 149). Der „*Wille zum Leben*" ist „*nicht zerteilt, sondern ganz in jeglichem individuellen Wesen*" (l. c. § 150). Der Wille ist das An-sich der Dinge (s. d.). Das ist er auch nach L. NOIRÉ (Einl. u. Begr. ein. monist. Erk. S. 42 ff.). „*Wille ist das Geistige aller Wesen, insofern es sich als subjective Causalität äußert; Empfinden ist das Geistige aller Wesen, insofern die objective Causalität der Außenwelt in dasselbe einzieht*" (l. c. S. 47). Als Weltsubstanz, die in einer Vielheit von „*Individuallebensfactoren*" existiert, bestimmt den Willen BAHNSEN (Zur Philos. d. Gesch. S. 64 ff.; vgl. Der Widerspr. I, 436). Voluntaristen (s. d.) sind auch R. HAMERLING, MAINLÄNDER u. a. Nach E. v. HARTMANN ist der Wille ein Attribut des „*Unbewußten*" (s. d.). Die Function des Willens ist „*Übersetzung des Idealen ins Reale*". Der Wille ist eine selbständige Kraft, aber nur als unbewußter, als welcher er nicht unmittelbar erlebt, nur erschlossen werden kann (Philos. d. Unbew. I[10], 59 ff., 145; II[10], 45 ff.). „*Das Wollen ist unmittelbar unfähig bewußt zu werden, weil es nicht produciertes Phänomen, sondern productive Tätigkeit ist*" (Mod. Psychol. S. 197). „*Das Wollen ist jederzeit Summationsphänomen aller Atomwollungen, aber nicht bloß dies, sondern noch mehr als dies; es kommt nämlich auf jeder Individualitätsstufe noch ein Plus von Wollen hinzu, das dem Eigenwillen (im engern Sinne) dieser Individualitätsstufe entspricht*" (ib.; s. Motiv, Gefühl; vgl. auch DREWS, Das Ich, S. 182 ff.; unbewußt ist der Wille auch nach C. GÖRING, Syst. I, 60 ff.; vgl. WINDELBAND, Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos., 1878). — Als „*Willen zur Macht*" bestimmt das Treibende in allem Geschehen NIETZSCHE. Der bewußte Wille ist aber nichts Einfaches (WW. VII 1, 10), er besteht aus Gefühlen, Affecten, Strebungen, darunter der Affect des „*Kommandos*" (WW. VII, 1, 19; V, S. 165 f.; XV, 266, 298, 302). Das bewußte Wollen ist schon Product, es liegt ihm der „*Wille zur Macht*" als Tendenz, als Streben, zugrunde. Der Wille zur Macht, zur „*Accumulation von Kraft*" beherrscht alles. Aneignen, Herrschen, Mehr-werden, Stärker-werden ist der Kern des Seins (WW. XV, 296). „*Der Grad von Widerstand und der Grad von Übermacht — darum handelt es sich bei allem Geschehen*" (WW. XV, 297). Jedes Atom ist schon ein Quantum „*Wille zur Macht*". Die Dinge sind nichts als „*dynamische Quanta, in einem Spannungsverhältnis zu allen anderen dynamischen Quanten*" (WW. XV, 297). Alle Causalität ist Kampf zweier an Macht ungleichen Elemente (WW. XV, 299). Es giebt keinen primären „*Willen zum Dasein*", aber einen Willen zur Veränderung und Steigerung des Daseins (WW. XI, 6, 269). Der Wille zur Macht wirkt im Mechanischen, Chemischen, Organischen, Geistigen, Socialen, Ethischen, Ästhetischen (s. Bewußtsein, Organismus, Sittlichkeit, Übermensch). Das Ich (s. d.) ist nichts als verkörperter Wille zur Macht (WW. XV, 311). Nichts am Leben hat Wert als der Grad der Macht, dieser ist der höchste Wertmesser (WW. XV, 10). (Über den Willen zur Macht s. auch oben HOBBES; vgl. auch EMERSON: „*Das Leben ist ein Verlangen nach Macht*", Lebensführ. C. 2, S. 44 ff., 48: „*Plus-Mensch*"). — Nach R. SCHELLWIEN ist der Wille „*die der Natur urschöpferisch voranstehende Lebensgrundmacht, die nur in ihm, dem Menschen, sich erst als Zweites nachschöpferisch offenbart*" (Wille u. Erk. 1899, S. 29). Der Wille ist „*das Vermögen, allen mannigfaltigen Inhalt des Bewußtseins in sich aufzuheben und der absoluten Selbstbestimmung zu unterwerfen*" (l. c. S. 1). Er ist die Quelle aller Erkenntnis (l. c. S. 32). „*Die menschliche Erkenntnis ist also die Bewegung des beständig*

aus seiner Negativität hervorgehenden und sein positives Leben in idealer nachschöpferischer Hervorbringung der Natur bewährenden Willens“ (l. c. S. 35). Der Erkenntniswille ist Grund der Erfahrung (l. c. S. 36). Die Selbstverwirklichung ist das Wesen des Willens (l. c. S. 45). Der „*Allwille*“ ist die immanente Ursache des Individualwillens, „*er lebt in den Individuen als ihre eigene Kraft*“ (l. c. S. 75).

Als selbständige psychische Kraft faßt den Willen FORTLAGE (Syst. d. Philos. I, 464; s. Trieb) auf. Ferner ULRICI (Leib u. Seele S. 559, 607). Der eigentliche Wille ist von Trieb und Begehren verschieden, ist Selbstbetätigung, hemmende Function, setzt ein Unterscheiden voraus (Gott u. d. Nat. S. 577). Nach M. CARRIERE ist das geistige Wesen „*ein ewiges Wollen seiner selbst*“ (Ästh. I, 37). „*Unser Wesen ist Selbstgestaltungskraft; vom Bewußtsein erleuchtet, heißt sie Wille*“ (Sittl. Weltordn. S. 76). „*Der Wille ist das Wirkende, sich aus sich selbst Entscheidende und Bestimmende, er ist das reine Können, das sich durch die Vernunft erleuchten läßt, dem der Gedanke Ziele setzt und Wege weist, der selber aber das Bewegende, der Quell der Tat ist*“ (Sittl. Weltordn. S. 32). Die göttliche Urkraft ist Wille (l. c. S. 132). PLANCK bestimmt den Willen als „*das Beherrschende im Menschen*“ (Testam. ein. Deutsch. S. 45). Der Wille ist eine „*übersinnliche, d. h. von aller unmittelbaren Beziehung auf die Nervenbestimmtheiten und die Sinnesempfindungen geschiedene Form der Selbstbestimmung*“ (l. c. S. 325). Nach J. H. FICHTE ist der Wille „*die Fähigkeit des Geistes, seinen gegebenen Zustand . . . zu verändern oder ihn gegen die eintretende Veränderung festzuhalten*“, „*das Vermögen, aus sich selbst sich zu bestimmen*“ (Psychol. II, 131). Er ist „*der gemeinsame Träger und der Grund aller Zustände und Veränderungen im Geiste*“ (l. c. S. 132). Erkennen, Fühlen, Wollen sind untrennbar (l. c. S. 133). Einen abstracten Willen gibt es nicht (l. c. S. 125), auch kein subjectloses Wollen. „*Jeder Wille ist Eigenwille eines Realwesens*“ (l. c. S. 125). Im weiteren Sinne ist Wille „*die Selbstbehauptungsmacht in jedem Wesen*“ (l. c. S. 124). Der „*Grundwille*“ ist „*dasjenige, was der Mensch durch alle einzelnen Volitionen hindurch bleibend und unablassend, instinctiv oder bewußt anstrebt*“ (l. c. II, 77 f.). Nach L. FEUERBACH ist der Wille „*Selbstbestimmung, aber innerhalb einer vom Willen des Menschen unabhängigen Naturbestimmung*“ (WW. X, 51 ff., 58; „*Ich will heißt, ich will glücklich sein*“, S. 64 f.). Nach LOTZE kann der Wille „*nur jene innern psychischen Zustände erzeugen, welche der Naturlauf zu Anfangspunkten der Wirkung nach außen bestimmt hat; die Ausführung der Wirkung dagegen muß er der eigenen unwillkürlichen Kraft überlassen, mit der jene Zustände ihre Folgen herbeizuführen genötigt sind*“ (Med. Psychol. S. 301). Der Wille enthält „*ein eigentümliches Element geistiger Regsamkeit*“, ist nicht aus Vorstellung und Gefühl ableitbar (Mikrok. I², 286). Die wahre Wirksamkeit des Willens besteht in der „*Entscheidung über einen gegebenen Tatbestand*“ (l. c. S. 288; vgl. S. 269 ff.). „*Das Gefühl, welches unsere Bewegungen begleitet, ist . . . nicht die Empfindung unseres Willens in dem Schwunge seiner den Erfolg erzwingenden Tätigkeit, sondern die Wahrnehmung der Effecte des Willens, nachdem sie auf völlig unwahrnehmbare Weise hervorgebracht sind*“ (Mikrok. III², 590). Nach v. KIRCHMANN gehört das Wollen zu den „*elementaren Zuständen der Seele*“ (Grundbegr. d. Rechts u. d. Mor. S. 6). Die Stärke des Willens wird hauptsächlich durch die Stärke der Gefühle bestimmt, die als Triebfedern wirken. Das Wollen gehört mit den Gefühlen zu den „*seienden Zuständen*“ der Seele

c. S. 7). Nach B. CARNERI ist der Wille *„die in Tätigkeit* ... (Sittl. u. Darwin. S. 132). Nach A. SPIR ist unser Wille *„der Ausdruck des in unserem Wesen liegenden realen Widerspruchs“* (Denk. u. Wirkl. II, 152). *Aller Wille entspringt aus dem innern Widerspruch, welcher als Schmerz und Mangel an Befriedigung gefühlt wird, und hat zum Ziele die Beseitigung dieses Widerspruchs, d. h. einen Zustand der Identität des fühlenden Wesens mit sich“* (l. c. S. 158).

Nach W. ROSENKRANTZ entwickelt sich das Wollen wie das Denken aus dem *„Vermögen der freien Selbstbestimmung“* (Wissensch. d. Wiss. I, 240). Nach GUTBERLET ist der Wille ein mit Erkenntnis sinnlicher oder geistiger Güter verbundenes Streben (Psychol. S. 172 ff.). Nach HAGEMANN setzt das Wollen eine besondere Kraft der Seele voraus. Der Wille ist *„das Vermögen, ungenötigt sich selbst zu bestimmen“* (Psychol.³, S. 121 f.). — TÖNNIES versteht unter dem *„Wesenwillen“ „das psychologische Äquivalent des menschlichen Leibes“* (Gem. u. Gesellsch. S. 99 f.). Eine Form dieses Willens ist das Gedächtnis (l. c. S. 113; s. Voluntarismus). SIGWART erklärt: *„Das bloße im Moment auf äußere Reize entstehende Begehren erscheint als etwas* P a s s i v e s, *was dem Subject angetan wird, was es in sich findet . . ., erst wenn die* R e f l e x i o n *auf* d a s e i g e n e S e l b s t *dazwischen tritt, das die unwillkürlichen Regungen beherrscht und entweder hemmt oder durch eigene Tätigkeit bejaht und zu den seinigen macht, tritt das* W o l l e n *ein“* (Klein. Schrift. II², 141; vgl. Log. II², 727 f., Voluntarismus). Nach NATORP ist Wille *„Zielsetzung, Vorsatz einer Idee, d. i. eines Gesollten“* (Socialpäd.², S. 5). *„Der letztbestimmende Grund einer jeden Zwecksetzung . . . ist nichts anderes als die jeder einzelnen Willensentscheidung vorgehende weil logisch übergeordnete* E i n h e i t, *in der alle Zwecksetzung sich vereinige“* (l. c. S. 37). Alles Wollen setzt *„die formale Einheit der Idee, nämlich des unbedingt Gesetzlichen“* als Princip voraus (l. c. S. 40 f.). *Alle Tendenz ist Tendenz zur Einheit“* (l. c. S. 46). *„Verstand und Wille sind nicht zwei an sich selbständige, erst hinterher zusammenwirkende Vermögen oder seelische Kräfte, sondern sie sind als verschiedene, doch notwendig zusammengehörende Richtungen eines und desselben Bewußtseins nur in der Abstraction zu unterscheiden“* (l. c. S. 54). Willenstendenz *(„Richtung, Strebung, Tendenz“)* ist schon in allem Wahrnehmen und Denken (l. c. S. 56 f.). Das Bewußtseinsmoment: *„Setzung eines Objects als sein sollend“* ist etwas Ursprüngliches (l. c. S. 59). Nach dem Grade der Bewußtheit der Tendenz ergibt sich eine Folge von *„Stufen der Activität“:* Trieb (l. c. S. 62 ff.), Wille (l. c. S. 67 ff.), Vernunftwille (l. c. S. 74 ff.). Den Willen constituiert die *„concentrative Tätigkeit“*, die *„praktische Objectsetzung“* (l. c. S. 68 f.). Für den reinen oder Vernunftwillen ist *„das reine Formgesetz des Willens maßgebend“* (l. c. S. 75). *„Was sich widerspricht, kann schlechterdings nicht* s e i n; *was sich nicht unter ein einstimmiges Gesetz des Wollens fügt kann nicht* s e i n s o l l e n“ (ib.; vgl. Allgem. Psychol. 1904; Grundlin. ein. Theor. d. Willensbild., Arch. f. syst. Philos. I—III, 1894 ff.). — H. SCHWARZ unterscheidet zwei Arten von Willensregungen: Begehren und eigentlicher Wille (Psychol. d. Will. S. 40 ff.). *„Willensziele“* sind *„vorgestellte oder unvorgestellte Gegenstände, die, wenn sie wirklich werden, die Acte unseres Gefallens möglichst satt, unseres Mißfallens möglichst ungesättigt machen“* (l. c. S. 181; vgl. S. 117). Das *„mittelbare“* Wollen beruht auf dem analytischen Vorziehen (s. d.), bezieht sich auf das Sein der Mittel (l. c. S. 320). Das Vorziehen ist ein Urphänomen (l. c. S. 318). Das Wollen

sich auf in Lieberwollen, Gefallen und vorstellungsmäßiges Ursachbewußtsein (ib.). Unter dem Namen *„Phänomene der Liebe und des Hasses"* faßt BRENTANO Gefühl und Wille zur Einheit zusammen (Psychol. I, 307; Vom Urspr. sittl. Erk. S. 16). Dagegen trennt HÖFLER das Wollen vom Fühlen (Psychol. S. 19). Wollen ist eine Art des Begehrens (l. c. S. 20, 500 ff.; vgl. S. 520 ff.). (Über EHRENFELS s. unten.) Nach A. DÖRING ist der Wille *„das Streben unter der Leitung der timologischen Vernunfterkenntnis"* (Philos. Güterlehre S. 192; vgl. S. 191). — SCHUPPE betont, der *„Wille"* sei nicht eine geistige Substanz, aber *„das Zeitding, daß diese Ereignisse, d. i. Willensregungen bestimmten Inhaltes bei gewissen Gelegenheiten ganz sicher eintreten, weil es zum Sein des Subjectes gehört"* (Log. S. 128 f.). Wollen ist *„seine eigene Lust wollen"* (Grdz. d. Eth. S. 18). Nach REHMKE ist das Wollen der Kern des Seelenindividuums (Allg. Psych. S. 425). Statt Wollen sagt er *„ursächliche Bewußtseinsbestimmtheit"*, (l. c. S. 150, s. d.). Willenstätigkeit ist das Wirken des wollenden Bewußtseins (l. c. S. 360). *„Alles Wollen ist Wollen von Lustbringendem"* (l. c. S. 397). Das Wollen ist eine besondere Bewußtseinsbestimmtheit neben der gegenständlichen und zuständlichen. — Vgl. R. v. SCHUBERT-SOLDERN, Gefühl u. Wille, 1887.

Als bewußten *„psychischen"* Trieb (s. d.) bestimmt den Willen G. H. SCHNEIDER. Erkenntnisse und Gefühle gehen dem Willen voran (Der menschl. Wille S. 281 ff.). Zweck des Willens ist die Erhaltung der Art u. s. w. (l. c. S. 32 ff.; vgl. S. 76 ff.; S. 406 ff.). Eine Grundfunction des Bewußtseins ist der Wille nach KREIBIG (Werttheor. S. 67). Er ist *„jenes Vermögen, welches aller mit dem Erkenntnis- und Gefühlsleben verknüpften psychischen Tätigkeit zugrunde liegt"* (Die Aufmerks. S. 2 f.), *„dasjenige, was in der Activität der Seele Ausdruck findet"* (l. c. S. 2). W. JERUSALEM erklärt: *„Willensimpulse gehören in gewissem Sinne zu den ursprünglichsten Erlebnissen. Der menschliche Organismus bringt einen dunklen Drang nach Bewegung schon mit auf die Welt"* (Lehrb. d. Psychol.[3], S. 183). In der hemmenden Tätigkeit gibt sich der Wille am frühesten und deutlichsten (l. c. S. 184) kund. Die Willensfunction repräsentiert *„die Einheit und die Selbständigkeit des Organismus gegenüber der Außenwelt"* (l. c. S. 184). Bei dem eigentlichen Willen sind Zweck und Mittel des Handelns deutlich bewußt (l. c. S. 193). Nach JODL ist das Wollen eine Entwicklung des Strebens (s. d., u. oben) (Lehrb. d. Psychol. S. 411 ff., 718 ff.). Das ist auch die Ansicht von LIPPS (Grundtats. d. Seelenleb. S. 613). Im weiteren Sinne ist Wollen jedes Begehren und Streben (l. c. S. 46); freilich ist das Streben nichts Selbständiges, sondern eine Begleiterscheinung unbewußter Processe (l. c. S. 56 ff.). A. PFÄNDER erklärt: *„Das Bewußtsein des Willens im eigentlichen Sinne ist ein Specialfall des Bewußtseins des Strebens überhaupt"* (Das Bewußts. d. Wollens, Zeitschr. f. Psychol. XVII, 321). Ursprünglich ist das *„Gefühl der Spannung, der Anstrengung, der Bemühung, des Drängens, des Strebens, der Tätigkeit"* (ib.), das *„Willensgefühl"* (l. c. S. 322 ff.; vgl. Phänomenol. d. Willens, 1900). N. LOSSKY bestimmt: *„Der Wille ist die Activität des Bewußtseins, welche darin besteht, daß jeder unmittelbar als ‚mein' empfundene Bewußtseinszustand durch ‚meine' Strebungen verursacht wird, und welche sich für das handelnde Subject im Gefühl der Activität ausspricht"* (Eine Willenstheor. vom voluntarist. Standp., Zeitschr. f. Philos. XX, 1902, S. 87 ff., 129 f.). Zum Voluntarismus bekennt sich auch R. GOLDSCHEID. Der Wille ist ursprünglicher als die Vorstellung (Zur Eth. d. Gesamtwill.

, 79). Der *„Wille schlechthin"* ist *„lediglich bedingt durch die physischen Vorgänge"*, der *„vorstellende Wille"* *„wurzelt in den Gefühlen und tritt erst mit Hülfe der Gefühle in Wirksamkeit"* (l. c. S. 66 f.).

Den Voluntarismus (s. d.) vertritt psychologisch (und metaphysisch) W. Wundt. Nach ihm ist der Wille aber nicht eine einfache, unbewußte Qualität, sondern eine Einheit, welche Gefühl und Empfindung einschließt. Das Wollen ist ein typischer Vorgang, der durch das Gefühl der Tätigkeit (s. d.) charakterisiert ist, die Fähigkeit des Subjects, selbsttätig auf seine Vorstellungen zu wirken. Die *„autogenetische"* Theorie bestimmt den Willen als *„ursprüngliche Energie des Bewußtseins"* (vgl. Grdz. d. phys. Psychol. II[4], 562 ff.; Philos. Stud. XII, 56; Vorles.[2], S. 245; Log. I[2], 556; Essays 8, S. 216 f.). Aus bloßen Reflexbewegungen kann das Wollen sich nicht entwickelt haben; die *„heterogenetischen"* Willenstheorien setzen immer schon die Wirksamkeit des Willens unbewußt voraus (Grdz. d. phys. Psychol. II[4], 570 ff.; Eth.[2], S. 441 f.). Der Wille steht in engster Beziehung zum Gefühl (s. d.), zum Affect (s. d.). Der Affectvorgang kann in eine plötzliche Veränderung des Vorstellungs- und Gefühlsinhaltes übergehen, die den Affect momentan zum Abschluß bringt. *„Solche durch einen Affect vorbereitete und ihn plötzlich beendende Veränderungen der Vorstellungs- und Gefühlslage nennen wir Willenshandlungen. Der Affect selbst zusammen mit dieser aus ihm hervorgehenden Endwirkung ist ein Willensvorgang"* (Gr. d. Psychol.[5], S. 218). Die bloß mit Vorstellungs- und Gefühlswirkungen abschließenden, innern Willenshandlungen sind Producte einer späteren Entwicklung. Ein Willensvorgang, der in eine äußere Handlung übergeht, ist *„ein Affect, der mit einer pantomimischen Bewegung abschließt, die neben der allen pantomimischen Bewegungen eigentümlichen Charakterisierung der Qualität und Intensität des Affects noch die besondere Bedeutung hat, daß sie äußere Wirkungen hervorbringt, die den Affect selbst aufheben"* (l. c. S. 219). *„Die ursprüngliche psychologische Grundbedingung der Willenshandlungen ist . . . der Contrast der Gefühle, und die Entstehung primitiver Willensvorgänge geht wahrscheinlich stets auf Unlustgefühle zurück, die äußere Bewegungsreactionen auslösen, als deren Wirkungen contrastierende Lustgefühle auftreten"* (l. c. S. 220). Alle Gefühle (s. d.) enthalten ein Streben oder Widerstreben (l. c. S. 221). Das Gefühl *„kann ebensogut als der Anfang einer Willenshandlung wie umgekehrt das Wollen als ein zusammengesetzter Gefühlsproceß und der Affect als ein Übergang zwischen beiden betrachtet werden"* (l. c. S. 221). Es gibt einfache und zusammengesetzte Willenshandlungen. Erstere sind die Triebhandlungen (s. d.), sie gehen aus einem einzigen Motiv hervor (l. c. S. 223). *„Sobald . . . in einem Affect eine Mehrheit von Gefühlen und Vorstellungen in äußere Handlungen überzugehen strebt, und sobald diese zu Motiven gewordenen Bestandteile des Affectverlaufs zugleich auf verschiedene, untereinander verwandte oder entgegengesetzte äußere Endwirkungen abzielen, so entsteht aus der einfachen eine zusammengesetzte Willenshandlung"* (*„Willkürhandlung"*, l. c. S. 224). Durch Abschwächung der Affecte entstehen innere Willenshandlungen, welche in Veränderungen des Vorstellungsverlaufes bestehen (l. c. S. 228). Die regressive Entwicklung des Willens besteht in der Mechanisierung (s. d.) desselben (l. c. S. 228 ff.; Grdz. d. phys. Psychol. II[4], 561 ff.; Vorles.[2], S. 244 ff.; Essays S. 216 f.; vgl. Denken, Apperception, Ich

Object). Der Einzelwille ist Glied eines Gesamtwillens (s. d.) (vgl. Eth.[2] S. 448 ff., 459). Der Wille ist nicht das Intelligenzlose, sondern die Intelligenz selbst (Syst. d. Philos.[2], S. 555). Im Sinne Wundts bestimmen den Willen G. VILLA (Einleit. in die Psychol. S. 256, 264), HELLPACH (Grenzwiss. d. Psychol. S. 9 f.) u. a. — Als System von Wollungen betrachtet das geistige Subject, die Seele (s. d.) MÜNSTERBERG (Grdz. d. Psychol. I, 397). Der Wille umfaßt *„alles Bevorzugen, Ablehnen, Bejahen und Verneinen, Lieben und Hassen, kurz alle Phänomene der Selbststellung“* (l. c. S. 351). Empirisch-psychologisch aber besteht der Wille nur in 1) Vorstellung eines Erfolges; 2) Gefühl der Zukünftigkeit dieses Vorstellungsinhaltes; 3) die Vorbereitung muß als durch eigene Tätigkeit einleitbar gedacht werden; 4) der Wahrnehmung, daß jene den Erfolg herbeiführende Tätigkeit sich tatsächlich realisiert (l. c. S. 353 ff.; s. unten). — Nach H. COHEN ist der Wille das *„Princip der Verwandlungsformen des Subjects“* (Log. S. 258). Nach C. STANGE ist er *„dasjenige Vermögen, durch welches die Umsetzung psychischer Vorgänge in körperliche Vorgänge bewirkt wird“* (Einl. in d. Eth. II, 173 ff.). Nach M. PALÁGYI ist er *„die Betätigung unseres Bewußtseins nach allen drei Dimensionen des Raumes“* (Neue Theor. d. R. u. d. Z. S. 40).

Nach KROMAN ist das Wollen ein Streben, den durch die Unlustgefühle bezeichneten Zwiespalt des Subjects aufzuheben oder die durch die Lustgefühle bezeichnete Selbstübereinstimmung zu erhalten (Kurzgefaßte Log. u. Psychol. 1890, S. 294 ff., 340). HÖFFDING erklärt: *„Psychologisch reden wir von einem Willen überall, wo wir uns einer Tätigkeit bewußt werden und uns nicht durchaus empfangend verhalten“* (Psychol.[2], S. 398). In dem Willen ist das ganze Bewußtseinsleben als in seinem vollsten Ausdruck gesammelt (l. c. S. 130). Der Wille ist *„die fundamentalste Form des Bewußtseinslebens“* (l. c. S. 130). Der Wille ist die synthetische Kraft des Bewußtseins (ib.). Ein Drang zur Bewegung geht aller Wahrnehmung schon voraus (l. c. S. 427). Der Wille ist die *„active Seite des Bewußtseinslebens“* (l. c. S. 424). Alles äußere setzt ein inneres Handeln voraus (l. c. S. 435). Der Wille kann nicht zum Object der Selbstbeobachtung gemacht werden, weil er sich *„als fortwährende Voraussetzung über alle wechselnden Zustände und Formen des Bewußtseinslebens erstreckt“* (Philos. Probl. S. 31). Im engeren Sinne ist der Wille ein Vorziehen (Psychol.[2], S. 424, 430 f.). Denken, Erkennen sind Willensfunctionen, so auch die Aufmerksamkeit (l. c. S. 124, 160 f., 237 f., 431 f.).

Nach WADDINGTON ist die Energie des Willens der reinste Typus der Tätigkeit. Der Wille ist eine Kraft, zu wählen, *„Kraft der freien Selbstbestimmung“* (Seele d. Mensch. S. 199 ff.). *„Der Wille ist die Urkraft unserer Seele, die Grundlage des menschlichen Ich und die Grundform der psychischen Tätigkeit“* (l. c. S. 440 ff.). Nach P. JANET ist der *„effort“* der *„type de l'activité“* (Princ. de mét. II, 4), *„le sentiment de notre propre force“* (l. c. p. 20). Der Wille ist *„une puissance d'arrêt, un pouvoir d'empêcher“* (l. c. p. 8), *„un effort réfléchi“*, *„l'unité de l'effort et de l'idée“* (l. c. p. 22). Nach RABIER setzt jeder Willensact voraus *„la conception de l'acte et la délibération“* (Psychol. p. 523 ff.); der Wille ist vom *„désir“* zu unterscheiden (l. c. p. 534 f.; vgl. GARNIER, Trait. I, 5, 1). Nach RENOUVIER sind *„désir et aversion“* *„passions dynamiques“* (Nouv. Monadol. p. 177 ff.). Die äußere Willenshandlung enthält: *„1) l'idée du fait comme possible, 2) l'image du mouvement, 3) un certain désir ou consentiment, mais qu'on tient suspendu, de le voir se réalisant“* (l. c.

p. 226). Der Wille ist die Function *„d'appeller ou de maintenir dans la conscience, ou d' éloigner de la conscience les idées de toute nature"* (vgl. Psychol. I, 6 ff.). Nach FOUILLÉE ist überall in der Welt Wille (s. Voluntarismus), in uns wird er bewußt (Psychol. d. id.-forc. II, 211). Das Wollen ist ein *„fait original"* (l. c. p. 247). In allem Bewußtsein ist ein Streben (s. d.) (l. c. I, 303 f.). Der Wille ist *„la tendance de l'être au plus grand bienêtre, à la conservation et à l'expansion de la vie"* (l. c. p. 255). Das ursprüngliche Bewußtsein ist Streben, Begehren (l. c. I, p. 251). Der Wille ist *„le fond de toute existence"* (Sc. soc. p. 125). In der *„idée-force"* (s. Voluntarismus) sind Vorstellung und Streben vereint. Die Wollung ist *„la tendance de l'idée d'activité personnelle à sa propre réalisation"* (l. c. II, 263). Die Willkürhandlung enthält ein *„jugement de causalité"* (ib.). Die Wollung ist *„le désir déterminant d'une fin et de ses moyens, conçus comme dépendants d'un premier moyen qui est ce désir même et d'une dernière fin qui est la satisfaction de ce désir"* (l. c. p. 266). — Vgl. GALUPPI, Filosof. della volontà, 1832/40; ROSMINI, Psicolog.; die Schriften von BONATELLI, FIORENTINO u. a.

Eine Activität ist der Wille nach MARTINEAU (s. Voluntarismus; vgl. über secundäres Begehren: Types of eth. theor. II², 167 ff.). Die Spontaneität des Willens lehrt P. CARUS (Prim. of Philos.). Nach J. DEWEY ist der Wille *„the complete activity"* (Psychol.). Nach W. JAMES ist der Wille eine Relation zwischen dem Ich und dessen Bewußtseinszuständen, *„a relation between the mind and its ideas"* (Princ. of Psychol. II, 559 ff.). Anstrengung und Aufmerksamkeit sind dem Willen wesentlich (*„to attend to a difficult object and hold it fast before the mind"*, l. c. p. 561). Der *„effort of attention"* ist *„the essential of will"* (l. c. p. 562). Im Willen ist ein Befehl, Entscheid, ein *„fiat"*, *„the element of consent or resolve that the act shall ensue"* (The feeling of efforts 1880). Die eigentliche Willenshandlung geht aus unwillkürlicher hervor (Princ. of Psychol. II, 486 ff.). Im einfachen Willensvorgang ist das Bewußtsein nichts als *„the kinaesthetic idea"* des zu Geschehenden (l. c. p. 493). *„Anticipatory image"* plus dem *„fiat"* constituieren den Willensact (l. c. p. 501). Die Vorstellung einer Bewegung bewirkt in irgend einem Grade die wirkliche Bewegung (l. c. p. 526). *„The express fiat, or act of mental consent to the movement, comes in when the neutralization of the antagonistic and inhibitory idea is required"* (ib.). Das Bewußtsein ist *„in its very nature impulsive"* (ib.). Auch nach BALDWIN ist das Anstrengungsgefühl für den Willen charakteristisch (Handb. of Psychol. I, 37, 89, 143; vgl. II, 242 f., 363). Das Moment der Erfahrung in der Entwicklung der Willkürhandlung betont SULLY (Hum. Mind II, ch. 17 f.; Handb. d. Psychol. S. 389 ff.; vgl. STOUT, Analyt. Psychol.; TITCHENER, Outl. of Psychol. ch. 10; J. WARD, Encycl. Brit. XX). Nach L. F. WARD ist in allen psychischen Zuständen *„the element of will"*, *„the conative faculty"* (Pure Sociol. p. 142 ff.). *„Will is the active expression of the souls meaning. It is inchoate action."* *„The will is that which asserts itself"* (ib.). Über BAIN, SPENCER, MAUDSLEY s. unten.

Eine abgeleitete, secundäre Erscheinung erblicken im Willen verschiedene Autoren, teilweise noch mit Annäherung an die autogenetische Willenstheorie. Auf Wirkungen von Vorstellungen (s. d.) führen das Wollen die meisten Herbartianer zurück (s. Streben). Nach FROHSCHAMMER ist der Wille *„die Fähigkeit, sich nicht bloß durch den Trieb (als wirkende, treibende Ursache), sondern auch durch Vorstellungen (Ziele) in Bewegung und Tätigkeit bestimmen*

zu lassen" (Monad. u. Weltphant. S. 77 f.). Der Wille ist nicht das eigentlich Primäre, sondern etwas Abgeleitetes, Gewordenes (l. c. S. 81). Er entsteht durch „*Verbindung, gleichsam Vermählung der Phantasie mit den wirkenden Kräften des Daseins*" (l. c. S. 78). Nach L. KNAPP setzt sich das Begehren zusammen aus treibenden Gefühlen und getriebenen Vorstellungen. Das Begehren entspringt aus Unlust (Syst. d. Rechtsphilos. S. 114 f.). „*Das Begehren ist das von Unlustgefühlen getriebene Denken der Verwirklichung einer Vorstellung*" (l. c. S. 118). Die Willkür ist nur bewußte Handlung, aber nicht Ursache des Bewußtseins für das Denken (l. c. S. 72).

Aus dem Gefühl leitet den Willen HORWICZ ab. Jedes Gefühl ist schon Begehren, ist der Grund des Begehrens (Psychol. Anal. III, 4 f., 59 ff.). Der Trieb ist, als Reflex, primitiv, der Wille abgeleitet (l. c. I, 171). Alle Empfindungen lösen Bewegungen aus (l. c. I, 201 ff.). Auf ziellose Bewegungen folgt erst durch Erfahrung die zweckmäßige Willenshandlung (l. c. I, 369 f.; II, 71). Nach TH. ZIEGLER zeigt sich der Wille nur als Gefühl. Das Gefühl ist primär, das Vorstellen secundär, das Wollen tertiär (Das Gefühl[2], S. 308 f.). — Auch nach CZOLBE stammt der Wille „*aus dem Reiche der Gefühle*". Von den „*ruhenden oder passiven*" Gefühlen (der Freude und des Schmerzes) sind „*active Gefühle des Bedürfnisses*" oder Triebe zu unterscheiden. Verbindet sich ein solcher mit der Erinnerung an eine Freude, so entsteht die Begierde und ihre Modificationen. „*Wenn die Begierde sich mit der klaren Vorstellung teils dessen verbindet, was sie befriedigt, teils auch wohl der Mittel oder Tätigkeiten (Muskelbewegungen), es zu erreichen, so ist der Wille entstanden . . . Der feste Glaube an das Können ist zum Wollen unerläßlich, denn der Wille schließt den Beschluß einer Handlung in sich*" (Gr. u. Urspr. d. menschl. Erk. S. 235).

Auf die Vorstellung führt den Willen (das Begehren, s. d.) CHR. EHRENFELS zurück. „*Ein besonderes psychisches Grundelement ‚Begehren' (Wünschen, Streben oder Wollen) gibt es nicht. Was wir Begehren nennen, ist nichts anderes als die — eine relative Glücksförderung begründende — Vorstellung von der Ein- oder Ausschaltung irgend eines Objects in das oder aus dem Causalgewebe um das Centrum der gegenwärtigen concreten Ichvorstellung*" (Werttheor. I, 248 f.; vgl. I, 618). Begehrungen sind Vorstellungen, die zur Zeit fester haften als andere. Beim eigentlichen Willen kommt zum Streben ein Urteil hinzu (l. c. I, 222, 261; vgl. Arch. f. system. Philos. II). R. WAHLE erklärt: „*Wollen ist gegeben durch die Vorstellung solcher Handlungen, denen eine Befriedigung, Lösung eines unruhigen Zustandes folgt, und durch den Beginn solcher Handlungen. Es ist dasselbe: etwas wollen und den Bestand von etwas lieben*" (Das Ganze d. Philos. S. 372). Ein besonderer „*impulsiver Act*" ist nicht gegeben (l. c. S. 373).

Auf Empfindungen, motorische Tendenzen, Bewegungsvorstellungen, Association wird der Wille verschiedentlich zurückgeführt. Nach A. BAIN umfaßt „*will*" („*volition*") „*all the actions of human beings in so far as impelled or guided by feelings*" (Ment. and Mor. Sc., Introd. ch. 1, p. 2). Die Motive sind „*our pleasures and pains*" (l. c. IV, ch. 4, p. 346; „*conflict of motives*": ch. 5, p. 354 ff.). Eine Grundlage der „*voluntary power*" ist die „*spontaneity*" (s. d.) der Muskelbewegung, der primäre, innerorganische Drang nach Bewegung (l. c. I, ch. 4, p. 79). „*Spontaneity expresses the fact that the active organs may pass into movement, apart from the stimulus of sensation*" (l. c. IV, ch. 1 ff.,

·. 318 ff.). Dazu kommt die Controlle der Aufmerksamkeit und des Denkens. Es besteht eine „*association of movements with the idea of the effect to be produced*“ (l. c. p. 337 ff.). Der Wille enthält also 1) „*the existence of a spontaneous tendency to execute movements independent of the stimulus of sensation or feelings*“, 2) „*the link between a present action and a present feeling, whereby the one comes unter the control of the other*“ (Emot. and Will³, p. 303 ff.; vgl. Ment. and Mor. Sc. ch. 5—6 über „*deliberation*“). Nach LEWES enthält die Willenshandlung „*intention, effort, motor result*“ (Probl. III, 104). „*Will*“ ist „*the abstract generalised expression of the impulses which determine actions, when those impulses have an ideal origin*“ (l. c. p. 367 ff., 377). Nach H. SPENCER geht das Wollen aus dem Reflex hervor, es ist nur der „*Übergang einer idealen in eine reale motorische Veränderung*“, wobei der Übergang durch den Gegensatz anderer Bewegungs- oder Veränderungs-Vorstellungen verzögert wird (Psychol. I, § 218, S. 518 ff.). Nach MAUDSLEY ist der Wille keine Wesenheit, sondern „*der Ausdruck der wohlgeordneten Coordination der Tätigkeit der höchsten Centren des Seelenlebens*“ (Die Physiol. u. Pathol. d. Seele 1870, S. 163; vgl. Phys. of Mind p. 409 f.). — Ähnlich ist nach RIBOT der Wille „*ein abschließender Bewußtseinszustand, welcher aus der mehr oder weniger complicierten Coordination einer Gruppe von bewußten, halbbewußten oder unbewußten (also rein physiologischen) Zuständen hervorgeht, deren Zusammenwirken eine Handlung oder eine Hemmung herbeiführt*“ (Der Wille, S. 148); Hauptfactor der Coordination ist der Charakter (ib.). Einheit, Beständigkeit, Kraft sind die drei Hauptkennzeichen der vollständigen Coordination (l. c. S. 143). Doch schafft der bewußte Wille (s. Wahl) nichts, er ist nicht Ursache. „*Das wahre Geheimnis des Handelns liegt in dem natürlichen Streben der Gefühle und Vorstellungen, sich in Bewegungen umzusetzen*“ (l. c. S. 149). Gleichwohl ist der Wille eine „*individuelle Reaction, welche das Tiefinnerlichste unseres Wesens zum Ausdruck bringt*“ (l. c. S. 28). Jeder Willensact enthält zwei Elemente: 1) den Bewußtseinszustand ‚ich will‘, welcher eine Sachlage constatiert, aber wirkungslos ist, 2) einen psychophysischen Mechanismus (l. c. S. 3). Jeder Bewußtseinszustand hat die Tendenz, Bewegung herbeizuführen (l. c. S. 4); kommt Intellect dazu, so hat man die „*ideomotorische*“ (s. d.) Tätigkeit (l. c. S. 6). Als Bewußtseinszustand ist der Wille nichts als Bejahung oder Verneinung (l. c. S. 25). Die Wahl beruht auf Affinität, Anpassung zwischen Ich und Motiven (l. c. S. 25). Grundlage des Willens ist die automatische Tätigkeit (l. c. S. 127 ff.; vgl. CH. RICHET, Ess. de psychol. générale, 1887). Nach PAULHAN ist der Wille nur „*la représentation prépondérante, presque exclusive d'un acte, représentation accompagnée d'une tendance prépondérante à accomplir cet acte*“ (Physiol. de l'espr. p. 105 f.). Eine besondere „*volition*“ gibt es nicht (l. c. p. 101 ff.). — SERGI erklärt: „*La volition est un mouvement qui ne vient pas immédiatement après une excitation, mais après une suspension, pendant laquelle il y a une conscience anticipée du mouvement même*“ (Psychol. p. 407). Der Wille ist nur eine Modification der „*force psychique*“ (l. c. p. 1414). — Vgl. HERZEN, Physiol. de la volonté.

Nach L. GEIGER ist der Wille „*nur der im Centrum vorhandene, und wenn er auf dasselbe, anstatt sich auf die Bewegungsorgane fortzupflanzen, beschränkt bleibt, in irgend einer Weise rückwärts auf Empfindung wirkende Bewegungsreiz*“ (Urspr. u. Entwickl. d. menschl. Spr. I, 58 f.). Nach H. MÜNSTERBERG ist der (psychologisch bestimmte) Wille ein Complex von Empfindungen (Die Willens-

handl. 1888, S. 62, 96). *„Der Wille selbst besteht aus nichts weiter als aus der von associierten Kopfmuskel-Spannungsempfindungen häufig begleiteten Wahrnehmung eines durch eigene Körperbewegung erreichten Effectes mit vorhergehender aus der Phantasie, d. h. in letzter Linie aus der Erinnerung geschöpfter Vorstellung desselben, und diese anticipierte Vorstellung ist, wenn der Effect eine Körperbewegung selbst ist, uns als Innervationsempfindung gegeben“* (l. c. S. 96; vgl. S. 110; s. oben). — Nach EBBINGHAUS gibt es keine besonderen Willensacte oder Begehrungen, nur Combinationen von Empfindung, Vorstellung, Gefühl (Grdz. d. Psychol. I, 168). Willensacte sind nicht Grunderscheinungen des Seelenlebens, stehen über ihnen (l. c. S. 561). *„Der Wille ist der vorausschauend gewordene Trieb. Er enthält zunächst das, was den Trieb charakterisiert, eine irgend welchen Ursachen entstammende Lust oder Unlust nebst den sie begleitenden Tätigkeitsempfindungen, außerdem aber noch ein Drittes, beide Verbindendes, die geistige Vorwegnahme eines Endgliedes der empfundenen Tätigkeiten, das zugleich als lustvolle Beendigung der gegenwärtigen Unlust oder als lustvolle Aufrechterhaltung der gegenwärtigen Lust vorgestellt wird“* (l. c. S. 563). Willensacte sind bestimmte Verbände von Empfindungen, Vorstellungen und Gefühlen (l. c. S. 565). Nach SIMMEL ist der Wille keine specifische Energie der Psyche, sondern *„Gefühlsreflex“* (Skizze einer Willenstheor., Zeitschr. f. Psychol. IX, 218 ff.; vgl. S. 211 ff.; s. Trieb). Auch nach ZIEHEN gibt es kein besonderes Willensvermögen (Leitfad. d. phys. Psychol.[2], S. 207). Das Wollen reduciert sich auf Vorstellungen intendierter Bewegungen, begleitet von Gefühlstönen (l. c. S. 206). Nach KÜLPE gibt es keinen besonderen Wahlact (Gr. d. Psychol. S. 462). Der Wille geht auf bestimmte Empfindungsqualitäten als Inhalt des *„Strebens“* (s. d.) zurück (l. c. S. 275). Die Willenshandlung ist *„diejenige äußere oder innere Tätigkeit eines Subjects, die bedingt und getragen ist durch die bewußte Vorstellung ihres Erfolges“* (l. c. S. 463). — Nach E. MACH müssen die Willenserscheinungen aus den organisch-physischen Kräften allein begriffen werden (Anal. d. Empfind.[4], S. 132 ff.). *„Was wir Willen nennen, ist nur nichts anderes als die Gesamtheit der teilweise bewußten und mit Voraussicht des Erfolges verbundenen Bedingungen einer Bewegung“* (Populärwiss. Vorles. S. 72). Bei den Willkürhandlungen erkennt das Subject das Bestimmende in den eigenen Vorstellungen, welche diese Handlung anticipieren (Anal. d. Empfind.[4], S. 133). Energetisch will den Willen OSTWALD erklären (Vorles. üb. Naturphilos.[2], S. 413 ff.). Nach PREYER ist das Begehren die Folge der Erregbarkeitsänderungen des centralen Protoplasmas. Aus dem Begehren, aus rein impulsiven Bewegungen, entwickelt sich durch Gefühl und Vorstellung der Wille (Seele d. Kind. S. 129 ff.). Die *„Nolentia“* ist ein positiver Erregungszustand (l. c. S. 126). Nach H. KROELL ist der Wille das Endproduct zweier Functionen der Rindencentren: des Intellectes und des Gefühls (Die Seele, S. 21). Nach R. AVENARIUS ist der Wille eine Form des *„appetitiven Verhaltens“*, beruhend auf der *„Einschaltung eines Hindernisses“* und Setzung eines Könnens bezw. Nichtkönnens (Krit. d. rein. Erfahr. II, 266 f.). Das Wollen ist eine *„affective Reihe“* von besonderer Beschaffenheit (l. c. S. 211). — Vgl. J. EDWARDS, Treat. on the Will, 1754; BAUMANN, Handb. d. Moral, 1879; Philos. Monatshefte XVII; WUNDT, Philos. Stud. I, 337 ff.; VI, 373 f. KÜLPE, Philos. Stud. V, 179, 381 f.; TÜRCKHEIM, Zur Psychol. d. Willens, 1900; LIPPS, Vom Fühlen, Wollen und Denken, 1902. MARTY, Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. XIII, 307, 328; EHRENFELS, Über Fühlen u. Wollen.

itzungsber. d. Akad. d. Wiss. in Wien Bd. CXIV; SPITTA, Die Willensestimmungen, 1884, S. 16 f., 47; BRADLEY, On pleasure, pain, desire and olition, Mind XIII, 1888, p. 370 ff.; H. CORNELIUS, Psychol. S. 78 ff.; I. WENTSCHER, Eth. I, 241 ff., u. a. Vgl. Willkür, Willensfreiheit, Wahl, esamtwille, Voluntarismus, Aufmerksamkeit, Streben, Trieb, Begehren, Wunsch, olition, Ich, Object, Kraft, Handlung, Motiv, Gefühl, Seelenvermögen, Übergung, Entschluß, Glaube, Sittlichkeit, Sollen, Sociologie.

Wille zum Leben s. Voluntarismus (SCHOPENHAUER).

Wille zur Macht s. Wille (NIETZSCHE).

Willensact s. Wille.

Willensfreiheit bedeutet: 1) metaphysisch, die Freiheit (s. d.), Unbhängigkeit des Willens von jedweder zwingenden, beeinflussenden Causalität iberhaupt (absoluter Indeterminismus), von äußeren und inneren Ursachen n dem Sinne, daß der Wille als constante Fähigkeit des Wollens einen Kern nthält, der nicht Product, Wirkung irgend welcher (endlicher) Factoren ist relativer Indeterminismus); 2) ethisch, die Fähigkeit, sinnliche und andere Triebe durch vernünftig-ethische, sociale Motive zu beherrschen, äußeren und nneren Verlockungen, Anreizungen, Regungen zu widerstehen; 3) psychologisch, lie Fähigkeit des selbständigen, persönlichen, überlegten besonnenen Wollens und Handelns und die dadurch bedingte Unabhängigkeit von äußeren und nneren *„zufälligen"* Momentanreizen (Wahlfreiheit). Der Mensch und sein Handeln ist zunächst frei, sofern und weil er willensfähig ist. Der Wille ist das subjective Princip aller Freiheit, das die Freiheit im Menschen Constituierende. Schon mit jedem Wollen (Streben) als solchem ist ein gewisser Grad von *„Freiheit"* (der Umwelt gegenüber) gegeben, nicht bloß dem Menschen, sondern, in verschiedenem Maße, allem Seienden. Durch die Entwicklung des Strebens zum verständigen und vernünftigen Willen wird das Streben selbst frei, d. h. das Wollen erhält feste Richtung, entstammend der selbsteigenen Zielstrebigkeit; durch Fremd- und Selbsterziehung emancipiert sich der Wille von allen seine *„wahre Meinung"* (den *„Grundwillen"*) störenden Einflüssen, auch von denen der Partialstrebungen selbst. Das Wollen, welches einheitlichselbstgesetzte Zwecke als Motive gelten läßt, ist wahrhaft frei. Die Motive (s. d.) sind nichts Selbständiges, sondern schon Momente des Willensvorgangs selbst. Volle Willensfreiheit ist ein Ideal, das dauernd von keinem endlichen Wesen je erreicht wird; anderseits ist kein Wesen absolut unfrei, da es ein (relativ) selbständiges Kraftcentrum darstellt. Die erste Stufe der Freiheit ist: Tun-können, was man will; die zweite: Wollen-können, was der Grund- oder Selbst-Wille, Vernunftwille, die (ethische) Persönlichkeit wahrhaft will, wovon sie weiß, daß sie es tun und wollen sollte (s. Sollen). Das freie Handeln ist, insofern es vernünftig-teleologisch ist, zugleich gesetzmäßig, nur befolgt es seine eigene (geistig-sittliche) Gesetzmäßigkeit, deren Realisation dann in den Rahmen der Naturgesetzmäßigkeit fällt. Auf der sittlichen Freiheit beruht die sociale Zurechnung (s. d.) und Verantwortlichkeit.

Zwischen einem mehr oder weniger strengen Indeterminismus (s. d.) einerseits und einem strengen Determinismus (s. d.) anderseits gibt es verschiedene Mittel-Ansichten bezüglich der Art und des Maßes der Willensfreiheit.

Die antike Philosophie kennt nur den Begriff einer ethisch-psychologischen

Freiheit, teilweise mit Hinneigung zum strengen Determinismus. Über die Upanishads vgl. Deussen, Allg. Gesch. d. Philos. I 2, 188 ff.; über die griechische Philosophie: Trendelenburg, Notwend. u. Freih. in d. griech. Philos. Histor. Beitr. zur Philos. II, 113 ff. — Nach SOKRATES ist frei, wer vernünftig-sittlich handelt (Xenoph., Memor. IV, 5). Der von den Begierden Gefesselte ist nach PLATO unfrei (Phaed. 81 B). Der Mensch ist verantwortlich (*αἰτία ἑλομένου*, Rep. X, 617 E). Wer eine schlechte Seele hat, handelt schlecht, wer eine gute, gut (Repr. I, 353; vgl. über Präexistenz X). Nach ARISTOTELES ist unfrei das von außen erzwungene und das unwissentliche Handeln (*δοκεῖ δὲ ἀκούσια εἶναι τὰ βίᾳ ἢ δι' ἄγνοιαν γιγνόμενα*, Eth. Nic. III 1, 1110 a). Freiwillig wird getan, was mit Bewußtsein getan wird (*λέγω δ' ἑκούσιον μὲν . . ., ὃ ἄν τις τῶν ἐφ' αὐτῷ ὄντων εἰδὼς καὶ μὴ ἀγνοῶν πράττῃ*, l. c. V 10, 1135 a 24). Freiwillig handeln heißt, aus sich selbst handeln, selbst das Princip des Handelns sein (*ὄντος δ' ἀκουσίου τοῦ βίᾳ καὶ δι' ἄγνοιαν, τὸ ἑκούσιον δόξειεν ἂν εἶναι οὗ ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτῷ εἰδότι τὰ καθ' ἕκαστα ἐν οἷς ἡ πρᾶξις*, l. c. III 3, 1111 a 20 squ.). Der freie Mensch ist die Quelle seiner Taten (*ἄνθρωπος — ἀρχὴ τῶν πράξεων*, l. c. III 5, 1112 b 31). Nicht jeder, der *ἑκούσιον* handelt, hat auch Wahlfreiheit (l. c. III 4, 1111 b 8). Wir können *προαιρεῖσθαι τἀγαθὰ ἢ τὰ κακά* (l. c. III 4, 1112 a 1); *ἐφ' ἡμῖν δὴ καὶ ἡ ἀρετή, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ κακία* (l. c. III 7, 1113 b; vgl. hingegen Diog. L. VII, 149; vgl. Kastil, Zur Lehre von d. Willensfreih. in d. Nikomach. Eth. 1901). Die Stoiker suchen ihren metaphysischen Determinismus (vgl. Plut., *Περὶ εἱμαρμ.* 11) (s. Notwendigkeit, Schicksal) mit einem ethisch-psychologischen (relativen) Indeterminismus zu vereinbaren. Sie unterscheiden das, was wir in unserer Gewalt haben, von dem außer uns Notwendigen (Cicer., De fato 16, 36). Frei ist, wer das erstere tut, und zwar um so freier, je vernünftiger, weiser, affectbeherrschender er ist (*μόνον τ' ἐλεύθερον* sei der Weise, *τοὺς δὲ φαύλους δούλους· εἶναι γὰρ τὴν ἐλευθερίαν αὐτοπραγίας, τὴν δὲ δουλείαν στέρησιν αὐτοπραγίας*, Diog. L. VII 1, 121). (Nach EPIKTET besteht das *ἐφ' ἡμῖν* besonders auch in der *χρῆσις τῶν φαντασιῶν*, Fragm. 169). CICERO erklärt: „*Ad animorum motus voluntarios non est requirenda externa causa; motus enim voluntarius eam naturam in se ipse continet, ut sit in nostra potestate nobisque pareat, nec id sine causa*“ (De fato 24). Auch das ist Freiheit, sich (durch *συγκατάθεσις*, s. d.) dem Weltlauf zu fügen: „*Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*“ (SENECA, Ep. 107). Die Epikureer betonen neben der strengen Naturcausalität die Freiheit des Willens (*τὸ παρ' ἡμῖν ἀδέσποτον*; vgl. Diog. L. X, 133). Das vernünftige Handeln ist frei (vgl. Cic., Acad. II, 30; De nat. deor. I, 25; De fato 10, 21; Gomperz, Neue Bruchst. Epik. S. 11; vgl. LUCREZ: „*sua cuique voluntas principium dat, et hinc motus per membra rigantur*“, De rer. nat. II, 260; „*esse in pectore nostro quiddam quod contra pugnare obstareque possit*“, l. c. 274 squ.). Nach PLOTIN ist das vernünftige Handeln frei. „*Wenn nun die Seele, durch äußere Einflüsse bedingt, etwas tut und betreibt, wie einem blinden Anstoß gehorchend, dann darf man weder ihre Tat noch ihren Zustand freiwillig nennen. Wenn sie dagegen der Vernunft als dem reinen leidenschaftslosen und eigentlichen Führer in ihrem Wollen folgt, so ist ein solcher Wille allein als frei und selbständig zu bezeichnen, so ist dies unsere Tat, die nicht von anderswoher kam, sondern von innen, von der reinen Seele*“ (Enn. III, 1, 9; vgl. III, 2, 10). Grundlose Willkür aber gibt es nicht (*καὶ γὰρ τὸ τὰ ἀντικείμενα δύνασθαι ἀδυναμίας ἐστί*, l. c. VI, 8, 21). Im Intelligiblen war die Seele absolut frei

(l. c. VI, 4; 8). *„Ohne Körper ist sie ihre eigenste Herrin, frei und außerhalb der kosmischen Ursache; aus ihrer Bahn in den Körper hinabgezogen, ist sie nicht mehr in allen Stücken ihre eigene Herrin, da sie ja mit andern Dingen zu einer Ordnung verbunden ist“* (l. c. III, 1, 8). — Nach ALEXANDER VON APHRODISIAS ist das Zustimmen (die *συγκατάθεσις*) in unserer Gewalt (Quaest. II, 207 Spr.). Indeterminist ist auch SIMPLICIUS (vgl. Siebeck, Gesch. d. Psychol. I 2, 352 f.).

Die Freiheit des Willens lehren JUSTINUS, NEMESIUS, GREGOR VON NYSSA (die *προαίρεσις* ist *ἀδούλωτόν τι χρῆμα καὶ αὐτεξούσιον ἐν τῇ ἐλευθερίᾳ τῆς διανοίας κείμενον*, vgl. Siebeck, G. d. Psychol. I 2, 380), ORIGENES (freie Willensentscheidung schon im Intelligiblen), PELAGIUS (Freiheit ist, wo *„facultas per rationem eligendi. Liberum arbitrium est nobis semper unum ex duobus eligere, cum semper utrumque possumus“;* vgl. F. Mach, Die Willensfreih. d. Mensch., 1887, S. 250 ff.; K. Klein, Die Freiheitslehre d. Origenes, 1894), CLEMENS ALEXANDRINUS (*οὔτε δὲ οἱ ἔπαινοι, οὔτε οἱ ψόγοι, οὐθ' αἱ κολάσεις δίκαιαι, μὴ τῆς ψυχῆς ἐχούσης τὴν ἐξουσίαν τῆς ὁρμῆς καὶ ἀφορμῆς*, Strom. I, 17). — Die absolute Willensfreiheit besaß nach AUGUSTINUS der Mensch nur vor dem Sündenfall Adams. Diese Freiheit hat der Mensch eingebüßt. Doch ist das Handeln insofern frei, als der Wille selbst ein Vermögen des Sich-entscheidens ist (*„nihil tam in nostra potestate, quam ipsa voluntas est“*, De lib. arb. I, 12; III, 3; III, 25; De grat. et lib. arb. 3). *„Moveri per se animum sentit, qui sentit in se esse voluntatem. Nam si volumus, non alius de nobis vult. Et iste motus animae spontaneus est; hoc enim ei tributum est a Deo“* (De div. 83, 8). Mit einem gewissen metaphysischen (theologischen) Determinismus wird ein psychologischer Freiheitsbegriff verbunden. Zuletzt ist alles Handeln vom göttlichen Willen abhängig. SCOTUS ERIUGENA bemerkt: *„Ubi rationabilitas, ibi necessario libertas“* (De praed. 8, 5).

In der Scholastik herrscht die Neigung zum absoluten Indeterminismus oder zum *„liberum arbitrium indifferentiae“* (s. d.) vor. Die Willensfreiheit lehren SAADJA, MAIMONIDES (vgl. M. Eisler, Jüd. Philos. I, 31 ff.), ANSELM, ABAELARD, ALEXANDER VON HALES, BERNHARD VON CLAIRVAUX (*„Ubi voluntas, ibi libertas“;* der Wille wird vom Intellect nur geleitet, De grat. et lib. arb. 1, 2; 2, 3; 3, 67). Das *„liberum arbitrium“* (s. d.) lehrt ALBERTUS MAGNUS, der *„libertas consilii, complaciti, coactionis“* unterscheidet (Sum. th. II, 16, 2). *„Liberum dicimus hominem, qui causa sui est et quem aliena potestas ad nihil cogere potest“* (l. c. II, 16, 1). THOMAS bemerkt: *„Moveri voluntarie est moveri ex se, id est a principio intrinseco“* (Sum. th. I, 105). *„Liberum est, quod sui causa est“* (Contr. gent. II, 48, 2; vgl. Sum. th. I, 83, 1). Als Vernunftwesen ist der Mensch frei; *intellectus movet voluntatem — per modum finis“*, *„proponendo sibi suum obiectum, quod est finis“* (Sum. th. I, 82, 3; Contr. gent. I, 72); frei handeln ist also hier so viel wie aus vernünftiger Einsicht handeln. Der Wille hat die Neigung zu einem Gegenstande in seiner Gewalt (*„habet in potestate ipsam inclinationem — determinatur a se ipsa“*, De ver. 22, 4). *„Homo est dominus suorum actuum et volendi et non volendi propter deliberationem rationis, quae potest flecti“* (Sum. th. II. I, 109, 2). Nach dem Guten strebt der Wille naturgemäß, er ist aber frei in der Wahl der Mittel. Absolut frei, über den Intellect, unabhängig von allen Bestimmungsgründen ist der Wille (s. d.) nach DUNS SCOTUS. Der Wille kann selbstmächtig Motive zur Geltung bringen (vgl. über den absolut freien göttlichen Willen, In l. sent. 1, d. 1 squ.;

d. 8, qu. 5; II, d. 1, qu. 2), er ist nicht causal bedingt, er kann sich zum Entgegengesetzten entschließen („*voluntas libera est ad oppositos actus*," In l. sent. 1, d. 39, qu. 5, 15). „*Nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate*" (l. c. 2, d. 25, qu. 1). „*Non autem bonitas aliqua obiecti causat necessario assensum voluntatis, sed voluntas libere assentit cuilibet bono*" (l. c. 1, d. 1, qu. 4, 16). „*Voluntas imperans intellectui est causa superior respectu actus eius. Intellectus dependet a volitione*" (l. c. 4, d. 49, qu. 4). Ähnlich, aber milder (schon vorher HEINR. VON GENT, RICHARD VON MIDDLETON) lehrt PETRUS AUREOLUS (In l. sent. I). Nach DURAND VON ST. POURÇAIN ist der Wille als mit dem Intellecte einheitlich verbunden frei (In l. sent. II, 24; vgl. I, 4). Nach PIERRE D'AILLY ist die Freiheit „*potentia intellectiva et volitiva sui effectus productiva contingenter*" (De an. 7, 4; vgl. auch JOH. GERSON, MARCELIUS DE INGHEN). WILHELM VON OCCAM erklärt: „*Voco libertatem potestatem, qua possum indifferenter et contingenter effectum ponere, ita quod possum eundem effectum causare et non causare*" (Quodl. 1, qu. 16). HEINRICH GÖTHALS bestimmt: „*In hoc consistit ratio libertatis, quod nulla coactio potest impedire, quin in bonum vergat, si velit*" (Quodl. 3, qu. 17). Die Freiheit besteht im Handeln „*per electionem, sequendo iudicium rationis, secundum proprium appetitum*" (l. c. 3, qu. 16). Die Wahlfreiheit, ethische Freiheit betont J. BURIDAN; der Wille bedarf der Erkenntnis (Eth. III, 2 squ.). Ob der Wille sich für das Entgegengesetzte zugleich entscheiden kann, ist nicht zu entscheiden. Der „*Esel des Buridan*" (in Buridans Schriften wird er nicht erwähnt), der, zwischen zwei gleichen Heubündeln in der Mitte stehend, verhungern müßte, da keines seinen Willen mehr determinieren kann als das andere, ist „*vielleicht nur ein (von ihm in seinen mündlichen Vorträgen oder von einem seiner Schüler) besonders drastisch gewähltes Beispiel zur Erläuterung seiner Ansicht von der Unfreiheit der Tiere im Gegensatz zu der Wahlfreiheit des Menschen*" (Siebeck, Zeitschr. f. Philos. Bd. 112, S. 204; schon bei ARISTOTELES kommt vor: *λόγος — τοῦ πεινῶντος καὶ διψῶντος σφόδρα μὲν ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἐδωδίμων καὶ ποτῶν ἴσον ἀπέχοντος· καὶ γὰρ τοῦτον ἠρεμεῖν ἀναγκαῖον*, De coel. II 13, 295 b 33; ferner bei DANTE: „*Intra duo cibi distanti e moventi — D'un modo, prima si morria di fame, — Che liber' uomo l'un recasse a' denti*" (Paradiso IV). Die Willensfreiheit betont SUAREZ (Met. disp. 19). Vgl. L. VIVES, De anim. II, 98 ff.

Einen theologischen Determinismus vertreten ZWINGLI, CALVIN (s. Prädestination), LUTHER (vgl. Tischred.). „*Si Deus volens praescit, aeterna est et immobilis — quia natura — voluntas, si praesciens vult, aeterna est et immobilis — quia natura — scientia. Ex quo sequitur irrefragabiliter, omnia, quae fiunt, etsi nobis videntur mutabiliter et contingenter fieri, re vera tamen fiunt necessario et immutabiliter, si dei voluntatem spectes*" (De servo arbitr., Opp. VII, 1873, C. 17, p. 134).

Nach DESCARTES widerstreitet die Willensfreiheit nicht dem Wirken Gottes auf den Menschen (Medit. IV, 36 squ.; Princ. philos. I, 40 f.). Die Wahlfreiheit ist eine unzweifelhafte Tatsache. „*Quod autem sit in nostra voluntate libertas, et multis ad arbitrium vel assentiri vel non assentiri possimus, adeo manifestum est, ut inter primas et maxime communes notiones, quae nobis sunt innatae, sit recensendum*" (Princ. philos. I, 39). Der Wille kann seine Entscheidung, Zustimmung („*assensio*") zu einem (Denk-) Acte suspendieren, bis er durch eine klare und deutliche Erkenntnis sich leiten lassen kann.

„*Quippe cum voluntas nostra non determinatur ad aliquid vel persequendum vel fugiendum, nisi quatenus ei ab intellectu exhibetur tanquam bonum vel malum, sufficit, si semper recta iudicemus, ut recte faciamus*“ (De meth. p. 24); „*rei cogitantis voluntas fertur voluntarie quidem et libere (hoc enim est de essentia voluntatis) sed nihilo minus infallibiliter in bonum sibi clare cognitum*“ (App. ad med. ax. 7; vgl. Resp. ad obiect. VI, 6). Nach MALEBRANCHE ist der Mensch frei, insofern er kann „*suspendre son jugement et son amour*“ (Rech. I, 1, 2). Die „*inclinations naturelles*“ sind „*volontaires*“, aber nicht im Sinne der „*liberté d'indifférence*“ (l. c. I, 1, 1). — Einen metaphysischen Determinismus, verbunden mit dem ethischen Freiheitsbegriff, lehrt SPINOZA. Frei sein heißt nur, aus der Notwendigkeit der eigenen Natur selbsttätig handeln. „*Ea res libera dicetur, quae ex sola suae naturae necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur*“ (Eth. I, def. VII). In diesem Sinne handelt Gott (s. d.) frei und zugleich notwendig. „*Deus ex solis suae naturae legibus et a nemine coactus agit*“ (l. c. prop. XVII). „*Sequitur solum Deum esse causam liberam*“ (l. c. coroll. II). Aber: „*Res nullo alio modo neque alio ordine a Deo produci potuerunt, quam productae sunt*“ (l. c. I, prop. XXXII, coroll.). Der menschliche Wille ist determiniert wie jeder Modus (s. d.) der göttlichen Substanz. „*Voluntas non potest vocari causa libera, sed tantum necessaria*“ (l. c. I, prop. XXXII). Denn der Wille bedarf wie alles Geschehen einer Ursache, „*a qua ad operandum certo modo determinatur*“ (l. c. coroll. 2). Alles in der Welt ist „*ex necessitate divinae naturae determinata . . . ad certo modo existendum et operandum*“ (l. c. II, prop. XXIX). Es gibt keine absolute Willensfreiheit, jeder Act ist determiniert durch eine Kette von Ursachen. „*In mente nulla est absoluta sive libera voluntas, sed mens ad hoc vel illud volendum determinatur a causa, quae etiam ab alia determinata est et haec iterum ab alia, et sic in infinitum*“ (l. c. II, prop. XLVIII). „*In mente nulla datur volitio sive affirmatio et negatio praeter illam, quam idea, quatenus idea est, involvit*“ (l. c. prop. XLIX). Nur weil wir uns der Beweggründe oft nicht bewußt sind, dünken wir uns frei (l. c. II, prop. II, schol.; so mußte auch ein geworfener Stein sich frei glauben. „*Nempe falluntur homines, quod se liberos esse putant, quae opinio in hoc solo consistit, quod suarum actionum sunt conscii et ignari causarum, a quibus determinantur*“ (l. c. II, prop. XXXV, schol.). Sittlich frei ist, „*qui ratione ducitur*“, im Gegensatze zu dem, „*qui solo affectu seu opinione ducitur*“ (l. c. IV, prop. XLVI, schol.). Frei werden wir, indem wir unsere Affecte (s. d.) beherrschen, in klare und deutliche Bewußtseinszustände erheben (l. c. V, prop. III).

Determinist ist auch HOBBES. Alles geschieht ursächlich, so auch das Wollen. Das Handeln entspringt aus der Natur des Menschen (De hom. XI, 2; De corp. 25, 13). Die „*voluntary actions*“ sind „*necessitated*“ (Treat. of lib. p. 312; De libert. 1750, p. 483). Nicht das Wollen, das Handeln ist frei, insofern es unbehindert aus dem Wollen entspringt; die Menschen haben „*facultatem non quidem volendi, sed quae volunt faciendi*“ (De corp. C. 25, 12). Ähnlich lehrt teilweise LOCKE. „*Jeder findet in sich eine Kraft, einzelne Handlungen zu beginnen oder zu unterlassen, fortzusetzen oder zu beenden; aus der Betrachtung des Umfanges dieser Seelenkraft über das menschliche Handeln, die jeder in sich bemerkt, entspringen die Vorstellungen der Freiheit und Notwendigkeit*“ (Ess. II, ch. 21, § 7). Frei ist der Mensch, insofern er „*die Kraft hat, je nachdem seine Seele es vorzieht oder bestimmt, zu denken oder nicht zu*

denken, zu bewegen oder nicht zu bewegen" (l. c. § 8). Die Freiheit gehört nicht eigentlich dem Wollen, sondern dem Menschen, als Wahlfähigkeit, an (l. c. § 10). „*Ein Mensch kann das, was er vermag, dem, was er nicht vermag, und seinen gegenwärtigen Zustand jeder Veränderung vorziehen*" (l. c. § 11). „*Soweit man die Macht hat, einen Gedanken nach der Wahl der Seele aufzunehmen oder zu beseitigen, ist man frei*" (l. c. § 12). Im Wählen wirkt die Seele (l. c. § 19). Freiheit ist Fähigkeit, zu tun, was man will (l. c. § 21), aber der Mensch muß notwendig eins oder das andere wollen (l. c. § 23). Die Freiheit besteht nur „*in der Abhängigkeit des Seins oder Nichtseins einer Handlung von ihrem Wollen*" (l. c. § 27). Motiv für das Verharren in demselben Zustand ist die darin liegende Befriedigung, Motiv zur Änderung des Zustandes ein Unbehagen (uneasiness) (l. c. § 29). Dem stärksten Gefühlsimpulse wird immer gehorcht, der Wille wird durch das drückendste Unbehagen bestimmt (l. c. § 40). Im besten Sinne frei sind wir, wenn wir urteilend handeln (l. c. § 48). Ähnlich lehrt CONDILLAC (Diss. sur la libert. § 18). Als Handlungsfreiheit bestimmt die Willensfreiheit auch HUME: „*Freiheit ist nichts als die Macht, zu handeln oder nicht zu handeln, je nach dem Beschluß des Willens*" („*a power of acting or not acting, according to the determination of the will*", Inqu. VIII, sct. 1. Gleiche Beweggründe führen zu den gleichen Handlungen, so daß eine Statistik möglich ist. „*Thus it appears that the conjunction between motives and voluntary actions is as regular and uniform as that between the cause and effect in any part of nature*" (Ess. on liberty). Das Freiheitsbewußtsein ist nur der (unberechtigte) Glaube, wir hätten anders handeln können. Wer alle Umstände, geheime Triebfedern, Charakter kennt, erkennt die Bestimmtheit des Wollens (Inquir. VIII, sct. 1). Nach HARTLEY ist eine Handlung frei, die dem Willen entspringt (Observ. I, 34 f., 150, 193). Für eine Illusion erklärt die Willensfreiheit in streng deterministischer Weise PRIESTLEY. Der Wille ist wie alles andere durch die Naturgesetze determiniert (The doctr. of philos. necess.[2], 1782, p. 7 ff., 13). „*Without a miracle or the intervention of some foreign cause, no volition or action of any man could have been otherwise, than it has been.*" „*Though an inclination or affection of mind be not gravily, it influences me and acts upon me as certainly and necessarily, as this power does upon a stone*" (l. c. p. 26, 37). Ähnliche Argumente wie bei Hume werden vorgebracht. „*A man indeed, when he reproaches himself for any particular action in his passed conduct, may fancy that, if he was in the same situation again, he would have acted differently. But this is a mere deception; and if he examines himself strictly, and takes in all circumstances, he may be satisfied that, with the same inward disposition of mind, and with precisely the same view of things, that he had then, and exclusive of all others, that he has required by reflection since, he could not have acted otherwise than he did*" (l. c. p. 90 ff.). Frei ist das Handeln, das als das unsere erscheint (l. c. p. 17). VOLTAIRE erklärt: „*Etre véritablement libre, c'est pouvoir. Quand je peux faire ce que je veux, voilà ma liberté; mais je veux nécessaire ce que je veux*" (Le philos. ignor. XIII, 70). „*Une boule, qui en pousse une autre . . . n'est pas plus invinciblement déterminée que nous le sommes à tout ce que nous faisons*" (Princ. d'action, ch. 13). „*Toutes les fois que je veux, ce ne peut être qu'en vertu de mon jugement bon ou mauvais; ce jugement est nécessaire, donc ma volonté l'est aussi*" (Philos. ignor. XIII, p. 70). „*Nous suivons irrésistiblement notre dernière idée*" (l. c. p. 71). „*Tout ce qui ce fait est absolument nécessaire*" (l. c. p. 72; vgl. Dict. philos.

rt. Franc Arbitre, Destin). ROUSSEAU bemerkt: „*L'impulsion du seul appétit st l'esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est la liberté*“ (Contr. ocial I, 8). HOLBACH ist strenger Determinist: „*La volonté . . . est nécessairement déterminée par la qualité bonne ou mauvaise de l'objet ou du motif . . . Nous agissons nécessairement. Notre action est une suite de l'impulsion que nous avons reçue de ce motif*“ (Syst. de la nat. I, ch. 11, p. 186 ff.). — Nach BONNET ist der Mensch ein moralischer Automat (Ess. ch. 48). Die Freiheit besteht in der Willensfähigkeit selbst (l. c. ch. 42). Es gibt eine Wahlfreiheit. „*La volonté est . . . active: elle préfère un objet à un autre objet. L'âme n'est pas bornée du simple sentiment qui résulte en elle de l'impression de différens objets sur les organes; mais elle se détermine pour celui de ces objets dont l'action est le plus dans le rapport qui fait le plaisir*“ (Ess. anal. XII, 148). „*L'effet de cette détermination de l'âme, l'acte par lequel s'exécute cette volonté particulière, font un effet, un acte de liberté*“ (l. c. XII, 149) „*La liberté est donc, en général, la faculté par laquelle l'âme exécute la volonté*“ (l. c. XII, 149). Die Freiheit ist „*cette force motrice que l'âme déploie au gré de sa volonté sur les organes et par ses organes sur tant d'objets divers*“ (l. c. XII, 150). FERGUSON erklärt, die Bestimmung sei frei, „*wenn sie nach unseren eigenen Vorstellungen von dem, was gut oder böse sei, geschieht*“. „*Die Bewegungsgründe, um deren willen wir wählen, heben unsere Freiheit nicht auf: denn aus Bewegungsgründen, die uns nicht aufgezwungen worden, handeln, etwas gerne, freiwillig tun oder frei sein, sind gleichbedeutende Redensarten*“ (Grdz. d. Moralphilos. S. 70). Den theologischen Determinismus lehrt J. EDWARDS (Treat. on the will, 1754). — Vgl. D'ALEMBERT, Mél. DESTUTT DE TRACY bestimmt die Freiheit als „*la puissance d'exécuter sa volonté, d'agir conformément à son désir*“ (Elém. d'idéol. IV, p. 108).

Einen vermittelnden Standpunkt nimmt LEIBNIZ ein. Freiheit ist zunächst Spontaneität. „*Libertas est spontaneitas intelligentis*“ (Gerh. VII, 108; vgl. IV, 354 ff.). Freiheit ist Leitung des Willens durch die Vernunft: „*Eo magis est libertas, quo magis agitur ex ratione*“ (Erdm. p. 669). Alles hat seinen zureichenden Grund, so auch das Handeln. Der Wille ist motiviert, aber inneren, zum Teil unbewußt bleibenden Impulsen gemäß (Erdm. p. 761 b; vgl. p. 517) und die Motive zwingen nicht, inclinieren nur („*incliner sans nécessiter,*“ „*nécessité morale*“ Theod. § 230, 288, Erdm. p. 590 a; Nouv. Ess. II, 8, Erdm. p. 252 b). Die Wahl des Besten begründet die Freiheit Gottes (Erdm. p. 763 b); je besser der Wille, desto mehr neigt er dem Guten zu (Theod. § 230). In den Motiven ist schon der Geist selbst wirksam. Eine große Anzahl von Motiven wirkt in uns zusammen; immer folgt der Wille den stärksten Motiven, es gibt keine Indifferenz, da immer ein überwiegender Grund besteht (Theod. § 45, 49; vgl. Monadol. 79, 36). Ähnlich lehrt CHR. WOLF: „*Quoniam sine motivis nec volitio nec nolitio in anima datur atque ex motivis intelligitur, cur id potius velimus quam non velimus et id potius nolitur quam non nolimus, anima se ad volendum ac nolendum determinat motivis suis convenienter*“; „*antequam obiectum appetit vel aversatur idem cognoscere studet [anima] quodque sibi placere deprehendit et quod plurium possibilium maxime placet, id eligit, sponte ac lubenter, per essentiam ad volitiones hasce ac nolitiones minime determinata*“ (Psychol. empir. II, sct. II, C. 2). Freiheit ist „*facultas ex pluribus possibilibus sponte eligendi, quod ipsi placet, cum ad nullum eorum per essentiam suam determinata sit*“ (l. c. § 94; vgl. § 889 ff., 931; Psychol. rational.; Philos. pract. I, § 12). Nach

BAUMGARTEN ist die Freiheit *„facultas volendi nolendive pro libitu suo“* (Met. § 719, 529). BILFINGER definiert Freiheit als *„facultatem, qua positis omnibus ad agendum requisitis agere et non agere quis potest, agere hoc vel aliud“* (Dilucid. § 301). MENDELSSOHN erklärt: *„Das Vermögen der Seele, die Bewegungsgründe für und wider eine Handlung zu vergleichen und sich nach dem Resultat dieser Vergleichungen zu entschließen, wird die Freiheit genannt“* (Philos. Schr. II, 63). Nach PLATNER ist Freiheit *„in den geistigen Wirkungen vernünftiger Wesen, wiefern sie beruhen auf Willkür und Selbständigkeit“* (Philos. Aphor. I, § 1004). *„Mit einigen Seelenwirkungen ist verbunden 1) die Vorstellung ihrer Zufälligkeit; 2) das Bewußtsein unserer Selbsttätigkeit, als ihre Ursache. Beides zusammen ist das Gefühl der Freiheit“* (l. c. II, § 512 ff.).

Die Willensfreiheit im indeterministischen Sinne lehrt H. MORE. Ferner CLARKE (5. Entgegn. auf Leibn.), PRICE, W. KING (De orig. mali), REID. Freiheit ist eine Art der Spontaneität, Macht über das Wollen: *„By the liberty of a moral agent, I understand a power over the determinations of his own will“* (Ess. on the pow. III, 264), BEATTIE (On truth II, 3; Ess. p. 191 ff.) u. a. Nach TETENS ist Freiheit *„ein Vermögen, das nicht zu tun, was man tut, oder es anders zu tun, als man es tut“* (Philos. Vers. II, 5). Der Wille selbst ist nicht determiniert, aber dessen Äußerungen sind bestimmt (l. c. II, 59, 64, 143). Liberum arbitrium indifferentiae lehrt CRUSIUS (Vernunftwahrh. § 450 ff.; Anl. S. 26, 48).

KANT verbindet den empirisch-phänomenalen (psychologischen) Determinismus mit einem ethisch-metaphysischen Indeterminismus. Zunächst einige begriffliche Bestimmungen der Freiheit. Frei ist die Handlung, welche *„ex rationibus determinatur, quae motiva intelligentiae suae infinitae, quatenus voluntatem certo certius inclinant, includunt, non a caeca quadam naturae efficacia proficiscuntur“* (WW. I, 382 ff.). Freiheit ist (praktisch) negativ Unabhängigkeit von den Antrieben der Sinnlichkeit, positiv Selbstbestimmung seitens der Vernunft, des vernünftigen Willens. *„Die Freiheit der Willkür ist jene Unabhängigkeit ihrer Bestimmung durch sinnliche Antriebe. Dies ist der negative Begriff derselben. Der positive ist: das Vermögen der reinen Vernunft, für sich selbst praktisch zu sein“* (WW. VII, 11; Krit. d. rein. Vern. S. 429). Frei ist *„ein Wille, dem die bloße gesetzgebende Form der Maxime allein zum Gesetze dienen kann“* (WW. V, 30). *„In der Unabhängigkeit nämlich von aller Materie des Gesetzes (nämlich eines begehrten Objects) und zugleich doch Bestimmung der Willkür durch die bloße allgemeine gesetzgebende Form, deren eine Maxime fähig sein muß, besteht das alleinige Princip der Sittlichkeit. Jene Unabhängigkeit aber ist Freiheit im negativen, diese eigene Gesetzgebung eben der reinen und als solchen praktischen Vernunft ist Freiheit im positiven Verstande“* (l. c. S. 35). Im *„kosmologischen“* Sinne ist Freiheit *„das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen, deren Causalität also nicht nach dem Naturgesetze wiederum unter einer andern Ursache steht, welche sie der Zeit nach bestimmte. Die Freiheit ist in dieser Bedeutung eine rein transcendentale Idee, die erstlich nichts von der Erfahrung Entlehntes enthält, zweitens deren Gegenstand auch in keiner Erfahrung bestimmt gegeben werden kann“* (Krit. d. rein. Vern. S. 428 f.). Die Ethik fordert aber die Freiheit, und so muß sie angenommen werden. Wie ist aber eine solche Freiheit möglich, da doch der Satz der Causalität (s. d.) a priori für jede mögliche Erfahrung gilt? Deswegen, antwortet Kant, weil eben Erfahrungsobjecte nur Erscheinungen, Sinnendinge sind, über diese hinaus hat die (Natur-) Causalität keine Geltung; so kann der Mensch als Sinnenwesen

m Handeln determiniert und als Vernunftwesen, *„causa noumenon“* (*„intelligibler Charakter“*, s. d.), doch frei sein; und so wird die Antinomie (s. d.) gelöst. *„Ist . . . Naturnotwendigkeit bloß auf Erscheinungen bezogen und Freiheit bloß auf Dinge an sich selbst, so entspringt kein Widerspruch, wenn man gleich beide Arten von Causalität annimmt oder zugibt“* (Prolegom. S. 128; Üb. d. Fortschr. d. Met. S. 135). Als intelligibel ist jede Causalität als Handlung eines Dinges an sich selbst, als sensibel nach den Wirkungen derselben in der Sinnenwelt zu betrachten (Krit. d. rein. Vern. S. 432). *„Die Wirkung kann in Ansehung ihrer intelligiblen Ursache als frei und doch zugleich in Ansehung der Erscheinungen als Erfolg aus denselben nach der Notwendigkeit der Natur angesehen werden“* (l. c. S. 331). Als Erscheinung ist das Handeln naturgesetzlich bestimmt (l. c. S. 433), als Ding an sich ist der Wille frei (ib.), unabhängig vom Einflusse der Sinnlichkeit, so daß er seine Wirkungen in der Sinnenwelt *„von selbst“* anfängt, ohne daß die Handlung in ihm selbst anfängt (l. c. S. 434). In der Erscheinung sind alle Handlungen des Menschen *„aus seinem empirischen Charakter und den mitwirkenden andern Ursachen nach der Ordnung der Natur bestimmt und wenn wir alle Erscheinungen seiner Willkür bis auf den Grund erforschen könnten, so würde es keine einzige mögliche Handlung geben, die wir nicht mit Gewißheit vorhersagen und aus ihren vorhergehenden Bedingungen als notwendig erkennen könnten“* (l. c. S. 440 ff.). *„Alle Handlungen vernünftiger Wesen, sofern sie Erscheinungen sind, stehen unter der Naturnotwendigkeit; eben dieselben Handlungen aber, bloß respective auf das vernünftige Subject und dessen Vermögen, nach bloßer Vernunft zu handeln, sind frei“* (Prolegom. § 53). Der Vernunftbegriff der Freiheit bekommt durch den Grundsatz der Sittlichkeit (s. d.) Realität (Krit. d. prakt. Vern. 1. Tl., 1. B., 3. Hptst.). Das Subject betrachtet sich *„als bestimmbar durch Gesetze, die es sich selbst durch Vernunft gibt“*, unabhängig von empirischen Ursachen (l. c. S. 118). Insofern kann jedes vernünftige Wesen mit Recht sagen, es hätte eine gesetzwidrige Handlung unterlassen können (ib.). Die freie Wahl des Charakters ist *„eine intelligible Tat vor aller Erfahrung“* (Relig. S. 40). Die Freiheit ist nicht gesetzlos, sondern Autonomie (s. d.), Selbstgesetzgebung; ein freier Wille ist ein Wille unter sittlichen Gesetzen (Grundleg. zu ein. Met. d. Sitt. 3. Abschn., S. 85 f.). *„Ein jedes Wesen, das nicht anders als unter der Idee der Freiheit handeln kann, ist eben darum in praktischer Hinsicht wirklich frei, d. i. es gelten für dasselbe alle Gesetze, die mit der Freiheit unzertrennlich verbunden sind“* (l. c. S. 87). *„Wir nehmen uns in der Ordnung der wirkenden Ursachen als frei an, um uns in der Ordnung der Zwecke unter sittlichen Gesetzen zu denken“* (l. c. S. 90). *„Als ein vernünftiges, mithin zur intelligiblen Welt gehöriges Wesen kann der Mensch die Causalität seines eigenen Willens niemals anders als unter der Idee der Freiheit denken“* (l. c. S. 92 ff.).

Von den nachkantischen Philosophen wird zunächst teilweise der Indeterminismus gelehrt, bald metaphysisch, absolut, bald mehr gemäßigt. Nach SCHILLER ist der Wille *„als ein übersinnliches Vermögen weder dem Gesetz der Natur noch dem der Vernunft so unterworfen . . ., daß ihm nicht vollkommen freie Wahl bliebe, sich entweder nach diesem oder nach jenem zu richten“*. *„Die Gesetzgebung der Natur hat Bestand bis zum Willen, wo sie sich endigt, und die vernünftige anfängt.“* Der Wille ist dem Gesetze der Vernunft verbunden, soll seine Motive von ihr empfangen. *„Wendet sich nun der Wille wirklich an die Vernunft, ehe er das Verlangen des Triebes genehmigt, so handelt er sittlich;*

entscheidet er aber unmittelbar, so handelt er sinnlich" (Über Anmut u. Würde, Philos. Schrift. S. 137 f.). LICHTENBERG bemerkt: „*Wir wissen mit weit mehr Deutlichkeit, daß unser Wille frei ist, als daß alles, was geschieht, eine Ursache haben müsse*" (Bemerk. S. 108). Nach KRUG muß aus ethischen Gründen der Wille frei sein, d. h. „*sich unabhängig von den Naturgesetzen des Triebes aus reiner Achtung gegen das Vernunftgebot zur Befolgung desselben selbst bestimmen können*". „*Wir glauben . . . praktisch, daß wir frei sind, ob wir es gleich nicht theoretisch einsehen und beweisen können*" (Handb. d. Philos. I, 69 f.). FRIES erklärt: „*Freiheit liegt im allgemeinen im Vermögen, wählen zu können, sie ist eine Freiheit oder Autonomie der Willkür*" (Handb. d. prakt. Philos. 1818, I, 196). Nach ÜBERWASSER ist die Willensfreiheit „*die Unabhängigkeit unserer Seele in ihrem Wollen und Nichtwollen*", „*das Vermögen unabhängiger Selbstbestimmung*" (Üb. d. Begehrungsverm. S. 173 f.). Nach JACOBI ist die Freiheit eine durch das Gefühl gegebene Tatsache, keine bloße Idee (WW IV, 2). Nach BOUTERWEK dürfen wir die Willensfreiheit nicht bezweifeln, obgleich wir sie nicht direct begreifen (Lehrb. d. philos. Wissensch. I, 192 f.): „*Frei heißt die Spontaneität, wenn sie, obgleich gebunden an die Receptivität, dennoch durch keine andere Kraft bestimmt, als durch sich selbst, einen Zustand des Gemüts von vorn anfängt*" (l. c. S. 85; vgl. Apod. II, 108). Einen gemäßigten Indeterminismus vertritt G. E. SCHULZE: „*Alle lebenden Wesen sind mit der Fähigkeit versehen, sich von dem Einwirken der Stoffe und Kräfte der äußern Natur auf ihr Sein bis auf einen gewissen Grad unabhängig zu machen und ihren Zustand nach der Beschaffenheit der Umstände, worunter sie sich befinden, aus sich selbst zu bestimmen. Dem Menschen ist diese Fähigkeit in einem viel höheren Grade verliehen, als irgend einem andern lebenden Wesen... Nach den Aussprüchen des Selbstbewußtseins können wir nämlich den auf unsere persönlichen Vorteile sich beziehenden Begierden die Ideen der Vernunft vom sittlich Guten oder das Bewußtsein unserer Pflichten entgegensetzen*" (Psych. Anthropol.[3], S. 421 f.). „*Daß aber ein Mensch bei der Überlegung, ob etwas zu tun oder nicht zu tun sei, das Bewußtsein der Idee vom sittlich Guten und von der Pflicht, wenn es nicht schon in ihm vorhanden ist, erzeugt, dieses Bewußtsein den Begierden entgegensetzt und es durch die Belebung desselben zum Bestimmungsgrunde des Handelns erhebt, ist seine eigene unbedingte Tat, welche daher nicht auf einen davon noch verschiedenen Beweggrund bezogen werden darf und insofern etwas Unbegreifliches ausmacht*" (l. c. S. 422 f.). Die Freiheit besteht „*aus einem unbegreiflichen Eingreifen des Realgrundes unseres geistigen Lebens vermittelst der Vernunft in das Getriebe unserer geistigen Natur*" (l. c. S. 42?). Ohne Motive gibt es kein Wollen, im freien Wollen ist der Mensch selbst Ursache, durch seine Vernunft, die Ausübung der Freiheit ist durch die Erkenntnis des Guten und Bösen bedingt (Üb. d. menschl. Erk. S. 79 f.). Nach BIUNDE ist Freiheit „*die Eigenmacht des Willens im Subjecte, Selbstmacht des Subjectes im Willen (des Vernunftzweckes)*" (Empir. Psychol. II, 441 ff.), „*Unabhängigkeit des Willens von Einflüssen auf denselben*" (l. c. S. 467). Die menschliche Willensfreiheit ist nur eine relative (ib.), kein grundloses Handeln (l. c. S. 441).

J. G. FICHTE vertritt zuerst den Determinismus (vgl. W. Kabitz, Studien zur Entwicklungsgesch. d. Fichteschen Wissenschaftslehre, Kantstud. VI, 1901, S. 129 ff., 133), nach der Bekanntschaft mit Kant den Indeterminismus (l. c. S. 159). Das Selbstbewußtsein versichert uns unserer Freiheit u-

ıittelbar (Vers. ein. Krit. all. Offenbar. 1. A.). Später erklärt er allerdings: *Einer Freiheit außer mir kann ich mir überhaupt gar nicht unmittelbar be-ußt sein, nicht einmal einer Freiheit in mir, oder meine eigene Freiheit an ich ist der letzte Erklärungsgrund alles Bewußtseins und kann daher gar nicht a das Gebiet des Bewußtseins gehören.*" Doch gibt es ein Nichtbewußtsein iner Ursache außer dem Ich, und dies ist auch ein Freiheitsbewußtsein (Be-timm. d. Gelehrt. 2. Vorles., S. 19). Das Wollen ist Selbstbestimmung seiner elbst durch sich selbst; Freiheit ist der Grund alles Seins, besteht darin, „*daß lles abhängig ist von mir, und nicht abhängig von irgend etwas; daß in meiner anzen Sinnenwelt geschieht, was ich will*" (Syst. d. Sittenlehre S. 304; vgl. 8 ff., 58 ff.). „*Das Ich, inwiefern es will, gibt als Intelligenz sich selbst das Object seines Wollens, indem es aus den mehreren möglichen eins wählt*" (l. c. S. 205; vgl. S. 98). Nach SCHELLING ist die absolute Freiheit „*nichts anderes, ls die absolute Bestimmung des Unbedingten durch die bloßen (Natur-) Gesetze es Seins, Unabhängigkeit desselben von allen nicht durch sein Wesen selbst estimmbaren Gesetzen*" (Vom Ich, S. 188; Syst. d. tr. Ideal. S. 438). „*Frei st, was nur den Gesetzen seines eigenen Wesens gemäß handelt und von nichts nderem weder in noch außer ihm bestimmt ist*" (WW. I 7, 384). Im Zustande er Präexistenz, vorzeitlich, hat der Mensch sein Wesen frei bestimmt. Diese Entscheidung „*fällt außer aller Zeit und daher mit der ersten Schöpfung zu-ammen. Der Mensch, wenn er auch in der Zeit geboren wird, ist doch in dem Anfang der Schöpfung erschaffen. Die Tat, wodurch sein Leben in der Zeit estimmt ist, gehört selbst nicht der Zeit, sondern der Ewigkeit an; sie geht dem Leben auch nicht der Zeit nach voran, sondern durch die Zeit hindurch (un-rgriffen von ihr) als eine der Natur nach ewige Tat*" (Philos. Unt. üb. d. Wes. l. menschl. Freih. 1856, S. 463 ff.). Durch sein vorzeitliches „*Selbstsetzen*", „*Ur- und Grundwollen*" sind die Handlungen des Menschen bestimmt (WW. I 7, 385 ff.; vgl. I 6, 538 ff.). Auch nach NÜSSLEIN ist der intelligible, zeit-ose Wille absolut frei (Gr. d. allgem. Psychol. § 534 ff.). Auch SCHOPEN-HAUER lehrt die zeitlose Freiheit des Willens, der sich selbst seinen Charakter s. d.) in der Zeit schafft, von dem nun das Handeln, welches im einzelnen streng determiniert ist, abhängt. Jede Einzelhandlung ist dem Satz vom Grunde unterworfen, ist das Product von Motiv (s. d.) und Charakter; an sich ist der Wille (s. d.) völlig frei von allen Formen der Erscheinung, außerhalb des Satzes vom Grunde, ist „*schlechthin grundlos*". Die Taten aber sind nicht frei, „*da ede einzelne Handlung aus der Wirkung des Motivs auf den Charakter mit strenger Notwendigkeit folgt*" (W. a. W. u. V. I. Bd., § 23). Freiheit ist „*Unabhängigkeit vom Satze des Grundes*". Weil der Wille ein Ursprüngliches, Unabhängiges ist, muß auch im Selbstbewußtsein das Gefühl davon bestehen; so entsteht der Schein einer empirischen Freiheit des Willens statt der wahren „*transcendentalen*". Die empirische Freiheit ist nichts als psychologische Frei-heit, deutliche Entfaltung der gegenseitigen Motive; die Entscheidung tritt mit vollkommener Notwendigkeit ein. „*Wie die Natur consequent ist, so ist es der Charakter: ihm gemäß muß jede einzelne Handlung ausfallen, wie jedes Phänomen dem Naturgesetz gemäß ausfällt.*" Der Grundwille des Menschen ist unveränderlich. Die „*Wahlentscheidung*" des Menschen („*Deliberationsfähig-keit*") ist nichts als „*die Möglichkeit eines ganz durchgekämpften Conflicts zwischen mehreren Motiven, davon das stärkere ihn dann mit Notwendigkeit be-stimmt*" (l. c. § 55). — Das Selbstbewußtsein sagt uns nur: ich kann tun, was

ich will, es enthält Freiheit nur als ein dem Willen Gemäßsein, Willensfreiheit nicht. Wünschen, tun kann man Entgegengesetztes, aber wollen nur eines davon. Ohne ein Motiv kann man nicht wollen. Aber die Wirkungsart der Motive ist durch den Charakter bestimmt, welcher constant, angeboren ist; nur die Erkenntnis ändert sich. Der empirische Charakter ist aber nur die Erscheinung des intelligiblen Charakters, und diesem, dem Willen an sich, kommt absolute Freiheit zu. „*Vermöge dieser Freiheit sind alle Taten des Menschen sein eigenes Werk; so notwendig sie auch aus dem empirischen Charakter, bei seinem Zusammentreffen mit den Motiven, hervorgehen.*“ Das Sein des Menschen ist seine freie Tat. „*Operari sequitur esse*“ (s. d.). „*Jedes Ding wirkt gemäß seiner Beschaffenheit und sein auf Ursachen erfolgendes Wirken gibt diese Beschaffenheit kund. Jeder Mensch handelt nach dem, wie er ist, und die demgemäß jedesmal notwendige Handlung wird, im individuellen Fall, allein durch die Motive bestimmt. Die Freiheit, welche daher im operari nicht anzutreffen sein kann, muß im esse liegen.*“ „*Es kommt alles darauf an, was einer* i s t; *was er tut, wird sich daraus von selbst ergeben, als ein notwendiges Corollarium.*“ „*Mit einem Wort: Der Mensch tut allezeit nur, was er will, und tut es doch notwendig. Das liegt aber daran, daß er schon* i s t, *was er will: denn aus dem, was er* i s t, *folgt notwendig alles, was er jedesmal tut*“ (Üb. d. Freih. d. menschl. Will. V, 226 ff.; vgl. Lamezan, Üb. menschl. Willensfreih., Nord und Süd 1880, S. 102 ff.). Ähnlich lehrt J. Bahnsen. Nach ihm sind die Motive schon durch die Beschaffenheit des Willens bedingt, wirken nur auslösend, erregend (Zum Verhält. zwischen Wille und Motiv, 1869, S. 40 f.). Der zeitlose Charakter bestimmt alles Handeln (l. c. S. 29 f.). Mainländer erklärt: „*Jedes Wesen hat eine Beschaffenheit, ein esse, die es sich nicht mit Freiheit hat wählen können. Aber jedes Sein gibt Anweisung auf ein anderes, und so kommen wir schließlich zu einem Sein einer transcendenten Einheit, der wir, ehe sie zerfiel, Freiheit zusprechen müssen . . . Insofern aber alles, was ist, ursprünglich in dieser einfachen Einheit war, hat alles sich auch sein esse mit Freiheit gewählt, und jeder Mensch ist deshalb verantwortlich für seine Taten trotz seines bestimmten Charakters, aus dem die Handlungen mit Notwendigkeit fließen*“ (Philos. d. Erlös. I, 559). Die ausnahmlose Motivierung jeder Willenshandlung, die Unbedingtheit der Handlungen durch den Charakter des Individuums betont K. Fischer (Üb. d. Probl. d. menschl. Freih. 1875, S. 14 ff.). Zugleich ist aber jede Handlung frei, „*wie die Willenstat, die den Charakter selbst bestimmt hat*“ (l. c. S. 25). Mit dem phänomenalen Determinismus verbindet einen transcendentalen Freiheitsbegriff (der für die geistige Welt gilt) Eucken (Grundbegr. d. Gegenw.[2], S. 259 ff.). Nach L. Dumont ist jeder frei, sofern er dem Sein angehört, determiniert aber in allem, was der Erscheinungswelt zufällt (Vergn. u. Schmerz S. 15).

Nach Hegel erhebt sich der Wille aus dem Zustand der Determiniertheit zur Freiheit, die in seinem Begriffe liegt. Frei ist der Wille in seiner Selbstbestimmung, der vernünftige Geist als Vernunftwille (Encykl. § 480 ff.). „*Der wirklich freie Wille ist die Einheit des theoretischen und praktischen Geistes*“ (l. c. § 481). Sittlich frei ist der Wille, der „*nicht subjectiven, d. i. eigensüchtigen, sondern allgemeinen Inhalt zu seinen Zwecken hat*“ (l. c. § 469; vgl. Erdmann, Grundr. d. Psychol. § 127, § 155 ff.; Michelet, Anthropol. S. 512 ff.; K. Rosenkranz, Syst. d. Wissensch. S. 447 ff.). — Frei ist der Wille nach Fr. Schlegel (Philos. Vorles. 1830, S. 49, 135). Nach F. J. Stahl besteht

ie Freiheit *„darin, von nichts anderem bestimmt zu werden, seinem eigenen Wesen zu folgen"*, in der unendlichen Wahl (Philos. d. Rechts II, 20). Nach HILLEBRAND ist die Freiheit das eigene Selbst der geistigen Substanz (Philos. . Geist. I, 71). Nach CHR. KRAUSE ist frei das Ich, als ganzes Ich sich elbst bestimmend (Vorles. S. 241). Der Wille ist frei, *„denn er will, unabhängig on Furcht und Hoffnung, von Freude und Leid, von Liebe und Haß, nur, was a seinem Wesen und in seiner Lebenssphäre, der Idee gemäß, liegt, bloß, weil s sich so findet, weil es gut ist"* (Urb. d. Menschheit[3], S. 52). *„Das ganze eben der Vernunft und des Geistes ist frei, wie die Ideen. Jedes Glied seiner ätigkeit und jedes Werk fängt seine Reihe an; es ist nicht aus allem Vorherehenden, sondern nur aus einer neuen, ersten Einwirkung des ganzen Geistes ervorgegangen und erklärbar, es erkennt nur das Gesetz seiner Idee"* (ib.); ähnch AHRENS: *„Freiheit ist die herrschaftliche Macht des Geistes als Ganzen ber alles innere Leben"* (Naturrecht I, 243 ff., 350). E. REINHOLD erklärt: *Unter dem göttlichen Begründen und Bestimmen teils der ewigen Formen und Gesetze, teils der wandelbaren, in verschiedenen Modificationen bestimmbaren Bedingungen jeder einzelnen Tatsache ist dem sinnlich-geistigen Einzelwesen das Vermögen verliehen, in einem begrenzten Bezirke bewußtvoll nach selbstergriffenen Zwecken und selbstgedachten Bildungsnormen die in seinem leiblichen Organismus hm zu Gebote stehende wirkende Ursache wählend zu dieser oder zu jener unter en für ihn ausführbaren Veränderungen in Anwendung zu setzen"* (Lehrb. d. Philos. propäd. Psychol.[2], S. 293 f.). Es ist *„unsere ungezwungene, in der Erwägung erfolgende Selbstbestimmung, welche dem Motiv die Bedeutung eines zureichenden entscheidenden Grundes für das in Betracht kommende Tun oder Unterlassen entweder erteilt oder versagt"* (l. c. S. 284 ff., 287 ff.). Nach V. COUSIN haben wir eine *„expérience continuelle"* unserer Willensfreiheit (Du vrai, p. 354). Die *„résolution"* ist vom Ich abhängig (ib.). *„Je sens en moi, avant sa détermination, la force qui peut se déterminer de telle manière ou de telle autre"* (l. c. p. 354 f.). *„En même temps que je veux ceci ou cela, j'ai conscience également de pouvoir vouloir le contraire; j'ai conscience d'être le maître de ma résolution, de pouvoir l'arrêter, la continuer, la reprendre"* (l. c. p. 355). *„Le devoir d'obéir à la raison est la loi propre de la volonté"* (ib.). Nach MAMIANI determiniert sich der Wille selber bezüglich der Motive (Del senso morale e del libero arbitrio, Scuole Ital. XXVII, p. 108 ff.). Die Selbstbestimmungskraft des Geistes lehrt VORLÄNDER (Gr. ein. organ. Wiss. d. menschl. Seele S. 275, 442). So auch GARNIER (Trait. des facult. de l'âme I[3], 326 ff.). Nach WADDINGTON ist die Freiheit die *„Fähigkeit, uns selbst zu beherrschen und über uns selbst zu verfügen"* (Seele d. Mensch. S. 449 ff.). Die Freiheit ist die Essenz des Willens (l. c. S. 457), ihm gehört die eigentliche Determination an (l. c. S. 466; so schon DE LIGNAC, Le témoignage du sens intime, 1760, I, 132). Die absolute Freiheit Gottes lehrt SECRÉTAN. Nach DELBOEUF ist die Freiheit die Fähigkeit der Hemmung, Sistierung der Tätigkeit (La liberté et ses effets mécaniques, Bullet. de l'academ. royal. de Belgique, 50, 1881, p. 463 ff.; vgl. Déterminisme et liberté, l. c. 51, 1882, p. 145 ff.). Nach RENOUVIER haben die höheren Monaden (s. d.) *„le pouvoir de donner des commencements à des séries de phénomènes relativement et partiellement indépendants de leurs propres états antécédents"* (Nouv. Monadol. p. 24 f.); *„l'harmonie préétablie en prédétermine les effets, sous la condition que le libre arbitre ait donné l'initiative"* (l. c. p. 26; vgl. p. 138). Nach H. BERGSON ist das Handeln frei, weil *„le rapport de*

l'action à l'état d'ou elle sort ne saurait s'exprimer par une loi, cet état psychique étant unique en son genre et ne devant plus se reproduire jamais“ (Les données imméd. de la conscience). Nach L. DAURIAC ist die Willensfreiheit ein Postulat des Glaubens (Croyance et Réalité 1889). Vgl. P. JANET, Princ. de mét. II, 46 ff.; RABIER, Psychol. p. 551 ff. — Als Selbstbestimmung faßt die Willensfreiheit GREEN auf. Einen relativen Indeterminismus lehrt W. JAMES (Princ. of Psychol. II, 569 ff.; Der Wille zum Glauben S. 130).

Den Indeterminismus lehrt auch LOTZE. Die Seele greift selbsttätig in das Getriebe der Vorstellungen ein, muß nicht den Motiven nachgeben, sondern bestimmt mit freier Wahl das Tun (Mikrok. I, 283 ff.). Frei ist der Entschluß, aber die Folgen sind gesetzlich bestimmt (ib.). Ohne Freiheit gibt es kein Verdienst, keine Schuld (Grdz. d. prakt. Philos.², 1884, S. 31). Handlungen, welche geschehen sind, konnten auch unterbleiben (l. c. S. 26). Kein Einwand ist stichhaltig gegen die Möglichkeit neuer Anfänge eines Geschehens, „*die in dem früheren keine Begründung finden, wohl aber, nachdem sie einmal in den Zusammenhang der Wirklichkeit eingetreten sind, diejenigen Folgen nach sich ziehen, die ihnen in ihrer jetzigen Verknüpfung mit der übrigen Welt nach allgemeinen Gesetzen gehören*“ (l. c. S. 30 f.). Ähnlich lehrt H. SOMMER. Freiheit ist selbsteigene Entscheidungsfähigkeit nach dem, was als „*wollenswert*“ erscheint (Üb. d. Wes. u. d. Bedeut. d. menschl. Freih.², 1885, S. 4 f., 27, 33; vgl. d. Kritik Müffelmanns, Das Probl. d. Willensfreih. 1902, S. 35 ff.). Nach WENTSCHER ist das freie Wollen „*ein Wollen, sofern es ganz aus unserem wahrhaft eigenen, von uns selbst wiederum so gewollten Wesen hervorgeht*“ (Eth. I, 229). Die Entscheidung ist nirgends im Vorangegangenen bedingt, sondern es neuer, activer, autonomer Act (l. c. S. 269). Freiheit ist „*Fähigkeit der Begründung des eigenen Selbst*“ (l. c. S. 339). „*Fähigkeit, mit bewußter Wahl das Ziel zu suchen, ein eigenes, selbständiges Wesen zu begründen*“ (l. c. S. 340). Das Causalgesetz erstreckt sich nicht auf die Freiheit des Willens (l. c. S. 271 ff.). Die „*Stellungnahme des Subjects im Augenblick der Willensentscheidung zu den Ergebnissen seiner seitherigen Entwicklung hat . . . durchaus den Charakter der Selbsttätigkeit*“ (l. c. S. 327). Doch ist Willensfreiheit nicht Zusammenhangslosigkeit, blinder Zufall (l. c. S. 263 ff.; vgl. die Kritik bei Müffelmann, l. c. S. 47 ff.). — Die Freiheit der Selbst-Entscheidung lehrt HARMS (Abh. zur system. Philos. S. 71 f.; ähnlich H. WITTE (Üb. d. Freih. d. Willens, 1882; Wes. d. Seele, S. 169: Abhängigkeit des Verstandes vom Willen). Nach v. KIRCHMANN ist die Notwendigkeit nicht im Sein, nur im Wissen, daher ist das Wollen ein freies, was aber die Regelmäßigkeit nicht ausschließt, mit der das Wollen dem Beweggrunde folgt (Grundbegr. d. Rechts und der Moral S. 85 ff.; vgl. HELMHOLTZ, Phys. Opt. S. 454; KROMAN, Unsere Naturerk. S. 215 ff.). Nach E. DREHER ist die Willensfreiheit ein durch keine Erfahrung widerlegtes Postulat unserer Seele (Philos. Abh. S. VII, p. 159 ff.). H. SCHWARZ erklärt: Die Willensfreiheit bedeutet, daß der Wollende „*sich dem Motivzwang regelmäßig entziehen k a n n, sobald die Normregeln des Wählens anwendbar sind*“ (Psychol. d. Will. S. 362). Das Gesetz des Willens selbst bestimmt dann das Wollen (l. c. S. 360 ff., 372).

Nach P. HENSEL sind Freiheit und Causalität zwei verschiedene Betrachtungsweisen des Willens. Psychologisch-wissenschaftlich ist das Handeln streng determiniert, vom subjectiv-ethischen Standpunkt ist es frei, autonom (Hauptprobl. d. Eth. S. 101 f.). Nach K. LASSWITZ steht neben dem Gesetz der

Notwendigkeit das „*Grundgesetz der Freiheit*". „*Wir könnten nicht moralisch urteilen, wenn wir von der Naturnotwendigkeit allein abhingen; wir können es aber, weil wir eine Stellung zu den Dingen einnehmen, ob sie sein sollen oder nicht. Darin sind wir von der Natur unabhängig*" (Relig. u. Naturwiss. S. 14; vgl. Wirklichkeiten). Nach MÜNSTERBERG ist die Seele (s. d.) an sich frei (Grdz. d. Psychol. I, 397).

Nach GUTBERLET ist Freiheit „*die Fähigkeit, zwischen verschiedenen Handlungen oder Objecten zu wählen, ein endliches Gut dem andern vorzuziehen*" (Die Willensfreih. u. ihre Gegner 1893, S. 23). Unter dem Einflusse der Motive ist der Wille die eigentliche Ursache (l. c. S. 12). Durch das Gute wird im allgemeinen die Richtung des Willens bestimmt, so aber, daß im einzelnen die Wahl frei ist (l. c. S. 23 ff.; vgl. Psychol.[3]). Nach PH. KNEIB ist Freiheit „*Selbstbestimmung aus der begründenden Erkenntnis*" (Die Willensfreih. u. d. innere Verantwortlichkeit 1898, S. 4; vgl. S. 8, 35, 55; vgl. LÖWE, Die specul. Idee d. Freih. 1890; SCHELL, Apologet. II, 1896; vgl. Müffelmann, l. c. S. 65 ff.). Nach HAGEMANN ist die Willensfreiheit das Vermögen der Seele „*mit freier, von äußerem Zwange wie von innerer Nötigung unabhängiger Wahl sich zu entscheiden*" (Psychol.[2], S. 128). Die Statistik beweist nichts dagegen. „*Der menschliche Wille betätigt sich ja keineswegs als unbedingte Willkür, sondern er ist von vielfach verschiedenen Motiven und Umständen beeinflußt, welche nicht zwingend, aber mitbestimmend einwirken*" (l. c. S. 130 f.). Wir haben das Bewußtsein der freien Selbstbestimmung, auch setzt die Verantwortlichkeit u. s. w. die Willensfreiheit voraus (l. c. S. 132 f.). — Nach F. MACH ist der Wille immer motiviert, aber die Motive zwingen nicht (Die Willensfreih. des Menschen 1887, S. 130). „*Stets kann das Subject . . . der aufstrebenden Vorstellung eine andere Vorstellung oder ganze Vorstellungscomplexe in der Form von Grundsätzen entgegenwirken lassen und so jene Vorstellung zurückhalten und auf das Niveau der übrigen herabdrücken*" (l. c. S. 133). Der Mensch ist zufolge seiner Vernünftigkeit „*eigentlicher und ausschließlicher Urheber seiner Handlungen*" (l. c. S. 116). — Dem Indeterminismus neigen zu, ohne abzuschließen, A. ÖLZELT-NEWIN (Weshalb d. Probl. d. Willensfreih. nicht zu lösen ist, 1900), R. MANNO (Heinrich Hertz für d. Willensfreih.? 1900; vgl. Die Voraussetzungen d. Probl. d. Willensfreih., Zeitschr. f. Philos. 117. Bd., 1900, S. 210 f.), K. DUNKMANN (Das Probl. d. Freih. in d. gegenwärt. Philos. 1899; vgl. über diese Denker: Müffelmann, l. c. S. 69 ff.). —

Einen psychologisch-ethischen Freiheitsbegriff, bezw. den psychologischen Determinismus (teilweise mit indeterministischer Färbung) vertreten die folgenden Denker. Nach TIEDEMANN ist Freiheit „*ein höherer, für uns der höchste Grad von Selbsttätigkeit*" (Handb. d. Psychol. S. 258 f.). ZÖLLICH erklärt: „*Die menschliche Willensfreiheit besteht . . . in dem Vermögen des Menschen, alle physischen Kräfte, die ihm zu Gebote stehen, verschieden zu gebrauchen nach Maßgabe seiner Absichten oder der Endzwecke, welche sein Geist denkt*" (Üb. Prädeterminism. u. Willensfreih. 1825, S. 19 f.). M. DE BIRAN erklärt: „*La liberté n'est autre chose que le sentiment du pouvoir d'agir, de créer l'effort constitutif du moi*" (Oeuvr. I, 284). Die Notwendigkeit der einzelnen Handlungen lehrt SCHLEIERMACHER. Freiheit ist innere, geistige Determination (Üb. d. Freih. d. menschl. Will., bei Dilthey, Das Leb. Schleierm. 1870). „*Frei ist jedes Sein, sofern man es als Kraft setzt, und der Notwendigkeit unterworfen, sofern es betrachtet wird im Zusammenhang mit anderen*" (Dial. S. 150).

Freiheit ist Entwicklung aus sich selbst, ist die Natur des Geistes (Psychol. S. 327). Nach H. RITTER sind die Dinge als Kraftcentren frei in ihrem Tu. Durch das Naturgesetz wird die Freiheit nicht aufgehoben, *„denn die allgemeine Weltkraft ist in einem jeden Dinge auf eine besondere Weise gesetzt, und weil also ein jedes Ding an der allgemeinen Weltkraft, welche alle Tätigkeiten bestimmt, teilhat, so hat es auch an der Bestimmung seiner Tätigkeiten teil, oder es bestimmt sich selbst zur Tätigkeit, das heißt, es ist frei"* (Abr. d. philos. Log.[2], S. 152 ff.). Als Autonomie des Geistes bestimmen die Freiheit BURDACH (Blicke ins Leben II, 202), JESSEN (Psychol. S. 360 ff.). Auch BENEKE. Die metaphysische Freiheit ist eine *„in sich widersprechende Erdichtung"* (Lehrb. d. Psychol.[3], § 311). Freiheit ist Unabhängigkeit von aller äußern Causalität und allen inneren Trieben, die dem sittlichen Willen entgegenstehen (Sittenlehre I, 510 ff.; II, 10; vgl. Grundleg. zur Phys. d. Sitt. S. 65 ff., 266; Syst. d. Met. S. 333 ff.; Pragm. Psychol. II, 285 ff., 313 ff.). Der Wille wird *in strengem ursächlichem Zusammenhange gebildet; nachdem er aber einmal gebildet ist, wirkt er in dieser Richtung und mit dieser Stärke unabhängig von aller äußeren Causalität oder als ein freier"* (Lehrb. d. Psychol.[3], § 362; vgl. § 311). Nach HERBART sind zwar alle Handlungen determiniert, aber die Activität des Charakters bedingt die (relative) Freiheit (Zur Lehre von d. Freih. 1836, S. 46 ff.). In der Herrschaft der stärksten Vorstellungsmassen besteht die Freiheit (WW. I, 201 ff., II, 330, 402, IX, 8 ff.; XI, 214, 322 ff.; XII, 686, 692, 704 ff.; Lehrb. zur Einl.[5], S. 306). Auch nach G. SCHILLING ist die absolute Wahlfreiheit eine Illusion (Lehrb. d. Psychol. S. 185). Frei ist vielmehr das Wollen, *„welches aus einer vollständigen Überlegung hervorgegangen ist"* (ib.). Nach ALLIHN ist psychologische Freiheit *„die Fähigkeit, nach inneren Motiven des eigenen Selbst zu denken und zu wollen"* (Gr. d. allg. Eth. S. 92). Nach VOLKMANN ist Freiheit *„Autonomie, d. h. Bestimmung des Willens durch ein von dem Wollenden selbst anerkanntes Gesetz"* (Lehrb. d. Psychol. II[4], 485). *„Das Gefühl der Freiheit ist das Gefühl der Selbstbeherrschung"* (l. c. S. 486). *„Der Mensch ist nicht ursprünglich frei, sondern wird frei"* (l. c. S. 487). *„Wer sein Wollen durch seine Vernunft determiniert, ist sittlich frei"* (l. c. S. 492; vgl. THILO, Die Wissenschaftl. d. mod. specul. Theol., 1851, S. 314; TEPE, Üb. d. Freih. u. Unfreih. d. menschl. Willens, 1861; DROBISCH, Die moral. Statist. 1867; O. FLÜGEL, Von der Freih. d. Willens, Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. X, 128 f.; G. A. LINDNER, Lehrb. d. empir. Psychol.[9], S. 224 ff.).

HEBBEL bemerkt: *„Die sogenannte Freiheit des Menschen läuft darauf hinaus, daß er seine Abhängigkeit von den allgemeinen Gesetzen nicht kennt"* (Tageb. II, 358). *„Der Mensch hat seinen Willen — d. h. er kann einwilligen ins Notwendige"* (l. c. I, 268). L. FEUERBACH erklärt: *„Frei ist jedes Wesen da, wo es sich in Übereinstimmung mit seinem Wesen befindet und handelt"* (WW. X, 76). Unter gegebenen Bedingungen (zu denen auch der Charakter gehört) kann ich nur so handeln, wie ich mich entschlossen und gehandelt habe (l. c. I, 78 ff., 84). Der Glaube an das Gegenteil hiervon beruht auf der Identificierung des durch Erfahrung belehrten Ich mit dem Ich vor dem Handeln (l. c. S. 91). Nach CZOLBE bestimmt in der Regel der (teils angeborene, teils anerzogene) Charakter das Handeln des Menschen. Die Selbstbestimmung der Seele ist allmählich entstanden; Freiheit ist *„Causalität in uns"*, *„Unabhängigkeit des uns mit Notwendigkeit angeborenen und anerzogenen Innern (des Charakters, des Willens) von der Herrschaft oder dem Zwange äußerer Einflüsse"* (Grenz. u.

Irspr. d. menschl. Erk. S. 30 ff.). Im ethischen Sinne faßt die Freiheit Trendelenburg auf (vgl. Naturrecht, S. 66). Nach Ulrici ist die Freiheit ein Vermögen der Selbständigkeit mit Bewußtsein (Gott u. d. Nat. S. 567 ff.). Die Motive zwingen uns nicht, regen nur unsere Selbsttätigkeit an (l. c. 574) oder resultieren aus ihr (ib.). Die Freiheit ist *„die für das Bewußtsein vorhandene Möglichkeit des Anderswollens und Andershandelns“* (l. c. S. 579). Sie ist *„die Äußerung des der Seele angeborenen Triebes, ihr Selbst als solches zu erhalten, zu behaupten und (gegenüber allen äußern wie innern Einflüssen) geltend zu machen“* (l. c. S. 588). Sie ist Grund und Folge der Individualität (l. c. S. 598; vgl. Grdz. d. prakt. Philos. I, 1873, S. 42 ff.). M. Carriere erklärt: *„Freiheit ist Selbstbestimmung und Selbstentwicklung der eigenen Natur“* (Ästh. I, 37). *„Des Geistes innere Zwecksetzung ist unbedingt frei, die äußere Verwirklichung ist an den Weltzustand gebunden“* (l. c. S. 38 ff.). Das Freiheitsbewußtsein ist keine Illusion (Sittl. Weltordn. S. 177 ff.). Die Freiheit ist kein ruhender Zustand, sondern *„fortwährende Befreiungstat“* (l. c. S. 178). *„Freiheit ist nicht Gesetzlosigkeit, vielmehr selbstgewollte Erfüllung der eigenen Gesetze“* (ib.). *„Der Wille ist frei im Entschlusse, in der Ausführung aber an die Naturkräfte und Naturgesetze gebunden“* (l. c. S. 189). Die vollbrachte Tat ist notwendig, bedingt durch den Täter und den Naturmechanismus (l. c. S. 190). Der vom Verstande erleuchtete Wille wählt das Vernünftige (l. c. S. 201 ff.). Eine sittliche Freiheit, Selbstbestimmung, Selbstbehauptung lehrt Planck (Testam. ein. Deutsch. S. 327 ff.). Zum Indeterminismus neigt mehr J. B. Meyer (Philos. Zeitfrag. 1874).

Nach Fechner ist im Handeln immer ein Motiv von Wirkung, im Kampfe der Motive siegt schließlich eines (Tagesans. S. 170 ff.; vgl. Zend-Av. II, 117 ff.). *„Alles Erste in der Welt, alles, was sich nicht von Umständen, die auch sonst und anderwärts vorkommen, abhängig machen läßt, sei's im uns Bewußten oder Unbewußten, ist . . . als ein frei Entstandenes anzusehen, und sofern die Welt im ganzen wie in individuellen Gebieten fort und fort neues, von gewisser Seite mit allem früheren Unvergleichbares entwickelt, geht auch ein Princip freien Schaltens durch die Welt im Ganzen, wie in uns selbst und unser Bewußtsein und Handeln hinein; wir selbst sind Helfer an des Ganzen freiem Schalten“* (Zend-Av. I, 213). — Den psychologischen Determinismus vertritt ferner Steinthal (Zeitschr. f. Völkerpsychol. VIII, 257). Auch G. H. Schneider. Jeder Entschluß ist bedingt durch den Charakter, Erfahrungen u. s. w. (Der menschl. Wille S. 327 f.). Die relative Freiheit beruht auf der *„Fähigkeit, die einzelnen Triebe stets einem allgemeinen Zwecke unterordnen zu können“* (l. c. S. 335). *„In der zweckmäßigeren allseitigeren Bewußtseinsconcentration, bei welcher alle Umstände in zweckmäßiger Weise berücksichtigt werden, und welche den Menschen befähigt, in jedem Momente zweckentsprechend handeln und sich den Umständen anpassen zu können, liegt die relative psychologische Freiheit des menschlichen Willens“* (ib.). Forel erklärt die Willensfreiheit durch *„die plastische adäquate, d. h. jedem einzelnen Umstand entsprechende Anpassungsfähigkeit“* (Üb. d. Zurechnungsfäh. d. norm. Mensch.[4], S. 13). — E. Dühring meint: *„In einem gewissen Sinn ist jedes Wesen, ja jedes Ding, soweit es ein Typus oder Schema von Zustandsabfolgen ist, auch als Grund der Beschaffenheit seiner selbst zu betrachten“* (Wirklichkeitsphilos. S. 374). Im Menschen ist die *„gedankliche Initiative“* das Höchste (l. c. S. 375). Der Gedanke bleibt immer eine freie Macht allem gegenüber, was seiner Herrschaft im Organismus unterworfen

ist (l. c. S. 379 ff.). — Nach E. v. HARTMANN ist metaphysische Freiheit *„innere Zufälligkeit, bei der die Entscheidung (arbitrium) aus dem Vermögen selbst, und zwar ohne den concursus irgend welcher äußeren contingentia, entspricht“*. Sie ist aber nur im Absoluten zu finden (Kategor. S. 358 f.). Nur Gott ist absolut frei, der Mensch nur indirect, als Modus des Absoluten (Relig. d. Geist. S. 225 ff.). Empirisch ist Freiheit Unabhängigkeit von äußerem oder innerem Zwang, aber nicht Unmotiviertheit (Phänomenol. d. sittl. Bewußts. S. 402 ff.; vgl. S. 450 ff.). Im Wollen erhebt sich die Spontaneität zum Bewußtsein der Freiheit. Diese ist aber nur Wahlfreiheit zwischen den Begehrungen, Kraft der Selbstbehauptung (Mod. Psychol. S. 194). Als Wahlfreiheit, Autonomie faßt die Willensfreiheit auch HORWICZ auf (Psychol. Anal. II, 181 ff.).

Nach G. GLOGAU ist die sittliche Freiheit die Freiheit von den sinnlichen Trieben (Abr. II, 186 f.). Nach PAULSEN ist die Willensfreiheit die *„Fähigkeit, durch eine Idee seines Lebens die einzelnen Lebensbetätigungen zu regulieren und zu bestimmen“* (Syst. d. Eth. I[5], 429 ff., 439). *„Freiheit des Menschen ist Herrschaft des Geistes“* (l. c. S. 442). Nach UNOLD bedeutet ethische Freiheit *„Bestimmbarkeit durch ethische Motive“* (Gr. S. 269), Geltendwerden der Persönlichkeit (l. c. S. 271). *„Das menschliche, insbesondere das bewußt-sittliche Wollen ist weder grund- und ursachlos, noch absolut bestimmt, sondern facultativ bestimmt, und zwar von innen durch die Persönlichkeit selbst, und von außen durch willkürliche und unwillkürliche Einwirkung“* (l. c. S. 267; vgl. S. 236 f.). LIPPS erklärt: *„Das Wollen des Menschen hat in der Natur des Menschen seinen Grund oder seine Ursache“* (Eth. Grundfr. S. 243). *„Freiheit ist ... Verursachtsein durch die Persönlichkeit, ihr Wesen und ihre Betätigungsweisen“* (l. c. S. 245). Bei jeder einzelnen Handlung ist unser ganzes vergangenes Leben irgendwie mitbeteiligt (l. c. S. 253). *„Ich bin der bestimmende Grund meines Wollens“* (l. c. S. 257). Das Wollen ist inneres Abzielen meiner selbst auf irgend einen Erfolg (l. c. S. 257). Willensfreiheit ist also *„Freiheit meiner selbst“* (ib.). Freiheit des Willens ist auch *„die Freiheit der Motive, vermöge dieser ihrer Kraft den Willensentscheid zu bestimmen“* (l. c. S. 278; vgl. Grundtats. d. Seelenleb. S. 702). R. STEINER nennt eine Handlung frei, *„deren Grund in dem ideellen Teil meines individuellen Wesens liegt“*. *„Frei ist der Mensch, der in jedem Augenblick seines Lebens sich selbst zu folgen in der Lage ist“* (Philos. d. Freiheit S. 153). Nach TH. ZIEGLER ist der Inhalt des Freiheitsgefühls *„nur der, daß alle meine Handlungen von mir ausgehen, daß ich die causa derselben bin“* (Das Gefühl[2], S. 293 ff.). Eine Illusion ist der Glaube, wir hätten anders handeln können (l. c. S. 295). Wir handeln stets auf Grund der stärksten Motive (l. c. S. 300). Nach A. SPIR ist Freiheit *„Selbstbestimmung“* (Denk. u. Wirkl. II, 163). Nach E. LAAS ist jede Handlung determiniert. Aber der Mensch ist durch seine Einsicht selbst ein Agens, ein selbstbestimmender Factor. *„Das Individuum ist es letzlich ganz allein, aus dessen Art und Gefühl den Motiven der dynamische Wert zufließt, aus dem die Handlung als notwendiges Ergebnis resultiert“* (Die Causal. d. Ich, Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos. IV, 1880, S. 349 ff.). Nach RIEHL ist das Freiheitsgefühl die *„unvollständige, völlig einseitige Auffassung des Willensvorganges“*, dessen Ursachen uns nicht zum Bewußtsein kommen (Philos. Krit. II 2, 217). *„Unser Handeln scheint ganz aus uns selbst zu entspringen, weil unser Selbstbewußtsein zugleich mit unserem Handeln entspringt“* (l. c. S. 223). Verschiedenes

kann man nicht zugleich wollen (l. c. S. 221 ff., 239 f.). „*In Wahrheit . . . ist die Verbindung von Beweggrund und Handlung so beständig und regelmäßig wie die Verbindung einer äußern Ursache mit einer Wirkung. Ein Motiv wirkt so gesetzlich wie ein Stoß*" (l. c. S. 230). Aber es wirkt nicht unwiderstehlich, es kann durch Gegenmotive aufgehoben werden (l. c. S. 232). Freiheit ist „*Unabhängigkeit des Willens von der Nötigung durch unmittelbare sinnliche Antriebe und, positiv, die Abhängigkeit desselben von abstracten selbstbewußten Antrieben*" (l. c. S. 259). Ein Wesen, das unter der Idee der Freiheit handelt, wird frei, macht sich frei. „*Der Wille geht nicht von der Freiheit aus, er führt zur Freiheit hin, er befindet sich zu ihr, mathematisch geredet, in asymptotischer Annäherung*" (Zur Einf. in d. Philos. S. 194). SCHUPPE erklärt, alle Willensvorgänge seien determiniert; aber die Motive sind dem Willensact gegenüber nichts Fremdes, sondern es sind Bestimmungen des Ich (Erk. Log. S. 249 ff.). „*Die psychischen Vorgänge coincidieren in dem einen unteilbaren Einheitspunkt des Ich, welches sich in ihnen findet, als handelnd oder leidend, bestimmt oder bestimmend; frei ist der Willensentschluß, wenn er aus den Überzeugungen oder Gesinnungen ebendesselben Ich hervorgeht*" (Log. S. 76). Freiheit ist das „*aus innerstem Motive, aus eigenstem Gefühl und eigensten Gedanken Sich-selbst-entschließen*" (Grdz. d. Eth. S. 91). Nach REHMKE ist Willensfreiheit „*nicht von anderem als von der Seele selbst unmittelbar bedingte ursächliche Bestimmtheit der Seele*" (Allg. Psychol. S. 431 f.). Nach B. CARNERI liegt die Notwendigkeit des Handelns im Menschen selbst (Sittl. u. Darwin. S. 124 ff., 127). Der freie Wille ist der „*Wille des Guten*". „*Seelenstärke und moralische Freiheit sind eins*" (l. c. S. 218). Nach GIZYCKI bedeutet das Freiheitsbewußtsein, „*daß wir einen Willen haben und unser Handeln oder Unterlassen von unserem Willen abhängt*" (Moralphilos. S. 202). Geistige Freiheit ist „*die Macht der abstracten Motive gegenüber den auf das Nahe gehenden Trieben und Leidenschaften*" (l. c. S. 203). Der Wille folgt dem stärksten Motiv (l. c. S. 228). Nach SIMMEL bedeutet die Freiheit, daß sich der „*Charakter des Ich ungehindert im Wollen ausprägen kann*" (Einl. in d. Moralwiss. II, 137). Im Realisieren des für uns wertvollen Wollen sind wir frei (l. c. S. 164). „*Insofern das Ich als ein Mikrokosmos gilt, losgelöst von Beziehungen zu anderem, mit dem zusammen es etwa erst ein Ganzes bildete, so ist seine Bestimmung Selbstbestimmung, also einerseits Freiheit, anderseits aber ist sie Notwendigkeit, da es nicht von sich los kann und gerade, weil es nichts außer sich hat, von dem es abhängt, nur so sein kann, wie es ist*" (l. c. S. 205). Frei ist der, „*den man mit Erfolg verantwortlich machen kann*" (l. c. S. 207). F. W. FÖRSTER versteht unter sittlicher Freiheit die „*relative Unabhängigkeit des Menschen von der Sinnenwelt, seine Abhängigkeit von seiner Gedankenwelt, insbesondere von den Vorstellungen, welche der Ausdruck der Anpassung an das sociale Leben sind*" (Willensfreih. u. sittl. Verantwortlichk. S. 39). „*Die seelische Freiheit ist . . . aufzufassen als die Wirksamkeit der Kraftvorräte, die auf Grund von socialen Einwirkungen und individuellen Erfahrungen in der Seele in Form von Erinnerungsbildern und Vorstellungen aufgespeichert sind*" (l. c. S. 40). Die Quelle unserer sittlichen Freiheit liegt „*in unserer Verknüpfung mit einem höheren Wollen, welches in uns wirkt, weil wir Glieder einer überindividuellen psychischen Gemeinschaft sind und in dieser Eigenschaft unser Wollen beurteilen, es verwerfen oder billigen — ohne jede Rücksicht auf unsere persönlichen Interessen*" (l. c. S. 49).

Einen psychologischen Determinismus lehrt auch F. ERHARDT. Freiheit

ist Bestimmung unserer Handlungen durch einen Complex von Factoren, die unser Ich constituieren (Met. I, 494 f.). Nach O. KÜLPE ist das Ich an den Handlungen meist stärker beteiligt als die äußeren Umstände (Einl. in d. Psychol.[2], S. 172). In unserer Organisation liegt die Möglichkeit für verschiedene Handlungen (l. c. S. 171; vgl. Gr. d. Psychol. S. 464 f.). Ähnlich lehrt OSTWALD (Vorles. üb. Naturphilos.[2], S. 430). Nach ZIEHEN sind wir insofern frei, als auch unsere Vorstellungen modificierend Handlungen bestimmen (Leitfad. d. phys. Psychol.[5], S. 248). Den psychologischen Determinismus lehren auch BRENTANO, HÖFLER (Psychol. S. 568 ff.), EHRENFELS (s. Motiv), MEINONG. Nach JODL ist Freiheit *„die Fähigkeit des Menschen, nicht eindeutig durch einen äußern Antrieb zum Wollen und Handeln bestimmt zu werden, sondern durch die ganze Reihe der psychischen Antecedentien“* (Lehrb. d. Psychol. S. 731). Nach KREIBIG ist der Wille durch die Wertgefühle, welche mit den Motiven verknüpft sind, durchgängig determiniert (Werttheorie, S. 83; vgl. IHERING, Zweck im Recht I, 10 ff.). W. JERUSALEM erklärt: *„Der Mensch ist frei heißt . . . so viel als: der Mensch ist fähig, seine Willensentscheidungen auf Grund seiner erworbenen Erfahrungen und Kenntnisse zu treffen“* (Lehrb. d. Psychol.[2], S. 194 f.; vgl. Einl. in d. Philos.[2]). R. GOLDSCHEID bemerkt: *„Der Mensch ist bestimmt sowohl durch seine angeborene Anlage, auf die oder in der die Naturgesetze wirken, wie auch von den Ideen, in die er hineingeboren wird, resp. von den erworbenen Ideen“* (Zur Eth. d. Gesamtwill. I, 137). L. MÜFFELMANN vertritt einen psychologischen Determinismus, nach welchem Freiheit bedeutet *„Determinierung der einzelnen Willensinhalte durch das Ich, durch den Charakter, durch das, was ich meine innerste Persönlichkeit nenne“* (Das Probl. d. Willensfreih. in d. neuesten deutsch. Philos. 1902, S. 84; enthält viel Literatur). Ähnlich M. OFFNER: *„Wir definieren . . . Freiheit des Willens als jenen Zustand, in dem der Mensch so und nicht anders will, als es in seiner Natur, seiner wahren, unveränderten und unbehinderten Persönlichkeit liegt, wenn er also so will, wie er will, wenn er nicht nur unter keinerlei von außen her zwingenden Einflüssen steht, sondern auch in keinem abnormen, seine Individualität verändernden Zustand sich befindet“* (Die Willensfreih. 1903, S. 4; vgl. S. 3). Freiheit des Handelns ist *„Verursachtsein unseres Handelns lediglich durch unser Wollen, durch unsere wollende Persönlichkeit, Freiheit des Wollens aber Verursachtsein unseres Wollens nur durch unsere unveränderte und ganze Persönlichkeit“* (l. c. S. 8 f.; vgl. über Determinismus und Indeterminismus: S. 9 ff.).

Nach O. LIEBMANN ist Freiheit das Bestimmtsein der Handlungen durch das Ich, durch den eigenen Willen, durch *„selbstgewählte Maximen“* (Üb. d. individ. Beweis f. d. Freih. d. Willens 1866, S. 118 ff.). Nach WINDELBAND ist Freiheit *„Herrschaft des Gewissens“*, vernunftgemäßes Handeln (Präludien S. 239), also nicht Unmotiviertheit (l. c. S. 222 ff.). Freiheit ist *„das Ideal eines den höchsten Zwecken mit vollem Bewußtsein sich unterwerfenden Denkens und Wollens“* (l. c. S. 245). Daß der Wille ohne zureichenden Grund handle, ist eine Täuschung (Die Lehren vom Zufall, S. 9). Jede Handlung ist *„die notwendig erfolgende Resultante aus den gegebenen Bedingungen und aus der Natur der entscheidenden Seele“* (ib.). Die Freiheit liegt in der causalen Activität des Bewußtseins (l. c. S. 11). Sie ist *„nur die Freiheit der Überlegung, die Fähigkeit, die auf den Willen wirkenden Motive zu erkennen und durch das Bewußtsein zwischen ihnen eine Entscheidung zu treffen, die von der Eigen-*

tümlichkeit des jedesmal entscheidenden Bewußtseins abhängen muß und eben darum eine in causaler Notwendigkeit bedingte Wirkung ist" (ib.). Nach ADICKES ist das Wollen „*eine Resultante aus dem Wesen des Handelnden und den äußeren Umständen, in denen er sich befindet*" (Eth. Principienfragen, Zeitschr. f. Philos. II, 116 ff., 185). — Nach H. COHEN bildet die Willensfreiheit keinen Gegensatz zur Gesetzlichkeit. Freiheit ist „*die Energie des Willens*", „*Erhaltung des Subjects in der Erhaltung seiner Handlungen*" (Log. S. 259). Nach NATORP ist die Willensfreiheit zunächst „*die Freiheit des Bewußtseins, die Erhebung des geistigen Blicks, des Gesichtspunktes des praktischen Urteils über den vermeinten Zwang des Naturgesetzes, das doch nie unbedingt zu zwingen vermag, denn es selbst ist nicht unbedingt; es läßt tatsächlich das Urteil des Willens frei. Das Gesetz der Idee dagegen ist eben dann für ihn richtend, im Doppelsinn des Richtunggebenden und des richterlich Entscheidenden*" (Socialpäd.², S. 47). Der Wille ist nicht durch die ihm augenblicklich vorliegenden empirischen Daten voraus gebunden, er selbst entscheidet (l. c. S. 48). Schon im bloßen Urteilen liegt eine Freiheit. Das praktische Urteil stellt sich dem Object gesetzgebend gegenüber (l. c. S. 70). Die Wahl wird durch die eigenen Gesetze des Willens entschieden (vgl. Grundlin. ein. Theor. d. Willensbild., Arch. f. syst. Philos. I, 86 ff.; Ist das Sittengesetz ein Naturges.?, Arch. f. syst. Philos. II, 235 f.).

Da es kein grundloses, unmotiviertes Handeln gibt, muß nach WUNDT der psychologische Determinismus verfochten werden. Durch das Freiheitsbewußtsein selbst wird schon jeder Fatalismus unmöglich gemacht, denn es sagt aus, daß wir ohne Zwang handeln können. In der Wahlfähigkeit selbst liegt schon die (relative) Freiheit. Im Wollen liegt schon das Gefühl der Selbsttätigkeit, die besonders im Denken nach immanenten Gesetzen sich bekundet. Die Affecte der Willenshandlungen sind stets durch bestimmte innere Ursachen bedingt, aber nicht restlos in diesen enthalten, sondern das Gesetz des Wachstums geistiger Energie (s. d.) kommt hier zur Geltung. Frei sein heißt „*mit dem Bewußtsein der Bedeutung handeln, welche die Motive und Zwecke für den Charakter des Wollenden besitzen*" (Eth.², S. 462 ff.; Vorles.², S. 462 ff.; Grdz. d. phys. Psychol. II⁴, S. 575 ff.; Essays 11, S. 304). Actuelle Motive und Charakter (Persönlichkeit) sind die Factoren der Willenshandlung (Eth.², S. 478). Ethisch frei handelt, wer „*nur der innern Causalität folgt, die teils durch seine ursprünglichen Anlagen, teils durch die Entwicklung seines Charakters bestimmt ist*" (l. c. S. 477). Die besondere Gestaltung, welche geistige Erzeugnisse annehmen werden, ist nie im voraus zu bestimmen, wegen des Wachstums geistiger Energie (l. c. S. 465). „*Im einzelnen Fall können die innern Bestimmungsgründe des Handelns von dem äußern Zuschauer sowohl wie von dem Handelnden selbst nie vollständig erfaßt werden, denn sie verlieren sich in der Totalität der Ursachen des Geschehens*" (Grdz. d. phys. Psychol. II⁴, 577). Daher ist der Mensch praktisch frei und verantwortlich (ib.). „*Was den menschlichen Willen vor den äußeren Motiven determiniert, ist der Charakter*" (l. c. S. 576). Daß die freie, persönliche Tat, die aus der ganzen Vergangenheit des (überindividuellen, ererbten) Charakters entspringt, schlechthin aus der Totalität der Ursachen des Geschehens sich herleitet, gewissermaßen „*ein Geschenk der Gottheit*" ist, bedingt die Vereinigung der psychologischen Freiheit mit einem metaphysischen Determinismus, nach welchem für die universale Weltbetrachtung, „*die freie Tat des Einzelnen einem allgemeinen Weltgrunde sich unterordnet*"

(l. c. S. 576 ff.; Vorles.[2], S. 470 ff.; Essays, S. 303 f.; Log. I[2], 554 f.). In Gott sind Freiheit und Notwendigkeit vereinigt (Log. I[2], 555). Ähnliche Ansichten über die Willensfreiheit bei ELSENHANS (Zeitschr. f. Philos. 112. Bd. 1898, S. 294), H. ACHTER (Von d. menschl. Freiheit, 1895), P. MICHAELIS (Die Willensfreih., 1896) u. a. Teilweise auch FOUILLÉE (s. unten) (L'évolut. des id.-forc. p. LXXXVI ff.), G. VILLA: *„Der Mensch ist intellectuell und moralisch frei, aus dem Grunde, weil niemand seinen Handlungen eine Grenze setzen und einen genauen Weg wird vorschreiben können, und weil niemand, da sie alle von Motiven hervorgerufen sind, wird verbieten können, daß immer neue Motive entstehen, welche seine künftigen Handlungen lenken“* (Einl. in d. Psychol. S. 441 f.; von älteren italienischen Philosophen lehren einen psychologischen Determinismus ROMAGNOSI, ARDIGÒ u. a.). — R. WAHLE erklärt: *„Der Charakter ist . . . die Willensart des Menschen selbst, die Richtung des Willens für seine Wahlentscheidung. Dann ist also nicht ein objectiv außenstehender Factor maßgebend für den Willen, sondern der Wille selbst ist es eben, welcher aus sich heraus determiniert, was für ihn Wert hat“* (Das Ganze d. Philos. S. 439). — Die Bestimmtheit des Willens durch die Motive und den Charakter des Handelnden betont auch SIGWART (Klein. Schrift. II, 157, 160; vgl. über die Selbständigkeit des Willens: Log. II[2], 750 ff., 760; s. Notwendigkeit).

Einen strengeren, naturalistischen (mechanischen) Determinismus vertreten verschiedene Denker. So MOLESCHOTT (Kreisl. d. Leb. S. 39), C. VOGT (Bild. aus d. Tierleben, S. 12), L. BÜCHNER (Kraft u. Stoff, S. 276 f.), J. C. FISCHER (Die Freih. d. menschl. Willens u. d. Einh. d. Naturgesetze, 1871), A. MAYER (Monist. Erkenntnislehre, S. 52), E. HÄCKEL (Welträtsel, S. 19, 151), auch QUÉTELET (s. Statistik), BUCKLE (Gesch. d. Civilisat. S. 25) u. a. Nach RÉE ist die Willensfreiheit Illusion, das Wollen ist streng gesetzlich bestimmt (Die Illus. d. Willensfreih. 1885). Aber es besteht doch eine Fähigkeit, Triebe niederzukämpfen (Philos. S. 330). Auch NIETZSCHE ist Determinist. Der Glaube an Willensfreiheit ist ein Irrtum, alles Handeln ist Ergebnis gegenwärtiger und vergangener Einflüsse (Menschl. II, 1897, S. 36, 63 ff.). Unser Freiheitsgefühl beruht darauf, daß in uns ein stärkerer Reiz den schwächeren unterdrückt (WW. XII, 1, 44). *„Freiheit“* ist nur *„Überlegenheits-Affect in Hinsicht auf den, der gehorchen muß“* (WW. VII, 1, 19). Streng deterministisch ist die Lehre von N. KURT (Willensfreiheit? Eine krit. Untersuch. f. Gebildete aller Kreise 1890, S. 32, 39, dargestellt bei Müffelmann, l. c. S. 90 f.).

Einen psychologischen Determinismus verschiedener Färbung vertreten folgende ausländische Denker. So HÖFFDING (Psychol.[2], S. 471; s. Motiv). Die Persönlichkeit des Handelnden bestimmt den Grad der Freiheit (l. c. S. 213 f.). — Determinist ist J. ST. MILL (Log. II, 439 ff.), welcher den *„battle between contrary impulse“* der *„contending powers“* berücksichtigt (Examin. p. 584). Determinist ist auch A. BAIN (Emot. and Will, p. 493 ff.). Es besteht eine *„uniformity of sequence between motive and action“* (Ment. and Mor. Sc. sct. IV, ch. 11, p. 396 ff.); die Regel gilt, *„that the same motive, in the same circumstances, will be followed by the same action“* (ib.). Nach LEWES ist der Organismus selbst eine Bedingung der Tätigkeit (Probl. III, p. 103), einer Mannigfaltigkeit von Erregungen (l. c. p. 108). H. SPENCER bestimmt als frei das aus der Gesamtheit psychischer Factoren resultierende Wollen (Psychol. § 219). Vgl. J. WARD, Encycl. Brit. XX, 72 f., ferner die unter *„Psychologie“* aufgezählten englischen Psychologen. Nach EMERSON ist der Mensch frei, in-

sofern er denkt, sittlich ist; der Mensch ist selbst ein Teil des Schicksals, das sein Tun bestimmt (Lebensführ. C. 1, S. 10, 19 ff.). — Nach A. FOUILLÉE bedingt das *„moi tout entier"* meine Handlung, die ganze Persönlichkeit wirkt (Psychol. d. id.-forc. II, 277 ff.). Freiheit ist *„le maximum possible d'indépendance pour la volonté, se déterminant sous l'idée même de cette indépendance, en vue d'une fin dont elle a également l'idée"* (l. c. p. 290). Die Wahlfähigkeit *(„pouvoir de choisir")* ist *„le pouvoir d'être déterminé par un jugement et un sentiment de préférence"* (l. c. p. 299). Nach G. RENARD ist der Wille frei, *„wenn der Entschließung eine regelrechte Überlegung vorausging, wenn der Geist bei vollkommener Kenntnis der Sache die Motive hat abwägen können, wenn keine äußere Gewalt für diese oder jene Seite den Ausschlag gegeben hat, wenn kein Irresein die Auffassung der Dinge getrübt hat"* (Ist der Mensch frei? S. 159). Nach RIBOT bestimmen Motiv und Charakter das Handeln (Der Wille, S. 28). Nach PAULHAN besteht die psychologische Freiheit darin, *„à agir selon nos désirs, a réaliser notre volonté, à ne pas être contrarié par les circonstances dans l'exercice de notre activité"* (Physiol. de l'esprit, p. 106). — Vgl. J. EDWARDS, Freedom of the Will, 1754; FEDER, Log. u. Met. S. 326 ff.; K. PH. FISCHER, Die Freih. d. menschl. Willens, 1833; CHALYBAEUS, Wissenschaftslehre, S. 304 ff.; J. H. SCHOLTEN, Der freie Wille, 1874; C. GÖRING, Üb. d. menschl. Freih. u. Zurechnungsfäh. 1876; A. LABRIOLA, Della libertà morale, 1873; SCHAARSCHMIDT, Zur Widerleg. d. Determin., Philos. Monatshefte XX, 1884, 193 ff.; LEHMANN, Das Probl. d. Willensfreih., 1887; E. NAVILLE, Le libre arbitre, 1890; SPITTA, Die Willensbestimmungen u. ihr Verh. zu den impuls. Handl., 1892; WIENER, Die Freih. d. Willens, 1892; TRÄGER, Wille, Determinismus, Strafe, 1895; BERGER, Das Probl. d. Willensfreih., 1896; BAUMANN, Über Willens- u. Charakterbildung, 1897; FR. WAGNER, Freih. u. Gesetzmäß. in d. menschl. Willensact., 1898; TÜRCKHEIM, Zur Psychol. d. Willens, 1900; CALDEMEYER, Vers. ein. theoret. u. prakt. Erklär. d. Willensfreih., 1903; G. L. FONSEGRIVE, Essai sur le libre arbitre, sa théorie et son histoire, 1887; O. PFISTER, Die Willensfreiheit, 1904. Weitere Litteratur bei MÜFFELMANN, Das Probl. d. Willensfreih. in d. neuest. deutsch. Philos., 1902. — Vgl. Motiv, Determinismus, Freiheit, Wille, Wahl, Zurechnung.

Willenshandlung s. Wille, Handlung, Tat.

Willenskrankheiten s. Abulie. Vgl. RIBOT, Les maladies de la volonté.

Willenstätigkeit s. Wille, Tat.

Willkür (arbitrium) ist: 1) im Gegensatz zum Trieb der selbständige Wille (s. d.), die Wahlfähigkeit (s. d.), 2) das gesetzlos-individuelle, unmethodische Wollen und Handeln. Willkürlich (voluntarium): willentlich, freiwillig, eigenwillig.

ALBERTUS MAGNUS bestimmt: *„Voluntarium est, cuius principium in ipso consciente singularia sive circumstantias, in quibus est actus"* (Sum. th. I, 79, 1). Nach THOMAS ist *„voluntarium"*, was *„secundum inclinationem voluntatis"* ist, auch *„illud cuius domini sumus"* (Sum. th. I, 82, 1 c; II. I, 6, 2 c; 6, 3 a). MICRAELIUS bestimmt: *„Voluntarium est, quod fit sponte a volente. Estque vel elicitive voluntarium, quod est in potestate volentis; vel subiective voluntarium, quod est in voluntate, tanquam in subiecto"* (Lex. philos. p. 1113). CHR. WOLF

erklärt: *„Insoweit . . . die Seele den Grund ihrer Handlungen in sich hat, insoweit eignet man ihr eine Willkür zu und nennet daher willkürliches Tun und Lassen, wovon der Grund in der Seele zu finden“* (Vern. Ged. I, § 518). Nach G. F. MEIER ist Willkür das *„Vermögen, nach Belieben zu begehren und zu verabscheuen“* (Met. III, 370). Nach FEDER ist die Willkür der Seele das *„Vermögen, nach Wohlgefallen und Gutbefinden ihre Kräfte zu gebrauchen“* (Log. u. Met. S. 28). Nach PLATNER ist sie *„das Vermögen zu wählen“* (Philos. Aphor. II, § 520). Unter *„freier Willkür“* versteht KANT den nur durch Vernunft motivierten Willen (Krit. d. rein. Vern. S. 608). Nach KRUG heißt der Wille Willkür, *„wiefern er zwischen entgegengesetzten Bestimmungen wählen (küren) kann“* (Handb. d. Psychol. I, 63). Nach SCHELLING ist Willkür *„die mit Bewußtsein freie Tätigkeit“* (Syst. d. tr. Ideal. S. 485). BIUNDE bestimmt: *„Willkür ist die Wahl des Willens; sie ist ein mit Bewußtsein begleitetes Bestimmen eines Etwas als des Zweckes, wobei indessen auch die Möglichkeit ungehindert erscheint, einem andern Zweck zu folgen“* (Empir. Psychol. II, 317). Nach HILLEBRAND ist Willkür arbiträrer Wille (Philos. d. Geist. I, 307). J. E. ERDMANN definiert: *„Der Wille, indem er sich auf die verschiedenen Determinationen bezieht, um der einen oder der andern das Übergewicht zu geben, ist wählender (kürender) Wille, Willkür“* (Gr. d. Psychol. § 157; vgl. K. ROSENKRANZ, Syst. d. Wissensch. § 671; G. BIEDERMANN, Philos. als Begriffswissensch. I, 264 ff.; CHALYBAEUS, Wissenschaftslehre, S. 241 ff.). LOTZE bestimmt: *„Willkürlich ist eine Handlung dann, wenn der innere Anfangszustand, von dem eine Bewegung als Folge entstehen würde, nicht bloß statthat, sondern von dem Willen gebilligt oder adoptiert oder gewähren gelassen wird“* (Grdz. d. Psychol. S. 57). WINDELBAND versteht unter Willkür (die von ihm nicht angenommene) *„Zufälligkeit in der Welt des innern Geschehens“* (Die Lehre vom Zufall, S. 7). Nach E. v. HARTMANN bezieht sich das Wort *„Willkür“* *„auf die verstandesmäßige Abwägung der unmittelbaren und mittelbaren Folgen verschiedener Entschließungen, nach deren Beendigung die motivatorische jeder Seite der Disjunction durch den Charakter, d. h. die Summe der Triebe, ohne weitere Reflexionen bestimmt wird“* (Mod. Psychol. S. 197). Nach HAGEMANN ist Willkür der freie Wille (Psychol.[3], S. 122). WUNDT versteht unter Willkür die zusammengesetzte Willenshandlung (s. Wille). Nach TÖNNIES ist Willkür *„das Denken, sofern darin der Wille enthalten ist“* (Gem. u. Gesellsch. S. 100; s. Sociologie). — Vgl. Liberum arbitrium, Wille, Willensfreiheit.

Willkürhandlung s. Wille, Handlung.

Willkürliche Aufmerksamkeit s. Aufmerksamkeit. Vgl. EBBINGHAUS, Grdz. d. Psychol. I, 580 ff.

Willkürliche Bewegung s. Handlung.

Wir: das Zusammen des Ich und der menschlichen Umgebung. HERBART erklärt: *„Es war ein gewaltsam erzeugter und ebenso gewaltsam festgehaltener Irrtum des Idealismus, das Ich setze sich ein Nicht-Ich entgegen, — als ob die Dinge ursprünglich mit der Negation des Ich behaftet wären. Auf die Weise würde nimmer ein Du und ein Er entstehen, — nimmer eine andere Persönlichkeit, außer der eigenen, anerkannt werden. Vielmehr, was innerlich empfunden war, das wird, wo irgend möglich, auf das Äußere übertragen. Daher bildet sich mit dem Ich zugleich das Du, und fast gleichzeitig mit beiden das

ir" (Lehrb. zur Psychol.[3], S. 137). Vgl. VOLKMANN, Lehrb. d. Psychol. [4], 172. — Vgl. Eject.

Wirbelatome (*„vortex atoms"*) als Differenzierungen im Ätherfluidum urch Wirbelbewegung (THOMSON).

Wirken (ποιεῖν, operari, efficere) heißt sich als Ursache (s. d.), causaler actor verhalten, d. i. durch seine Selbstveränderung eine Fremdveränderung ine Veränderung außerhalb der directen Tätigkeitssphäre) setzen, nach sich ehen, gemäß einer Gesetzmäßigkeit, welche den Zusammenhang des Gehehens in bestimmter, dem Wesen der Dinge entsprechenden Weise regelt. er Begriff des Wirkens hat seine ursprüngliche Quelle im Bewußtsein der h-Tätigkeit, welche in die Objecte (s. d.) hineingelegt wird, so daß nun diese s wirkende, wirkungsfähige Wesen erscheinen. Die Wissenschaft abstrahiert ber von allem „*Innensein*", aller „*inneren*", transcendenten Modification und estimmt das Wirken rein äußerlich als (constante) Abhängigkeit eines Gehehens von anderem (s. Causalität).

Nach LOTZE ist Wirken „*Zusammenstimmen unabhängiger innerer Enticklungen der Dinge*" (Met.[2], S. 135; vgl. S. 492). Nach BRANISS ist das irken „*die Bewegung des Geschöpfes in anderes, und somit diejenige Seite an m, in welcher es seine Substanz negiert*" (Syst. d. Met. S. 280). Nach PLANCK t Wirken „*intensive Beziehung und Tätigkeit in ein anderes hinein. Ein irken, das doch rein und schlechtweg in sich selbst bliebe, nicht in ein anderes inein tätig wäre, ist der unmittelbare Widerspruch*" (Testam. ein. Deutsch. . 71). Nach R. SEYDEL kann das Wirken nur im Innern der Wesen vorehen (Religionsphilos. S. 100). HAGEMANN bestimmt: „*Wirken heißt tätig in und dadurch etwas setzen.*" Die Wirksamkeit richtet sich nach der Weseneit (Met.[3], S. 37; vgl. S. 43 f.). Nach SIGWART hat das „*Wirken*" ursprünglich en Sinn des Hervorbringens und vergeistigt sich dann „*zu der gesetzmäßigen bhängigkeit verschiedener Bewegungen, deren adäquater Ausdruck nur die mathematische Formel ist*" (Log. I[2], 97). Die Vorstellung des Wirkens ist nicht anchaulich (l. c. S. 403). „*Ein Wirken wird zunächst da überall angenommen, o räumliche und zeitliche Continuität der Bewegungen oder sonstigen Vernderungen verschiedener Dinge wahrgenommen werden; die bloße Succession on Vorgängen erschöpft aber den Sinn, den wir mit ‚Wirken' verbinden, nicht, ondern muß durch den Gedanken ergänzt werden, daß das Tun eines Dinges ler Ursache) in das andere übergreife*" (l. c. II[2], 133). Nach SCHUPPE besteht as Wirken nur in der „*Notwendigkeit der Succession resp. Coëxistenz*" (Log. . 92, 141, 146). Nach SCHUBERT-SOLDERN heißt Wirken eine Veränderung ur Folge haben (Gr. ein. Erk. S. 258). — R. HAMERLING bemerkt: „*Wir önnen auf ein Ding nur wirken, indem unser An-sich auf das An-sich des inges wirkt, und so auch umgekehrt*" (Atomist. d. Will. I, 20). „*Unsere Sinnenelt ist die Welt der Wirkungen*" (l. c. S. 21). L. DILLES erklärt: „*Die Körperelt ist bloßer Empfindungscomplex, der als ein Passives, Aufgezwungenes nichts elbst bewirken kann. Das Wirken der Körper als solcher aufeinander ist nur in scheinbares . . . Es wechseln nur die Balancebilder.*" Es ist das Wirken ler Körper nur die gesetzmäßige continuierliche Succession von Daten (Weg ur Met. S. 262). — Vgl. Causalität, Ursache, Wechselwirkung, Occasionalismus, Operari.

Wirklich s. Wirklichkeit.

Wirklichkeit (actualitas, realitas) bedeutet 1) gegenüber der bloßen Möglichkeit (s. d.): die Actualität, das gegenwärtige Sein, Wirken, Ausgewirkte, Verwirklichte; 2) im Gegensatz zum Schein (s. d.), zum Eingebildeten, bloß Vorgestellten, Bildlichen, Vermeinten: den Charakter des mit Recht als seiend, wesenhaft, dinglich, eigenschaftlich, zuständlich Beurteilten, bezw. den Inbegriff des wahrhaft Seienden selbst. Ursprünglich gilt alles (implicite) als wirklich; der Begriff der Wirklichkeit wird aber erst gebildet durch die Gegenüberstellung des wahrhaft und des vermeintlich, scheinbar Seienden. „Wirklich" ist alles Wirkungsfähige, den Inhalt einer (möglichen) Erfahrung bildende oder als seiend denkend Gesetzte. Indem man erkennt, daß die Objecte (s. d.) in ihrer Beschaffenheit subjectiv bedingt sind, verwandelt sich deren Wirklichkeit in eine bloß m i t t e l b a r e, r e l a t i v e, während das Ich (s. d.) als solches u n m i t t e l b a r e Wirklichkeit behält und eine a b s o l u t e Wirklichkeit den „*transcendenten Factoren*" (s. d.) zugeschrieben wird. Von der s u b j e c t i v e n Wirklichkeit der individuellen Erlebnisse unterscheiden sich die gesetzmäßigen Zusammenhänge möglicher (äußerer) Erfahrungsinhalte durch ihre o b j e c t i v e (s. d.) Wirklichkeit (s. Realität).

Von fundamentaler Bedeutung ist die Unterscheidung der Potentialität (s. d.) und Actualität (s. Energie) bei ARISTOTELES. Mit der Körperlichkeit (s. d.) identificieren die Wirklichkeit die S t o i k e r und E p i k u r e e r (Diog. L. X, 67). — Die S c h o l a s t i k e r sprechen von „*actualitas*", „*actus*" im Aristotelischen Sinne (s. Realität, Actus).

Während der Realismus (s. d.) das Wirkliche als unabhängig vom Bewußtsein bestimmt, setzt der Idealismus (s. d.) alle Wirklichkeit innerhalb des (endlichen und unendlichen, subjectiven und objectiven) Bewußtseins (s. Object, Realität). So BERKELEY (s. Object, Ding). HUME erklärt: „*Der Inhalt einer Erinnerung muß zweifellos, da er auf den Geist mit einer Lebhaftigkeit einwirkt, die der des unmittelbaren Eindrucks gleicht, in unseren geistigen Vorgängen jederzeit besonderes G e w i c h t haben und sich dadurch leicht von bloßen Phantasiebildern unterscheiden. Die Eindrücke oder Vorstellungen der Erinnerungen nun vereinigen wir zu einer Art von System, das alles umfaßt, von dem unsere Erinnerung sagt, daß es uns einmal, sei es als innere Perception, sei es als Sinneseindruck, gegenwärtig war; und alles, was diesem System angehört, zusammen mit den jetzt in uns gegenwärtigen Eindrücken, belieben wir als ‚Wirklichkeit' zu bezeichnen. Dabei bleibt unser Geist indessen nicht stehen. Mit diesem System von Perceptionen sind durch die Gewohnheit oder, was dasselbe sagt, durch die Beziehung von Ursache und Wirkung a n d e r w e i t i g e Vorstellungen verknüpft. Vermöge dieser Verknüpfung wendet der Geist dann auch diesen letzteren seine Tätigkeit zu, und da er dabei inne wird, daß für ihn eine Art Notwendigkeit besteht, gerade diesen Vorstellungen sich zuzuwenden, daß die Gewohnheit oder die causale Beziehung, die ihn dazu zwingt, jede Veränderung (in der Richtung, die sie dem Vorstellen aufnötigt) ausschließt, so faßt er diese Vorstellungen in ein neues System zusammen, das er gleichfalls mit dem Namen ‚Wirklichkeit' beehrt. Das erste dieser Systeme ist der Gegenstand der Erinnerung und der Sinne, das zweite ist der Gegenstand des Urteilsvermögens*" (Treat. III, sct. 9, S. 147 f.; vgl. damit KANTS Realitätsbegriff, s. d. und unten).

Nach CHR. WOLF ist wirklich, „*was in dem Zusammenhang der Dinge, welcher die gegenwärtige Welt ausmachet, gegründet ist*" (Vern. Ged. I, § 575). Wirklichkeit ist „*Erfüllung des Möglichen*" (l. c. § 14). MENDELSSOHN erklärt

‚Das erste, von dessen Wirklichkeit ich überführt bin, sind meine Gedanken und Vorstellungen. Ich schreibe ihnen eine ideale Wirklichkeit zu, insoweit sie neinem Innern beiwohnen und als Abänderungen meines Denkvermögens von mir rahrgenommen werden. Jede Abänderung setzet etwas zum voraus, das abgeändert rird. Ich selbst also, das Subject dieser Abänderung, habe eine Wirklichkeit, lie nicht bloß ideal, sondern real ist.“ *„Wir haben hier also die Quelle einer wiefachen Wirklichkeit: die Wirklichkeit der Vorstellungen und die Wirklichkeit 'es vorstellenden Dinges*“ (Morgenst. I, 1, S. 12 ff.). Für die objective Wirklich-:eit einer Sache bietet Bürgschaft das Übereinstimmen der Sinne und der Mitmenschen (l. c. S. 15 f.). TETENS bestimmt: *„Das Wirkliche ist etwas Objectivisches, ein Gegenstand, etwas, das von der Empfindung und Vorstellung unterschieden ist*“ (Philos. Vers. I, 395). Daß *„Wirklichkeit*“ (Existenz) undefinierbar sei, betont FEDER (Log. u. Met. S. 228).

KANT nennt *„wirklich*“ alles, *„was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt*“ (Krit. d. rein. Vern. S. 203), alles Erfahrbare oder mit Wahrnehmungen gesetzmäßig zu Verknüpfende. Das Dasein der Dinge hängt mit unseren Wahrnehmungen in einer *„möglichen Erfahrung*“ zusammen (l. c. S. 206 f.; s. Sein, Realität). *„Alle äußere Wahrnehmung also beweiset unmittelbar etwas Wirkliches im Raume, oder ist vielmehr das Wirkliche selbst*“ (l. c. S. 316). *„Das Reale äußerer Erscheinungen ist . . . wirklich nur in der Wahrnehmung und kann auf keine andere Weise wirklich sein*“ (l. c. S. 318), wegen der Subjectivität des Raumes (s. d.) und der Kategorien (s. d.). *„Das Postulat, die Wirklichkeit der Dinge zu erkennen, fordert Wahrnehmung, mithin Empfindung, deren man sich bewußt ist, zwar nicht eben unmittelbar von dem Gegenstande selbst, dessen Dasein erkannt werden soll, aber doch Zusammenhang desselben mit irgend einer wirklichen Wahrnehmung, nach den Analogien der Erfahrung, welche alle reale Verknüpfung in einer Erfahrung überhaupt darlegen*“ (l. c. S. 206 f.). KRUG erklärt: *„Wirklichkeit kündigt sich nur durch Wirksamkeit an*“ (Fundamentalphilos. S. 134). — Nach BOUTERWEK ist Wirklichkeit der *„Inbegriff alles dessen . . ., was zum Dasein gehört oder eine Folge des Daseins ist*“ (Lehrb. d. philos. Wissensch. I, 19). Es unterscheidet sich das Wirkliche vom bloß Gedachten (ib.). Das Ideale ist das *„Übersinnlich-wirkliche*“ (l. c. S. 120). Das Absolute ist das *Urwirkliche*“ (ib.). ANCILLON bemerkt: *„Die Anschauungen — nämlich die äußern — sind von inniger Überzeugung der Wirklichkeit der sinnlichen Welt begleitet, von einem wahren Glauben . . . an die Existenz dieser Welt; ein Glaube, der uns angeboren ist*“ (Glaub. u. Wiss. in d. Philos. S. 61).

Nach J. G. FICHTE ist Wirklichkeit *„Wahrnehmbarkeit, Empfindbarkeit*“ (Syst. d. Sittenlehre S. 95; vgl. Gr. d. g. Wissensch. S. 414). SCHELLING erklärt: *„Nichts . . . ist für uns wirklich, als was uns, ohne alle Vermittlung durch Begriffe, ohne alles Bewußtsein unserer Freiheit, unmittelbar gegeben ist*“ (Naturphilos. I, 303). *„Nur einer freien Tätigkeit in mir gegenüber nimmt, was frei auf mich wirkt, die Eigenschaften der Wirklichkeit an*“ (l. c. S. 305). Nach HEGEL ist die Wirklichkeit eine ontologische Kategorie. Sie ist *„die unmittelbar gewordene Einheit des Wesens und der Existenz, oder des Innern und Äußern*“ (Encykl. § 142; Log. II, 184). Wirklichkeit ist höher als Sein und Existenz (Log. II, 200). Die Wirklichkeit ist 1) das Absolute, 2) eigentliche Wirklichkeit, 3) Substanz (l. c. II, 185). Reale Wirklichkeit ist zunächst die existierende Welt (l. c. S. 208). Das Wirkliche ist *„das Sich-selbst-setzende*

und In-sich-lebende, das Dasein in seinem Begriffe" (Phänomenol. S. 36). „*Das Geistige allein ist das Wirkliche*" (l. c. S. 19). Alles Wirkliche ist als solches vernünftig, alles Vernünftige wirklich (Rechtsphilos., Vorr. S. 17; s. Vernunft, Panlogismus, Idee). Nach K. ROSENKRANZ ist die Wirklichkeit die „*Einheit des Innern mit dem Äußern*" (Syst. d. Wissensch. S. 75). Die Wirklichkeit ist „*1) unmittelbar die reale als die Einheit des Wesens und seiner Erscheinung; 2) die formale, als die Unterscheidung des Wesens von seiner Erscheinung mit der Beziehung von jenem zum Übergang in diese; 3) die absolute als die sich selbst vermittelnde Einheit des Wesens mit seiner Erscheinung, welche die Möglichkeit des Unterschiedes von sich ausschließt*" (l. c. S. 75 ff.).

Nach HILLEBRAND ist Wirklichkeit „*das Sein, insofern es sich selbst als Einheit seines Unterschiedes setzt*", „*die Positivität der absolut gegenwärtigen Realität*", „*die Auflösung der Kraft in das Wirken*" (Philos. d. Geist. II, 58 f.). Nach CHR. KRAUSE ist das Wirkliche das, „*was in vollendeter Bestimmtheit in der Zeit gestaltet wird*" (Vorles. S. 127 f.), „*was in der Zeit erwirket und wirksam ist*" (Abr. d. Rechtsphilos. S. 2; vgl. AHRENS, Naturrecht I, 248). Nach C. H. WEISSE ist Wirklichkeit „*Ursachlichkeit*". „„*Nicht also in dem Setzen des Daseins durch sein Wesen oder seine substantielle Möglichkeit überhaupt, sondern in dem Setzen bestimmten Daseins durch anderes gleichfalls schon bestimmtes Dasein besteht, was wir die Wirklichkeit nennen*" (Grdz. d. Metaphys. S. 436). Die Wirklichkeit besteht im „*Processe der Causalreihe*" (l. c. S. 441). Die wahre Wirklichkeit ist „*das Wirken der einen Substanz auf die andere*". „*Wirklich ist nur, was wirkt.*" Die Wirklichkeit ist die „*Totalität des Seienden*" (l. c. S. 448 f.). Was der Verstand für Wirklichkeit nimmt, ist die gemeine Wirklichkeit; die wahre Wirklichkeit ist die vernünftige, d. h. die kategorial richtig bestimmte (l. c. S. 449). Auch SCHOPENHAUER bestimmt Wirklichkeit als Inbegriff alles Wirksamen (W. a. W. u. V. I. Bd., § 4). ULRICI erklärt: „*Wirklich ist alles, was mit dem Eintreten der Bedingungen, durch das Übergehen der Vermögen in Wirksamkeit und die damit erfolgende Aufhebung der realen Möglichkeit als Wirkung jener Wirksamkeit entsteht*" (Log. S. 393). LOTZE nennt wirklich „*ein Ding, welches ist, im Gegensatz zu einem, welches nicht ist, wirklich auch ein Ereignis, welches geschieht oder geschehen ist . . ., ein Verhältnis, welches besteht*" (Log.[2], S. 511 f.). Der Gedanke der Wirklichkeit enthält eine Bejahung (ib.; vgl. Grdz. d. Met. S. 9). Alles Reale ist an sich Geist (Mikrok. III[3], 527), „*Für-sich-sein*" (l. c. S. 531). Die Realität ist „*das Dasein des Für-sich-seienden*" (l. c. S. 531 f.). Nach TEICHMÜLLER ist die Wirklichkeit 1) der Inbegriff der Wesen. „*Die Wesen heißen wirklich, sofern sie nicht bloß einen Gedankeninhalt für einen Denkenden bilden*" (Neue Grundleg. S. 115). 2) ist Wirklichkeit „*jede Function . . ., welche dem Bewußtsein der Gegenwart angehört oder damit zusammenhängt*" (l. c. S. 117). Die Wirklichkeit ist „*das ganze durch alle Zeiten reichende technische System aller Functionen der Wesen*" (l. c. S. 119 ff.). Nach E. v. HARTMANN gibt es in der „*für sich isolierten subjectiv idealen Sphäre*" „*weder Wirklichkeit, noch Notwendigkeit noch Möglichkeit, sondern nur eine geglaubte Möglichkeit in doppeltem Sinne, als formal logische und als dynamische*" (Kategorienlehre, S. 348). „*Die Wirklichkeit in der objectiv realen Sphäre oder das objectiv reale Sein ist das Wirken, oder die dynamisch-thelistische Function einschließlich ihrer logisch determinierten Gesetzmäßigkeit*" (l. c. S. 349). In der metaphysischen Sphäre fällt die Kategor

der Wirklichkeit fort. Das Sein der Principien im Wesen ist ein überwirkliches (l. c. S. 356 ff.).

Als Inbegriff des Wirksamen bestimmt die Wirklichkeit DILTHEY (Einl. in d. Geisteswiss. I, 469; s. Object). RIEHL erklärt: „*Nur, was fähig ist, zu wirken, ist und heißt wirklich.*" „*Zu dem Mechanismus der äußeren Erscheinung liefert die innere Erfahrung die Ergänzung; sie zeigt uns Vorgänge, die nicht bloß bewirkt, sondern auch selbst wirkend sind*" (Philos. Krit. II 2, 195). Die Außenwelt müssen wir nach Analogie mit unserem eigenen Wesen erfassen (l. c. S. 319; vgl. II 1, 277). Wirklichsein heißt auch „*in den Zusammenhang der Wahrnehmungen gehören*" (Beitr. zur Log., Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 16. Bd., S. 134). „*Es ist dieselbe Wirklichkeit, aus der unsere Sinne stammen und die Dinge, die auf unsere Sinne wirken. Die nämliche schaffende Macht, die schon in den einfachsten Dingen am Werke ist, setzt ihr Werk in uns durch uns fort. Sie ist die gemeinsame Quelle von Natur und Verstand. Sie hat den Dingen ihre begreifliche Form gegeben und uns das Vermögen, zu begreifen. So stiftete sie zwischen den Natur- und Denkgesetzen jene Harmonie, welche im einzelnen zu vernehmen Ziel und Lohn aller Forschung ist. Aber nur bis zur Voraussetzung dieser Einheit dringt unser Denken. Sie selbst in ihrem Wesen bleibt transcendent. Das Geheimnis des Daseins ist durch das Denken nicht zu ergründen; das Princip des Daseins geht dem Denken voran; erst Sein, dann Denken*" (Zur Einf. in d. Philos. S. 167 f.). M. PALÁGYI erklärt: „*In der directen Besinnung haben wir das Ewige als Wirkliches, in der conträren Besinnung haben wir das Ewige als Begriff*" (Log. auf dem Scheidewege, S. 251). Das Ewige selbst ist die Einheit der Wirklichkeit und des Begrifflichen, Wahren; wir wissen von dieser Einheit, nicht aber diese Einheit selbst (l. c. S. 252 f.). Nach HÖFFDING ist wirklich, „*was wir trotz allem Widerstreben zuletzt doch stehen lassen müssen, wie es ist — was anzuerkennen wir nicht umhin können*" (Psychol. S. 288). Das Kriterium der Wirklichkeit ist „*in zweifelhaften Fällen schließlich immer der feste, unzertrennliche Zusammenhang*" (Philos. Probl. S. 36 f.). Nach PLANCK ist objective Wirklichkeit das „*Gegenteil der bloßen Gedankeneinheit*" (Testam. ein. Deutsch. S. 57 f.). Nur im Zusammen des aneinander grenzenden Unterschiedes oder Außereinanders ist Realität (l. c. S. 61). Nach B. ERDMANN ist das Wirkliche „*das Vorgestellte, sofern es auf das Transcendente bezogen wird*" (Log. I, 10). Wirklichkeit hat derjenige Gegenstand, „*dem im Transcendenten ein Substrat oder, einfacher, wenn schon unsicherer, ein transcendentes Substrat entspricht*" (l. c. S. 83). „*Das von uns verschiedene Wirkliche ist . . . das von unserem Willen unabhängig Wirksame*". „*Als so Leidende und in diesem Leiden uns selbst Erhaltende werden wir uns unserer eigenen Wirklichkeit bewußt und setzen dem entsprechend den ‚Objecten' oder Gegenständen im eigentlichsten Sinne des Wortes, d. i. dem Nicht-Ich als ihrem Inbegriff, unser eigenes Ich entgegen. Durch unsern Willen also, in dem wir uns als Ursachen, beziehungsweise als Gegenursachen bewußt werden, finden wir uns selbst in letztem Grunde als wirklich*" (l. c. S. 83 f.). „*Wirklichsein überhaupt würde sich danach als Wirksamsein ergeben, oder als Wirken*" (l. c. S. 84). E. DÜHRING versteht unter dem Wirklichen das sinnlich, raumzeitlich Gegebene, Erfaßbare, Materielle (Curs. S. 13; s. Wirklichkeitsphilosophie).

Nach J. BERGMANN ist Wirklichkeit „*die Bestätigung, welche wir zu der Setzung eines Gedachten als eines Seienden hinzutun, während das Seiende das*

Gesetzte selbst bedeutet" (Sein u. Erk. S. 111; vgl. S. 10 f.). Nach G. SIMMEL ist Wirklichkeit „*nichts, was außerhalb der Vorstellungen derart existierte, daß diese nun erst in jene versetzt würden; sondern eine gewisse psychologische Qualität der Vorstellungen wird dadurch bezeichnet, daß wir diese wirkliche nennen*" (Einl. in d. Moralwiss. I, 6). LIPPS erklärt: „*Das Bewußtsein der Wirklichkeit, dies heißt das Bewußtsein haben, ein Vorstellen sei notwendig, müsse oder solle sein*" (Grundtats. d. Seelenleb. S. 397). Das Gefühl des Zwanges macht die Empfindung zu einem Wirklichen. Das Wirklichkeitsbewußtsein besteht in „*Gefühl des Widerstandes, das sich dann in uns einstellt, wenn unser freier Vorstellungsverlauf einem übermächtigen Vorstellungsgeschehen begegnet*" (l. c. S. 397). Es sind die „*zeitlich-räumlichen Beziehungen, die der Vorstellung die zwingende Kraft verleihen*" (l. c. S. 398; vgl. S. 438 ff). EHRENFELS erklärt: „*Wenn ich irgend eine Begebenheit . . . als wirklich denke, so stelle ich mir vor, daß sie selbst oder ihre Nachwirkungen mit den meinigen in Contact gekommen sind oder kommen werden: — kurz ich verflechte sie (immer nur in der Vorstellung) in das causale Gewebe, in welchem ich selbst mich befinde. Ähnlich schalte ich sie aus diesem Gewebe aus, wenn ich sie als nicht wirklich zur Vorstellung bringe; bei der schlechthinigen Vorstellung dagegen, bei welcher ich . . . auf Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit gar nicht achte, ziehe ich auch jenes Causalgewebe gar nicht in Betracht*" (Syst. d. Werttheor. I, 204; vgl. KOCH unter „*Object*").

Nach DEUSSEN ist (empirisches) Wirklichsein das „*durch die Sinne vorgestellt werden können*" (Elem. d. Met. § 76). K. LASSWITZ versteht unter objectiver Wirklichkeit den „*Complex räumlich-zeitlicher Empfindungen, welcher einer gesetzlichen Bestimmbarkeit unterliegt*" (Gesch. d. Atomist. I, 80). Aber „*der Bewußtseinsinhalt eines Ich, eines Individuums, ist niemals der Weltinhalt, sondern nur ein mangelhaft bestimmbares Bruchstück des Ganzen*" (Wirkl. S. 137). Die Natur ist nicht die einzige Realität, es gibt Bedingungen anderer Wirklichkeiten, einer sittlichen Welt, einer „*Welt der Werte*" (Relig. u. Naturwiss. S. 13 ff.). Ferner: „*Die Natur ist allerdings eine selbständige Realität in Raum und Zeit, aber diese Realität besteht in Gesetzen, die nicht wieder aus Raum und Zeit stammen, sondern es erst ermöglichen, daß wir sie in Raum und Zeit als wirksam auffinden*" (l. c. S. 13). Nach FR. SCHULTZE ist subjectiv-wirklich „*alles Erfahrene, d. h. alles in Zeit, Raum und causaler Verknüpfung Empfundene*" (Philos. d. Nat. II, 345). Objectiv-wirklich (wahr) ist „*dasjenige, welches in Übereinstimmung mit den Grundsätzen des kritischen Empirismus und insofern streng wissenschaftlich bewiesen werden kann und die Möglichkeit jedes Zweifels ausschließt*" (l. c. S. 345). Nach E. KOENIG ist objective Wirklichkeit ein beständig sich modificierender Bewußtseinsinhalt, die volle, wahre Wirklichkeit ist ein Idealbegriff (Üb. d. letzten Fragen d. Erk., Zeitschr. f. Philos. 103. Bd., 59). Nach HUSSERL bedeutet „*wirklich*" nicht außerbewußt, sondern „*nicht bloß vermeintlich*" (Log. Unters. II, 715). — Nach M. KAUFFMANN ist Wirklichkeit „*Vorhandensein in der anschaulichen Welt*" (Fund. d. Erk. S. 28). Nach SCHUPPE ist das Wirkliche „*der mit Qualitäten erfüllte Raum- und Zeitteil*" (Zeitschr. f. imman. Philos. I, 42). Zunächst ist das Wirkliche „*die Sinneswahrnehmung, d. i. der räumlich-zeitliche Wahrnehmungsinhalt selbst, nichts Übersinnliches, was ihr oder ihm als bloßem Scheine zugrunde läge*" (Log. S. 34). „*Der Gegensatz des bloßen Gedankendinges zum Wirklichen ist falsch; nur das Phantasieproduct stände in diesem Gegensatz zum Wirklichen*.

Das Abstracte ist Bestandteil des Wirklichen" (l. c. S. 92). „*Wirklich (sc. objectiv) ist nichts, was nicht in den Zusammenhang des Weltganzen paßt*" (l. c. S. 173).

Als wahre Wirklichkeit bestimmen Spiritualisten (s. d.) und objective Idealisten (s. d.) den Geist, das Geistesleben. So ist nach G. CLASS das Geistesleben (im Unterschiede auch vom bloß Psychischen) das wahrhaft Seiende (Unters. zur Phänomenol. u. Ontolog. des menschl. Geist. 1896). Ähnlich lehrt R. EUCKEN. Wirklichkeit ist ein Product des Tuns (Kampf um ein. geist. Lebensinh. S. 49 ff.), ist, absolut, Geistesleben (ib.). Das absolute geistige Leben „*muß bei sich selbst stehen und aus sich selbst ein Sein entwickeln, in sich selbst Sein tragen und damit ein Bei-sich-selbst-sein werden*" (Wahrheitsgeh. d. Relig. S. 182). Nach H. MÜNSTERBERG ist die absolute Wirklichkeit mehr als ein System physischer und psychischer Objecte, nämlich ein System von Absichten, Zwecken, „*Selbststellungen*" (Grdz. d. Psychol. I, 14 ff.). Als geistig bestimmen die absolute Wirklichkeit in verschiedener Weise E. v. HARTMANN, WUNDT, J. BERGMANN, L. BUSSE, RENOUVIER, BOSTRÖM, BRADLEY, GREEN u. a. (s. Spiritualismus, Idealismus). Nach BRADLEY ist das Wirkliche *(„the real")* „*self-existent, individual*", die Begriffe *(„ideas")* hingegen sind „*general and adjectival*". „*No idea can be real.*" Das „*particular phenomenon, the momentary appearence, is not individual, and is not the subject which we use in judgment*" (Log. I, 2, § 4 ff., § 10). — Als das einzige Wirkliche in der physischen Welt betrachtet OSTWALD die Energie (Energet.[2], S. 41). — Vgl. BRANISS, Syst. d. Met. S. 286 ff. — Vgl. Realität, Object, Sein, Wahrheit, Realismus, Idealismus, Spiritualismus, Materialismus, Monismus, Dualismus, Identitätslehre, Erscheinung, Ding an sich, Positivismus.

Wirklichkeitsbegriffe s. Kategorien (WUNDT).

Wirklichkeitsbewußtsein s. Wirklichkeit, Object (KOCH).

Wirklichkeitsphilosophie nennt E. DÜHRING seine positivistische (s. d.) Lehre. „*Sie beruft sich nur auf Augen und Ohren und auf Verstandesschlüsse; sie will nur Selbstgesehenes und Selbsterfahrenes oder aus dieser Quelle kritisch Verbürgtes als Grundlage alles Denkens und Urteilens zulassen. In allem, was über diese natürliche Basis hinaus sein will, erkennt sie nur Ähnliches, wie im spiritistischen Schwindel- und zugehörigen Narrentum*" (Wirklichkeitsphilos. S. 519).

Wirklichkeitsstandpunkt s. Realität (WEINMANN).

Wirksamkeit: Wirkungsfähigkeit. Vgl. J. G. FICHTE, Gr. d. g. Wiss. S. 414. Vgl. Kraft, Wirken.

Wirkung (effectus) s. Ursache. Die Scholastiker unterscheiden „*effectus adaequatus, alienus, casualis, formalis, deficiens etc.*" Das Gesetz von „*Wirkung und Gegenwirkung*" bildet bei NEWTON das dritte mechanische Gesetz: „*actioni contrariam semper et aequalem esse reactionem, sive corporum duorum actiones in se mutuo semper esse aequales et in partes contrarias dirigi*". Vgl. Wirken, Äquivalenz.

Wirkungssphäre s. Sphäre.

Wissen (*εἰδέναι, ἐπίστασθαι, γνῶσις*, scire, scientia), ist (relativ) vollendete, abgeschlossene und sichere Erkenntnis (s. d.), der Erfolg des Erkennens für das

Bewußtsein, das feste, eindeutig bestimmte Bewußtsein um oder von etwas, die Darstellung des Objectiven, des Seins im Bewußtsein. Alles Wissen ist objectiv Besitz einer Summe von Erkenntnissen, subjectiv die jederzeitige Bereitschaft zur Actualisierung einer Erkenntnis, eines Erkenntnis-, d. h. eines objectiven, gültigen Urteils bezw. eines Urteilszusammenhanges. Das noch nicht realisierte Wissen ist das latente Wissen. Es besteht subjectiv in dem Bewußtsein, bestimmte objective Urteile fällen zu können auf Grund schon erlangter Einsicht, Erkenntnis. Das actuale Wissen ist lebendig in Urteilen, die mit Bestimmtheit und mit Gültigkeitsbewußtsein gefällt werden (s. Gewißheit). Unmittelbar ist das auf Gefühl oder auf Grund directer Erkenntnis gewonnene Wissen, z. B. das Wissen um unsere eigene Existenz, mittelbar das durch Erfahrungszusammenhang und Schließen vermittelte Wissen. Anschaulich ist das Wissen, das mit dem Erleben von etwas primär sich verbindet, begrifflich und namentlich das in Begriffen (s. d.) und Worten (s. d.) verdichtete, allgemein-abstracte Wissen. Das absolute Wissen ist das volle, lückenlose und zugleich unumstößliche Wissen (s. Relativität). Das Wissen wird dem Glauben, Meinen, Vermuten, Zweifeln entgegengesetzt. Über Wissen und Glauben s. unten.

In die Einzelwahrnehmungen löst das Wissen PROTAGORAS auf, so daß eigentlich nur ein Meinen (*δόξα*) besteht (Plat., Theaet. 160 D; 179 C). Daß es ein sicheres Wissen gibt, betont SOKRATES (s. Erkenntnis). Es ist dies das begriffliche (s. d.) Wissen, das Wissen vom Allgemeinen, Typischen, von der Idee (s. d.), wie PLATO lehrt. Nach ihm ist das Wissen die auf das Seiende gerichtete Erkenntnis; vom sinnlich Wahrnehmbaren haben wir nur ein Meinen (*δόξα*). *Οὐκοῦν ἐπὶ μὲν τῷ ὄντι γνῶσις ἦν, ἀγνωσία δ' ἐξ ἀνάγκης ἐπὶ τῷ μὴ ὄντι* (Rep. 477 B; vgl. Theaet. 210 A; Men. 97 E.; Phaedr. 247 C; Tim. 51 B). Daß das Wissen vorzugsweise das Allgemeine (s. d.), Gesetzliche zum Gegenstande hat, betont ARISTOTELES: *ἡ μὲν ἐπιστήμη καθόλου καὶ δι' ἀναγκαίων* (Anal. post. I 33, 88 b 30). Das Wissen schließt die Erkenntnis der Ursache, des Warum ein: *εἰδέναι δ' οὐ πρότερον οἰόμεθα ἕκαστον πρὶν ἂν λάβωμεν τὸ διὰ τί περὶ ἕκαστον* (Phys. II 2, 194 b 18); *ἐπίστασθαι δὲ οἰόμεθα ἕκαστον ἁπλῶς ὅταν τήν τ' αἰτίαν οἰώμεθα γιγνώσκειν, δι' ἣν τὸ πρᾶγμά ἐστιν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστί, καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτ' ἄλλως ἔχειν* (Anal. post. I 2, 71 b 9). Nach den Stoikern ist das Wissen *κατάληψις ἀσφαλὴς καὶ ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου* (Stob. Ecl. II, 128).

Nach AUGUSTINUS ist das Wissen das Erfassen und Begreifen des Objects durch die Vernunft. „*Aliud enim est sentire, aliud nosse. Quare si quid novimus, solo intellectu contineri puto et eo solo posse comprehendi*" (De ord. II 5). Die Idee des Wissens ist uns angeboren (vgl. Contr. Acad. III, 30 squ.; De lib. arb. II, 40; De trinit. X; Confess. X, 33). — THOMAS bestimmt: „*Scire aliquid est perfecte cognoscere ipsum; hoc autem est perfecte apprehendere eius veritatem*" (In Arist. Post. I, 4). „*Uno modo dicitur homo sciens, quia habet naturalem potentiam ad sciendum . . . secundo modo dicimus aliquem esse scientem, quod aliqua sciat*" (In l. III de an. 11).

Nach NICOLAUS CUSANUS gibt es kein eigentliches Wissen, nur Conjectur (s. d.) (De doct. ignor. I, 1). CAMPANELLA erklärt, Wissen (sapere) sei „*rem percipere sicuti est*" (Univ. philos. I, 2). Nach L. VIVES ist das Wissen (cognoscere) „*capere, comprehendere, concipere*" (De an. II, 127). „*Cognitio enim rei imago est quaedam rerum, in animo expressa tanquam in speculo*" (l. c. p. 127).

Geulincx definiert: *„Scire est per definitionem cognoscere"* (Log. p. 36, 409; vgl. Met. p. 281).

Chr. Wolf versteht unter Wissen ein begründetes Erkennen (Philos. rational. §. 594; s. Wissenschaft). Nach Hume ist Wissen *„die durch Vergleichung von Vorstellungen gewonnene Überzeugung"* (Treat. III, sct. 11, S. 172). — Nach Krug ist das Wissen *„ein Fürwahrhalten, welches in der Erkenntnis des Objects hinlänglich gegründet ist, oder auf objectiv zureichenden Gründen beruht"* (Fundamentalphilos. S. 237; Handb. d. Philos. I, 81). *„Wenn und wiefern das Wissen aus der sinnlichen Wahrnehmung entspringt, heißt es empirisch; wenn und wiefern es aber durch die Selbsttätigkeit des menschlichen Geistes erzeugt ist, heißt es rational"* (Handb. d. Philos. I, 82). Fries bestimmt: *„Wissen bedeutet . . . das Fürwahrhalten mit vollständiger Gewißheit,"* oder auch die *„Überzeugung aus der Anschauung"* (Syst. d. Log. S. 421 ff.). Nach G. E. Schulze hat ein Wissen statt, *„wenn das Gegenteil des Urteils nicht gedacht werden kann"* (Üb. d. menschl. Erk. S. 165 ff.). Nach Bouterwek ist das Bewußtsein der Übereinstimmung unserer Gedanken Erkennen. *„Werden Begriffe, in denen schon Wahrheit liegt, verbunden mit richtigen Urteilen und Schlüssen, so wird aus dem Erkennen ein eigentliches Wissen"* (Lehrb. d. philos. Wissensch. I, 40 f.). Es gibt kein unmittelbares Wissen (l. c. S. 41). Lichtenfels bestimmt: *„Insofern das Erkennen auf dem Denken beruht, setzt es, gleich diesem, das ursprüngliche Vertrauen der Intelligenz auf sich selbst voraus: in dieser Hinsicht heißt das Erkennen auch Wissen im engeren Sinne des Wortes"* (Gr. d. Psychol. S. 124). E. Reinhold erklärt: *„Das ‚Wissen' unterscheidet sich von dem Erkennen überhaupt durch die nähere Bestimmung, daß in ihm die Realität der Erkenntnis vermöge solcher Gründe, welche gemäß der Natur und Gesetzmäßigkeit unserer Intelligenz die zureichenden sind, in unserem Bewußtsein als zweifellos sich ausdrückt"* (Lehrb. d. philos. propäd. Psychol.², S. 171). Nach G. Hermes besteht das Wissen aus einem *„Mir-Vorkommen und aus einem Gewahrsein des mir Vorkommenden"* (Einl. in d. christl. Theol. I, 124). Nach Biunde ist Wissen *„der Zustand des Gewahrgenommen-habens oder des Gewahr-seins"* (Empir. Psychol. I 1, 205 ff.), wahrhaft notwendiges Erkennen (l. c. I 2, 352). Bewußtsein ist *„Bewissen"*, *„ein so weit vervollständigtes und bestimmtes Wissen, daß dieses über das ganze Object ausgedehnt ist und sich auf dasselbe beschränkt"* (l. c. I 1, 209 f.).

J. G. Fichte bestimmt: *„Das Wissen ist ein Für-sich-und-in-sich-sein und In-sich-wohnen-und-walten-und-schalten. Dieses Für-sich-sein eben ist der lebendige Lichtzustand und die Quelle aller Erscheinungen im Lichte, das substantielle innere Sehen, schlechthin als solches"* (WW. I 2, S. 19). Alles Wissen als solches ist formal (l. c. S. 20). Das Wissen *„sieht nichts außer sich, aber es sieht sich selbst"*, es ist absolut, schlechthin, weil es ist, als *„intellectuelle Anschauung"* (s. d.) ist es *„ein absolutes Selbsterzeugen, durchaus aus nichts"* (l. c. S. 38). Nach Schelling beruht das Wissen auf der *„Übereinstimmung eines Objectiven mit einem Subjectiven"* (Syst. d. tr. Ideal. S. 1). Ein bedingtes Wissen ist ein solches, *„zu dem ich nur durch ein anderes Wissen gelangen kann"* (Vom Ich, S. 5). *„Ein absolutes Wissen ist nur ein solches, worin das Subjective und Objective nicht als Entgegengesetzte vereinigt, sondern worin das ganze Subjective das ganze Objective und umgekehrt ist"* (Naturphilos. I, 71). *„Nicht ich weiß, sondern nur das All weiß in mir, wenn das Wissen, das ich das meinige nenne, ein wirkliches, ein wahres Wissen ist"* (WW. I 6, 140).

SUABEDISSEN bestimmt: „*Wissen ist Haben und Halten im Denken. Es ist auch Denken, aber befriedigtes, ruhendes. Das Wissen in Einigung mit Sein heißt Bewußtsein.*" Erkennen ist „*das Denken, wiefern es Erfolg hat, also wiefern es sich dessen, worauf es gerichtet ist, ermächtiget*" (Grdz. d. Lehre von d. Mensch. S. 80 ff.). HEGEL erklärt: „*Wissen drückt die subjective Weise aus, in der etwas für mich, in meinem Bewußtsein ist, so daß es Bestimmung hat eines Seienden.*" „*Wissen ist also überhaupt dies, daß der Gegenstand, das andere ist und sein Sein mit meinem Sein verknüpft ist.*" „*Erkennen sagen wir dagegen, wenn wir von einem Allgemeinen wissen, aber es auch nach seiner besonderen Bestimmung fassen.*" (WW. XI, 67; vgl. Phänomenolog. S. 67). Nach HINRICHS ist das Wissen dasjenige, „*als welches Sein und Denken jedes dem andern gemäß ist oder miteinander übereinstimmen*" (Grundlin. d. Philos. Log. S. 226 ff., 231; vgl. G. BIEDERMANN, Philos. als Begriffswiss. I, 63 ff.). Nach HILLEBRAND ist das Wissen „*die adäquate Bestimmtheit des Begriffes*" als Resultat seines Selbstbestimmungsprocesses (Philos. d. Geist. II, 66). Im Wissen gibt sich der Begriff seine wesenhafte Existenz (ib.). SCHLEIERMACHER betont: „*Wissen und Sein gibt es für uns nur in Beziehung aufeinander. Das Sein ist das gewußte, und das Wissen weiß um das Seiende*" (Philos. Sittenlehre, § 23). Das höchste Wissen ist im Bewußtsein als Quell alles anderen Wissens (l. c. § 33). Wissen ist das „*Denken, welches a. vorgestellt wird mit der Notwendigkeit, daß es von allen Denkfähigen auf dieselbe Weise produciert werde und welches b. vorgestellt wird als einem Sein, dem darin gedachten, entsprechend*" (Dialekt. S. 43). Es ist ein Denken, welches „*in der Identität der denkenden Subjecte gegründet ist*" (l. c. S. 48), „*was alle Denkenden auf dieselbe Weise construieren können, und was dem Gedachten entspricht*" (l. c. S. 315). H. RITTER bemerkt: „*Das Erkennen bezeichnet die Tätigkeit, durch welche das Wissen wird*". Das Denken strebt nach dem Wissen (Abr. d. philos. Log. S. 9 ff.). Das Wissen ist „*das Denken, welches dem Sein gleich ist*" (l. c. S. 13). Das subjective Kennzeichen des Wissens ist die „*Überzeugung oder innere Gewißheit, mit welcher es gesetzt wird*" (l. c. S. 12). Als Synthesis, Entsprechen von Denken und Sein bestimmt das Wissen auch CHALYBAEUS (Wissenschaftslehre, S. 212). Das „*sich in sich selbst unterscheidende Wissen*" ist das Bewußtsein (l. c. S. 213 f.). BACHMANN bestimmt: „*Das Wissen beruht auf der Identität des Erkennenden und Erkannten mit der vollen Überzeugung von derselben. Wir wissen etwas, wenn wir erkennen, daß der Gegenstand des Wissens wirklich so ist, wie wir ihn uns denken, und die Erkenntnis desselben aus dem objectiven Sein des Gegenstandes und seinem Verhältnisse zu dem Erkennenden mit unwiderstehlicher Stärke hervorgeht*" (Syst. d. Log. S. 268). Nach SCHOPENHAUER ist Wissen (im logischen Sinne) abstracte Erkenntnis (W. a. W. u. V. I. Bd., § 12). „*Das Ende und Ziel alles Wissens ist, daß der Intellect alle Äußerungen des Willens nicht nur in die anschauliche . . ., sondern auch in die abstracte Erkenntnis aufgenommen habe, — also daß alles, was im Willen ist, auch im Begriff sei*" (Neue Paralipom. § 102). „*Wenn ich mich besinne, — so ist es der Weltgeist, der zur Besinnung kommen will, die Natur, die sich selbst erkennen und ergründen will*" (l. c. § 101; vgl. damit HEGEL unter „*Philosophie*").

W. ROSENKRANTZ versteht unter einem „*unbedingten Wissen*" „*ein solches, bei welchem mit der Wirklichkeit des Wissens zugleich die Einsicht in seine Möglichkeit zusammentrifft*" (Wissensch. d. Wiss. I, 114). Das Wissen

ist *„die Einheit des Subjects und Objects in der Vorstellung“*, es ist vollendetes Erkennen (l. c. II, 74). Zur vollständigen Erkenntnis einer Sache gehört die Erlangung eines vollständigen Begriffes derselben. *„Zum vollständigen Begreifen der Dinge gehört . . ., daß wir dieselben in die Elemente unseres Denkens auflösen und mittelst dieser den nämlichen Vorgang, durch welchen die Dinge außer uns entstanden sind, durch unsere eigene Denktätigkeit in uns wiederholen“* (l. c. II, 76). Nach R. SEYDEL ist das Wissen ein *„Zustand des Könnens, nämlich die Fähigkeit, einen Gegenstand nur in Gedanken genau zu wiederholen“* (Log. S. 5). Das Wissen ist ein *„In-mir-sein des Gegenstandes“* (l. c. S. 9). Das Subject als wissendes ist die *„Allmöglichkeit oder Urpotenz“*, Gott im Ich (l. c. S. 25). JESSEN erklärt: *„Was der menschliche Geist . . . findet, zu sich zurückkehrend mitbringt und als sein Eigentum aufbewahrt, ist sein Wissen“* (Phys. d. menschl. Denk. S. 212). v. KIRCHMANN erklärt: *„Im Gegenstand ist der Inhalt in der Seins-Form befaßt, in der Vorstellung in der Wissens-Form“* (Kat. d. Philos.[3], S. 53). Es gibt sechs Wissensarten: Wahrnehmung, Vorstellung, Aufmerksamkeit, Erinnerung, Fürwahrhalten, notwendiges Vorstellen (l. c. S. 50 ff.). HARMS betont: *„Kein Wissen ohne einen Gegenstand, der die Voraussetzung und die Bedingung seiner Möglichkeit ist“* (Psychol. S. 17). Der Trieb und Wille zum Wissen ist der Anfang aller Philosophie (l. c. S. 16).

E. DÜHRING setzt das Ideal des Wissens darin, *„in dem Walten der Dinge gleichsam zu Hause zu sein und mithin außer den allgemeinen Notwendigkeiten auch die einzelnen Stücke des Inventars und die besondern Gebrauchsbeziehungen derselben zu kennen“* (Log. S. 208). *„Genaue und erschöpfende Wiedergabe von etwas oder überhaupt vom Sein und dessen Beziehungen in einem entsprechenden Denkbilde macht das vollständige Wissen aus“* (Wirklichkeitsphilos. S. 370). Nach J. BAUMANN heißt Wissen *„äußere oder innere Tatsachen in ihrer Eigentümlichkeit auffassen“* (Philos. als Orientier. S. III). Nach O. LIEBMANN ist Wissen *„das Bewußtsein der Naturgesetze, sowie dessen, was ihnen gemäß sein muß“* (Anal. d. Wirkl.[2], S. 566). Nach O. SCHNEIDER ist Wissen *„ein Erkennen, ein Kennen aus einem Seienden heraus, auf der Grundlage eines Seins, mit der klaren und deutlichen Beziehung auf ein Sein“* (Transcendentalpsychol. S. 205). Nach LIPPS ist Wissen ein *„Urteilen, mit dem das Ganze unserer Erfahrung einstimmig ist“* (Grundt. d. Seelenleb. S. 612). G. THIELE versteht unter Wissen im engeren Sinne den *„ruhigen, sicheren Besitz einer Wahrheit“*, im weiteren aber *„jenes eigentümliche seelische Licht, das nicht nur im Denken, sondern auch im Wollen und Begehren, schon im Empfinden und Fühlen unser Seelenleben heller oder matter durchleuchtet und es vom bloßen, toten Sein specifisch unterscheidet“* (Philos. d. Selbstbewußts. S. 4). R. WAHLE bemerkt: *„Insofern wir . . . ein Vorkommnis als durch uns, für uns geboten erfassen, sprechen wir von einem Wissen dieses Vorkommnisses.“* *„Eine Vorstellung oder ein Gegenstand wird nämlich dann als ‚gewußter‘ bezeichnet, wenn eine Vorstellung in ihrer Existenz als von einer Ich-Tätigkeit abhängig gegeben ist“* (Das Ganze d. Philos. S. 356 ff.). Ein wahres (metaphysisches) Wissen hat der Mensch nicht (l. c. S. 538; vgl. Kurze Erklär. S. 178). — Nach G. GERBER gehen die Acte des Wissens *„von dem in seinem Wirken sich selber wissenden Ich aus, welches sie will, und während die Gefühle uns inne werden lassen, wie die Acte des universalen Bildes, welche uns berühren, sich zu unserem Dasein verhalten, merkt das wissende Ich auf die so in uns*

wirkenden Erscheinungen, wie wir sie vorstellen, selbst, weil es sie kennen und erkennen will ... Wissen ist also ein Ergebnis unserer Kraft und unseres Wirkens" (Das Ich, S. 321). Zum eigentlichen Wissen kommt man erst durch die Sprache (l. c. S. 334; vgl. über das *„namentliche"* Wissen: GÖRING, Syst. d. krit. Philos. I, 142 ff.; UPHUES, Psychol. d. Erk. I, 183). Unpersönlich, nicht vom psychologischen Subject getragen ist das Wissen nach E. KÖNIG (Üb. d. letzt. Frag. d. Erk. I, 48 f.).

Nach F. MACH ist Wissen *„Fürwahrhalten aus objectiven, innern, zwingenden und unabweisbaren Gründen"* (Religions- und Weltprobl. I, 17). Nach H. LORM ist Wissen *„eine Erkenntnis, deren Richtigkeit sich jedem menschlichen Verstande mit Notwendigkeit aufdrängt"* (Grundlos. Optim. S. 21). Nach HUSSERL ist Wissen im engsten Sinne des Wortes *„Evidenz davon, daß ein gewisser Sachverhalt gilt oder nicht gilt"* (Log. Unters. I, 14). Als *„allgemeingültiges Urteilen"* bestimmt das (fertige) Wissen B. ERDMANN (Log. I, 6). Nach WUNDT wird die Meinung zum Wissen, *„sobald sich mit ihr die Überzeugung ihrer tatsächlichen Wahrheit verbindet"* (Log. I, 370).

RIBOT spricht von einem *„savoir potentiel"* (L'évol. d. idées général. p. 148). Nach TWARDOWSKI besteht das Wissen um einen Gegenstand in der Fähigkeit, *„(richtige) Urteile über einen Gegenstand zu fällen"* (Üb. begriffl. Vorstellungen, Wissensch. Beilage zum 16. Jahresbericht d. Philos. Gesellsch. zu Wien, 1903, S. 26 f.). — Vgl. *„Wissen und Glauben"*, Erkenntnis, Bewußtsein, Gewißheit, Evidenz, Überzeugung, Skepticismus, Relativismus, Wissensgefühle.

Wissen und Glauben bedingen einander wechselseitig. Einerseits bedarf das Wissen (s. d.), die Erkenntnis des Glaubens (s. d.) teils als Basis (Glaube an die Außenwelt u. s. w.), teils als Ergänzung, anderseits stützt sich der (vernünftige) Glaube auf die Ergebnisse des Erkennens. Religiöser Glaube und Wissen (Wissenschaft) sind zwei Arten der Auffassung des Weltinhaltes, die oft in Gegensatz zueinander geraten, der aber dadurch auszugleichen ist, daß dem Glauben als Gebiet das Transcendente (s. d.) oder das mit wissenschaftlichen Mitteln nicht zu Erschöpfende zugewiesen wird (s. Glaube, Religion).

CLEMENS ALEXANDRINUS betont: *οὔτε ἡ γνῶσις ἄνευ πίστεως, οὔθ' ἡ πίστις ἄνευ γνώσεως* (Strom. II, p. 373). AUGUSTINUS lehrt, jede Erkenntnis beruhe auf einem vorangehenden Glauben: *„Fides praecedat rationem"* (De ver. relig. 45). Wahres Wissen und echter Glaube müssen übereinstimmen: *„Si enim creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem"* (l. c. 5, 8). SCOTUS ERIUGENA bemerkt ähnlich: *„Vera auctoritas rectae rationi non obsistit, neque recta ratio verae auctoritati"* (De div. nat. I, 68). *„Conficitur inde, veram philosophiam esse veram religionem conversimque veram religionem esse veram philosophiam"* (De praed. III, 1). Ebenso THOMAS: *„Principiorum naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita, quum ipse Deus sit auctor nostrae naturae. Haec ergo principia etiam divina sapientia continet. Quidquid igitur principiis huiusmodi contrarium est, est divinae sapientiae contrarium: non igitur a Deo esse potest. Ea igitur quae ex revelatione divina per fidem tenetur, non possunt naturali cognitioni esse contraria"* (Contr. gent. I. 7). Das Wissen wird durch den Glauben ergänzt (Sum. th. I. 1, 1). So auch DUNS SCOTUS (In l. sent. prol. qu. 1, 6), der aber schon die Lehre von den *„doppelten Wahrheiten"* vorträgt, deren jede (Glauben — Wissen) innerhalb ihres

Gebietes gilt, und die im Gegensatz zueinander stehen können (Report. Paris. IV, d. 43, qu. 3), welche Lehre von WILHELM VON OCCAM und anderen Scholastikern weiter ausgebildet wird zu der Lehre, daß, was philosophisch wahr sei, theologisch falsch sein könne. Sie tritt ferner auf bei LUTHER, POMPONATIUS, F. BACON, nach welchem Theologie und Wissenschaft reinlich geschieden werden sollen (Nov. Organ. I, § 65); letzteres verlangt auch SPINOZA („*fidem a philosophia separare*“, Tract. theol.-pol.). Gegen die Lehre von den doppelten Wahrheiten ist NICOL. TAURELLUS. Den Zwiespalt zwischen Wissen und Glauben betont PASCAL. „*Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît pas*“ (vgl. Pensées sur la relig. 1669). Die Widersprüche zwischen Wissen und Glauben betont BAYLE; die Glaubenswahrheiten sind widervernünftig, desto verdienstvoller ist es, an sie zu glauben (Dict. histor.; Oeuvr. div. 1725/31). KANT endlich entfernt das Pseudowissen (auf metaphysisch-transcendentem Gebiet), „*um dem Glauben Platz zu machen*“, indem er zeigt, daß unsere Erkenntnismittel zwar eine gesicherte empirische Wissenschaft ermöglichen, nicht aber die Erfassung des Transcendenten, und daß alle Aussagen der Wissenschaft nur für die phänomenale Welt, für die Dinge als Erscheinungen, nicht für deren An-sich gelten, so daß der Glaube freie Hand hat (s. Gottesbeweise, Postulat).

Nach ESCHENMAYER hat der Glaube den Primat vor der Speculation; die Philosophie muß zur „*Nichtphilosophie*“ hinausgehen (Grdz. einer christl. Philos. 1841). Nach SCHOPENHAUER sind Glauben und Wissen ganz verschiedene Dinge, „*die, zu ihrem beiderseitigen Wohl, streng geschieden bleiben müssen, so daß jedes seinen Weg geht, ohne vom andern auch nur Notiz zu nehmen*“ (Parerg. II, § 176). Nach WUNDT dürfen Wissen und Glauben nicht in Widerstreit miteinander geraten (Syst. d. Phil.², S. 2 ff.; Einl. in d. Philos. S. 23 ff.). Die Notwendigkeit des Glaubens für die Vernunft und das Wissen betont u. a. W. ROSENKRANTZ (Wissensch. d. Wiss. I, 66 ff.). Nach FR. SCHULTZE sind das Reich des Wissens (der Erscheinungen) und des Glaubens (der Dinge an sich) notwendig verbunden und auch getrennt (Philos. d. Naturwissensch. II, 384 ff.). — Vgl. BAADER, Über das Verhalten des Wissens zum Glauben, 1833; J. H. FICHTE, Religion u. Philos. in ihrem gegenwärt. Verhältnisse, S.-A. 1834; J. E. ERDMANN, Über Glauben und Wissen, 1837; J. N. DISCHINGER, Philos. u. Religion, 1849; O. MARPURG, Das Wissen u. der relig. Glaube, 1869; J. FROHSCHAMMER, Das neue Wissen u. der neue Glaube, 1873; D. FR. STRAUSS, Der alte u. d. neue Glaube, 8. A., 1875; A. GEIGEL, Über Wissen u. Glauben, 1884; HUXLEY, Science and Hebrew Tradition, 1893; A. BALFOUR, The foundations of Belief (Die Grundlagen des Glaubens, 1896); H. SCHNEIDER, Durch Wissen zum Glauben, 1897; JANET, Princ. de Mét. I, 68 ff. — Vgl. Religion, Glaube.

Wissenschaft (ἐπιστήμη, scientia) ist, objectiv, die systematische (s. d.) Einheit einer Summe principiell zusammengehöriger, ein Gebiet ausmachender Erkenntnisse, formal der methodische Betrieb der Forschung. Das Formale der Wissenschaft ist die Methode (s. d.) und die Systematik (s. d.). Die Gegenstände der Wissenschaft gehören teils bestimmten Erfahrungsgebieten an (Einzelwissenschaften), teils sind sie die allem Wissen gemeinsamen Begriffe (allgemeine Wissenschaft = Philosophie, s. d.). Die Einzelwissenschaften unterscheiden sich voneinander teils durch ihre Sondergebiete, teils durch den Standpunkt, den sie principiell den Tatsachen gegenüber einnehmen. Nach

diesem Standpunkte ergeben sich zwei Hauptgruppen von Wissenschaften: Naturwissenschaften (s. d.) und Geisteswissenschaften (s. d.). Ein neutrales Gebiet haben die (rein) mathematischen Disciplinen. Die Unterscheidung beschreibender und erklärender Wissenschaften ist keine feste. Eine besondere Gruppe der Geisteswissenschaften bezw. der Philosophie sind die normativen (s. d.) Wissenschaften. Endlich lassen sich theoretische und praktische, angewandte Disciplinen unterscheiden. Das System aller Wissenschaften ergibt den „*globus intellectualis*". Durch Differenzierung entstehen neue Zweige von Wissenschaften.

Nach ARISTOTELES geht die Wissenschaft (*ἐπιστήμη*) im Unterschiede von bloßer Empirie nicht nur auf das Daß (*ὅτι*), sondern auch auf das Warum (*διότι*), auf die Gründe (*ἀρχαί*) der Dinge (Anal. post. I 2, 71a 21; l. c. 981a 36). Die Wissenschaft, Disciplin (*τέχνη*) entsteht, *ὅταν ἐκ πολλῶν τῆς ἐμπειρίας ἐννοημάτων μία καθόλου γένηται περὶ τῶν ὁμοίων ὑπόληψις* (Met. I 1, 981a 5). Die Wissenschaft (wie das Wissen) ist entweder potentiell oder actuell vorhanden (*δυνάμει, ἐνεργείᾳ*, Met. XIII 10, 1087a 15). Als ein System fester, sicherer Erkenntnisse bestimmen die Stoiker die Wissenschaft: *ἐπιστήμην μὲν εἶναι τὴν ἀσφαλῆ καὶ βεβαίαν καὶ ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου κατάληψιν* (Sext. Empir. adv. Math. VII, 151); *τὴν ἐπιστήμην φασὶν ἢ κατάληψιν ἀσφαλῆ ἢ ἕξιν ἐν φαντασιῶν προσδέξει ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγου* (Diog. L. VII 1, 47); *πᾶσα γὰρ ἐπιστήμη ὑπαρκτῶν τινῶν ἐστι γνῶσις* (Sext. Empir. adv. Math. XI, 184).

Nach ALBERTUS MAGNUS ist die Wissenschaft „*habitus stans et immobilis ex intellectualibus acceptus et factus*" (Sum. th. I, prol. Die „*scientia universalis*" handelt vom Seienden schlechthin, die „*scientia particularis*" von den „*species entis*" (l. c. I, 3, 4). Nach THOMAS ist „*scientia*" „*recta ratio scibilium*" (Sum. th. II. II, 55, 3c), „*rei cognitio per propriam causam*" (Contr. gent. I 94), „*assimilatio scientis ad rem scitam*" (l. c. II, 60), „*descriptio rerum in anima*" (De verit. 11, 1 ob. 11). „*Ad scientiam requiritur cognitionis certitudo*" (l. c. 1 ob. 13). — ZABARELLA erklärt: „*Scientia . . . est firma ac certa cognitio rerum simpliciter necessariarum et sempiternarum*" (De nat. log. I, 2; Opp. log. p. 3). G. BIEL bestimmt: „*Scientia accipitur dupliciter, uno modo pro collectione multorum pertinentium ad notitiam unius vel multorum determinatum ordinem habentium; secundo modo pro simplici qualitate vel habitu distincto contra alios habitus intellectuales*" (Sent. prol. qu. 1). MICRAELIUS erklärt: „*Scientia . . . est virtus intellectualis, comparata ex conclusione certae rei per proprias et proximas causas*" (Lex. philos. p. 985). — SANCHEZ definiert: „*Scientia est rei perfecta cognitio*" (Quod nihil scitur 1647, p. 51). Wir haben aber kein sicheres Wissen, „*nihil scimus*" (l. c. p. 53). Ein Wissenstrieb („*velle scire*") ist uns angeboren (l. c. p. 5).

Eine Classification der Wissenschaft nach den drei Geistesfähigkeiten: Gedächtnis, Phantasie, Verstand führt F. BACON durch: „*Historia, poesis, philosophia secundum tres intellectus facultates: memoria, phantasia, ratio*" (De dign. II, 1). Die Geschichte zerfällt in „*historia civilis*" und „*naturalis*" (ib.). Die Wissenschaft ist „*veritatis imago*", ihr Ziel ist Beherrschung der Natur. „*Tantum possumus quantum scimus*" — Wissen ist Macht (vgl. Opuscul. philos. WW. V, 129 ff.). Die Erreichung höchster menschlicher Vollkommenheit bestimmt als Ziel der Wissenschaft SPINOZA (Emend. intell.). Nach HOBBES gibt es zweierlei Arten der Erkenntnisse: solche von Tatsachen und solche von Consequenzen, Folgerungen: „*Cognitionis duae sunt species. Altera facti; et est*

cognitio propria testium, cuius conscriptio est historia. Dividitur autem in naturalem et civilem." „*Altera est consequentiarum vocaturque scientia; conscriptio autem eius appellari solet philosophia*" (Leviath. I, 9). GASSENDI bestimmt die Wissenschaft (das Wissen) als „*alicuius rei certam, evidentem et per necessariam causam seu demonstratione habitam notitiam*" (Exerc. II, 6, 1). Ähnlich wie BACON classificiert die Wissenschaften D'ALEMBERT (Disc. prélim.). CHR. WOLF definiert ähnlich: „*Per scientiam ... intelligo habitum asserta demonstrandi, hoc est, ex principiis certis et immotis per legitimam consequentiam inferendi*" (Log. disc. prael. § 30). „*Durch die Wissenschaft verstehe ich eine Fertigkeit des Verstandes, alles, was man behauptet, aus unwidersprechlichen Gründen unumstößlich darzutun*" (Vern. Ged. von d. Kr. d. m. Verst. § 2). H. S. REIMARUS definiert: „*Wissenschaft ist eine Einsicht in den Zusammenhang der Wahrheiten, die aus unleugbaren allgemeinen Grundsätzen durch unzertrennte Verbindung der Schlüsse bewiesen werden*" (Vernunftlehre, § 233). „*Wissenschaften, deren Grundsätze lauter Grundsätze der Vernunft sind, sind reine Wissenschaften, wie die Arithmetik und Geometrie desfalls die Mathesin puram ausmachen*" (l. c. § 236).

KANT bestimmt: „*Eine jede Lehre, wenn sie ein System, d. i. ein nach Principien geordnetes Ganzes der Erkenntnis sein soll, heißt Wissenschaft*" (Met. Anf. d. Naturwissensch., Vorr., S. IV). „*Eigentliche Wissenschaft kann nur diejenige genannt werden, deren Gewißheit apodiktisch ist*" (l. c. S. V). Nach KRUG ist Wissenschaft „*ein Inbegriff von Erkenntnissen in bezug auf einen bestimmten Gegenstand*" (Handb. d. Philos. I, 4; vgl. S. 81). Die Wissenschaften sind: freie (nur durch innere, eigene Gesetze in ihrer Organisation bestimmt), gebundene, gemischte; die freien Wissenschaften sind empirische, rationale, empirisch-rationale Wissenschaften (l. c. S. 102 ff.; vgl. Versuch ein. neuen Einteil. d. Wissenschaften, 1805).

Nach J. J. WAGNER ist die Wissenschaft „*Universalität der Erkenntnis, ein geistiges Abspiegeln des lebendigen Universums*" (Syst. d. Idealphilos. S. 3 ff.). Nach STEFFENS gibt es nur zwei Wissenschaften: Physik und Ethik, erstere als das „*Naturleben des Geistes*" (Anthropol. I, 371). So auch SCHLEIERMACHER (Philos. Sittenlehre, § 55). Nach HEGEL ist Wissenschaft der sich als solcher wissende Geist (Phänomenol. S. 20; vgl. Syst. d. Wissensch. S. 590 ff.; G. BIEDERMANN, Philos. als Begriffswissensch. I, 98 ff., u. a.). — Nach FRIES ist eine Wissenschaft ein systematisches Ganzes von Erkenntnissen (Syst. d. Log. S. 268). Die Wissenschaften sind Erfahrungs- und Vernunftwissenschaften (beschreibende — erzählende — erklärende Wissenschaften). Letztere zerfallen in reine und angewandte Wissenschaften (l. c. S. 325 ff.). CALKER bestimmt: „*Wissenschaft ist überhaupt eine nach den Gesetzen des Denkens gebildete Erkenntnis des Zusammenhangs des Mannigfaltigen im Sein der Dinge mit der Einheit*" (Denklehre, S. 461 f.). Nach BACHMANN u. a. ist die Wissenschaft das systematisierte Wissen (Syst. d. Log. S. 270 ff.). Nach CHR. KRAUSE ist die Wissenschaft an sich nur eine, ein organisches Ganzes (Urb. d. Menschh.[2], S. 37 ff.). Sie schaut in Gott „*das ewig Wesentliche aller Dinge und ihres harmonischen Wechsellebens*" (l. c. S. 34). Nach H. RITTER ist Wissenschaft „*jede Verbindung mehrerer Acte des Wissens zu einer Gesamtheit*" (Abr. d. philos. Log.[2], S. 98). Nach L. FEUERBACH ist die Wissenschaft „*das Bewußtsein der Gattungen*" (WW. VII, 25). Nach SCHOPENHAUER sind die Wissenschaften „*die Betrachtung der Dinge nach ihren Beziehungen gemäß den vier Gestaltungen*

des Satzes vom Grunde" (Neue Paralipom. § 11). Alle Wissenschaft ist ungenügend zur Erkenntnis des An-sich der Dinge (l. c. § 15). Die Philosophie (s. d.) ist nicht Wissenschaft, sondern Kunst. Die Wissenschaften gliedern sich in: I. Reine Wissenschaften a priori. 1) Die Lehre vom Grunde des Seins. a. Im Raum: Geometrie. b. In der Zeit: Arithmetik und Algebra. 2) Die Lehre vom Grunde des Erkennens: Logik. II. Empirische oder Wissenschaften a posteriori, geordnet nach dem Grunde des Werdens in seinen drei Modis. 1) Die Lehre von den Ursachen (Physik u. s. w.). 2) Die Lehre von den Reizen (Biologie). 3) Die Lehre von den Motiven (W. a. W. u. V. II. Bd., C. 12). AMPÈRE teilt die Wissenschaften ein in „*sciences cosmologiques*" und „*sciences noologiques*" (Essai sur la philos. des sciences 1834/43; ähnlich J. ST. MILL, s. Geisteswissenschaften). A. COMTE setzt die Function der Wissenschaft in die „*prévoyance*" der Erscheinungen und ihrer Folgen. Nach dem Grade der Abstractheit bezw. Concretheit ergibt sich eine „*Hierarchie*" der Wissenschaften, bei welcher die nachfolgenden sich auf die Ergebnisse der vorangehenden stützen: Die abstracten Wissenschaften haben es mit allgemeinen Gesetzen, die concreten mit den Besonderheiten der Dinge zu tun. Die Ordnung der Wissenschaften ist: Mathematik, Astronomie, Physik, Chemie, Biologie, Sociologie (die sechs „*sciences fondamentales*"). Nach den „*lois des trois états*" schreitet der Geist vom theologischen zum metaphysischen, von diesem zum positivistischen Studium fort (s. Positivismus, vgl. Cours de philos. posit. I, 1 ff.). Nach H. SPENCER ist Wissenschaft „*teilweise vereinheitlichte Erkenntnis*" („*Science is partially-unified knowledge*", First Princ. § 37). Er unterscheidet abstracte (Logik, Mathematik), abstract-concrete (Mechanik, Physik, Chemie), concrete Wissenschaften (Astronomie, Geographie, Biologie u. s. w.: The classif. of the sciences; Essays III, 12). Abstracte und concrete Wissenschaften unterscheidet auch A. Bain (Log. I, 24). „*The perfect form of knowledge is science*" (l. c. p. 23). Nach LEWES ist Wissenschaft „*the analysis of the objects into their components and constituents*" (Probl. I, 100). „*Science is the systematisation of our experiences; it is common sense methodised and generalised*" (l. c. III. 49). Nach L. DUMONT sind die Wissenschaften „*die Systematisierung aller Tatsachen unseres Bewußtseins*" (Vergn. u. Schmerz, S. 4). HARMS erklärt: „*Vor der Wissenschaft gibt es nur Fragmente und Aggregate von Erkenntnissen, woraus Wissenschaft wird durch ihre methodische Verbindung zu einem Ganzen*" (Psychol. S. 3). „*In allen Wissenschaften gibt es . . . zugleich ein empirisches und ein speculatives, ein inductives und ein deductives Verfahren*" (ib.). Nach VACHEROT ist die Wissenschaft „*la pensée des choses*" (Mét. III, 210). Sie ist einheitlich (ib.), die Einzelwissenschaften sind Abstractionen (l. c. p. 211). Nach den Seelenvermögen: imagination, entendement, raison ergeben sich: Mathematik, Physik, Metaphysik (s. d. a.) (l. c. p. 211 ff.). DU PREL bemerkt: „*Die Wissenschaft ist der Versuch des menschlichen Geistes, das begriffliche Abbild der Welt zu erzeugen, darin alle Tatsachen einzuordnen und systematisch zu verknüpfen, d. h. den Zusammenhang der einzelnen Teile des Ganzen aufzudecken*" (Monist. Seelenlehre S. 4).

Nach DILTHEY ist Wissenschaft ein „*Inbegriff von Sätzen, dessen Elemente Begriffe, d. h. vollkommen bestimmt, im ganzen Denkzusammenhang constant und allgemeingültig, dessen Verbindungen begründet, in dem endlich die Teile zum Zweck der Mitteilung zu einem Ganzen sich verbinden*" (Einl. in d. Geisteswissensch. I, 5; vgl. I, 177 ff.). Nach A. DREWS ist alle Wissenschaft „*Logificierung oder*

Rationalisierung des Gegebenen" (Anmerk. zu Schellings Münch. Vorles. S. 270). Nach L. ZIEGLER ist die Wissenschaft „*die Selbstbewußtwerdung des Unbewußten*" (Wesen d. Cultur, S. 106 ff.). Die Philosophie ist die Wissenschaft kat exochen (l. c. S. 113). RABIER bestimmt: „*La science est la recherche des raisons des choses*" (Psychol. p. 2). HUSSERL erklärt: „*Zum Wesen der Wissenschaft gehört . . . die Einheit des Begründungszusammenhanges, in dem mit den einzelnen Erkenntnissen auch die Begründungen selbst und mit diesen auch die höheren Complexionen von Begründungen, die wir Theorien nennen, eine systematische Einheit erhalten*" (Log. Unters. I, 15). — Nach J. REHMKE ist Wissenschaft „*die allgemeingültige Aussage von etwas, welches in frageloser Klarheit gegeben ist*" (Allgem. Psychol. S. 1). Nach R. WAHLE ist Wissenschaft „*ein Schatz von errungenen, positiven Wahrheiten*" (Das Ganze d. Philos. S. 8).

A. RIEHL betont: „*Es gibt keine ‚ideographische', das Einzelne als solches nur beschreibende Wissenschaft*" (Zur Einf. in d. Philos. S. 171). Der ökonomische Wert der Wissenschaft (Ersparnis von Erfahrungen) ist nicht der einzige, den sie besitzt, nicht der höchste. „*In der Erkenntnis befriedigt sich zugleich der Einheitstrieb des Denkens*" (l. c. S. 174). HÖFFDING bemerkt ähnlich: „*Der Drang nach wissenschaftlicher Forschung ist eine specielle Form des Dranges nach Übereinstimmung mit dem eigenen Ich unter allen mannigfachen und wechselnden Erfahrungen*" (Philos. Probl. S. 2).

Auf praktische Bedürfnisse basiert die Wissenschaft CLIFFORD (Üb. d. Ziele u. Werkzeuge d. wissensch. Denkens, 1896). So auch E. MACH. Nach ihm herrscht in der Wissenschaft das „*denkökonomische*" Princip (s. Ökonomie), demgemäß wir Erfahrungen in allgemeine Formeln bringen, die uns eine ganze Klasse von Fällen beherrschen lassen. Die Wissenschaft entsteht immer „*durch einen Anpassungsproceß der Gedanken an ein bestimmtes Erfahrungsgebiet*" (Anal. d. Empfind.[4], S. 25). „*Im Kampfe der erworbenen Gewohnheit mit dem Streben nach Anpassung entstehen die Probleme, welche mit der vollendeten Anpassung verschwinden, um andern, die einstweilen auftauchen, Platz zu machen*" (ib.). Die Wissenschaft hat „*teilweise vorliegende Tatsachen in Gedanken zu ergänzen*". Die genaue Beschreibung (s. d.) ist ihre Methode (Populärwissensch. Vorles. S. 269). Nach H. CORNELIUS ist alle Wissenschaft „*nichts anderes als zusammenfassende Beschreibung der Erscheinungen durch Angabe der gesetzmäßigen Zusammenhänge, welchen dieselben sich einordnen*" (Einl. in d. Philos. S. 271). OSTWALD bezeichnet es als die Aufgabe der Wissenschaft, „*die in ihr auftretenden Mannigfaltigkeiten in solcher Weise darzustellen . . ., daß nur die tatsächlich in den darzustellenden Erscheinungen angetroffenen und nachgewiesenen Elemente in die Darstellung aufgenommen werden, alle andern ungeprüften Elemente aber fernzuhalten. Dadurch sind alle sogenannten anschaulichen Hypothesen oder physikalischen Bilder ausgeschlossen*" (Vorles. üb. Naturphilos.[2], S. 213 ff.).

Nomologische (s. d.) und ontologische Wissenschaften unterscheidet J. v. KRIES (Das Princ. d. Wahrscheinlichkeitsrechn. 1886, S. 85 f.). In Natur- und Geisteswissenschaften (s. d.) gliedert sich die Wissenschaft nach WUNDT, und zwar nach logischen Gesichtspunkten (vgl. Syst. d. Philos.[2], S. 21; Philos. Stud. II, 1 ff.; V, 1 ff.; Einl. in d. Philos.). Natur- und Geschichtswissenschaften unterscheidet (wie WINDELBAND) H. RICKERT. Erstere betrachten die Gegenstände nach ihrer allgemeinen Gesetzlichkeit, letztere nach ihrer Individualität (Grenzen d. naturwiss. Begriffsbild.). AD. MENZEL teilt die Wissenschaften nach den

Objecten ein in Natur- und Culturwissenschaften, „*je nachdem natürliche Dinge und Vorgänge oder die Erzeugnisse der menschlichen Cultur den Gegenstand der Forschung bilden*". „*Die Culturwissenschaften haben Objecte der wissenschaftlichen Forschung, welche in verschiedenem Grade der menschlichen Einwirkung unterliegen. Im Mittelpunkte der Culturerscheinungen steht der von Motiven handelnde Mensch.*" Das teleologische Moment tritt hier neben der Kategorie der Ursache als richtunggebend auf. „*Das gemeinsame Band aller Culturwissenschaften liegt . . . in der wissenschaftlichen Möglichkeit der Anwendung des Zwecks- und Wertgedankens, der Kritik und in der durch die Theorie selbst herbeigeführten Veränderlichkeit der Objecte wissenschaftlicher Forschung*" (Natur- und Culturwissenschaft, Wissensch. Beilage zum 16. Jahresbericht d. Philos. Gesellsch. zu Wien, 1903, S. 115 ff.; vgl. JODL, Die Culturgeschichtsschreibung, 1878). Eine reichgegliederte, systematische Einteilung der Wissenschaften gibt B. WEISS (Gesetze d. Geschehens, Arch. f. system. Philos. IX, 1903, S. 58 ff.). — Vgl. OPZOOMER, Logik, 1852; DU BOIS-REYMOND, Culturgesch. u. Naturwissensch., 1878; K. v. VIERORDT, Die Einheit der Wissenschaften, 1865; G. TH. MASARYK, Vers. ein. concret. Logik, 1887; JANET, Princ. de mét. I, 96 ff., 118 ff.; B. ERDMANN, Die Gliederung der Wissenschaften, Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos. II, 1878, S. 77 f.; P. DU BOIS-REYMOND, Üb. d. Grundlagen d. Erkenntnis in d. exact. Wissensch., 1890. — Vgl. Geisteswissenschaften, Naturwissenschaften, Philosophie.

Wissenschaftlich s. Wissenschaft. B. ERDMANN erklärt: „*Wissenschaftlich ist jede Erkenntnis, deren Ziel es ist, die allgemeinen begrifflichen Voraussetzungen zu suchen, aus denen wir die besonderen, uns erfahrungsmäßig gegebenen Vorgänge erklären können*" (Die Gliederung der Wissenschaften, Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos. II, 77 f.). HUSSERL bemerkt: „*Wissenschaftliche Erkenntnis ist als solche Erkenntnis aus dem Grunde. Den Grund von etwas erkennen, heißt, die Notwendigkeit davon, daß es sich so und so verhält, einsehen*" (Log. Unt. I, 231).

Wissenschaftlicher Idealismus, nach welchem die Welt der Objecte im wissenschaftlichen Denken gesetzt ist, wird von H. COHEN, NATORP und anderen Neukantianern gelehrt.

Wissenschaftslehre ist die Philosophie als Methodenlehre (s. d.) und Erkenntnistheorie (s. d.), insofern sie die Principien und Methoden des Erkennens, der Wissenschaft im allgemeinen und in ihren Specificierungen kritisch prüft. Ihr Ziel ist, das Wissen, die Wissenschaft zum vollen Bewußtsein ihres Tuns, ihres Wesens, ihrer Grenzen zu erheben.

Als Deduction, absolute Legitimation des Wissens, des erkennenden Bewußtseins aus einem Princip, aus absoluten „*Tathandlungen*" (s. d.) begründet eine Art der Wissenschaftslehre J. G. FICHTE. Sie ist „*eine pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes*" (Gr. d. ges. Wissensch. S. 186). Sie ist die „*Ableitung des ganzen Bewußtseins, seinen ersten und Grundbestimmungen nach, aus irgend einer im wirklichen Bewußtsein gegebenen Bestimmung desselben*" (WW. II, 349). Sie ist „*das zum Wissen von sich selbst, zur Besonnenheit, Klarheit und Herrschaft über sich selbst gekommene allgemeine Wissen. Sie ist gar nicht Object des Wissens sondern nur Form des Wissens von allen möglichen Objecten*" (WW. I 2, 10). Sie gibt „*nur die Anschauung des unabhängig von ihr vorausgesetzten und vorauszusetzenden Wissens*", „*absolutes Wissen, Festigkeit, Unerschütterlichkeit und*

„*Unwandelbarkeit des Urteils*“ (WW. I 2, 9). „*Die Wissenschaftslehre, fallen assend alles besondere und bestimmte Wissen, geht aus von dem Wissen schlechtweg, in seiner Einheit, das ihr als seiend erscheint, und gibt sich zuvörderst die Frage auf, wie dasselbe zu sein vermöge und was es darum in seinem innern und einfachen Wesen sei*“ (WW. I 2, 696; vgl. S. 7 f.). Nach BOUTERWEK ist das Fundament der Philosophie eine „*allgemeine Wahrheits- und Wissenschaftslehre*“, eine „*Apodiktik*“ (Lehrb. d. philos. Wissensch. I, 4, 13, 17 ff.). BOLZANO erklärt die Wissenschaftslehre als Lehre von den „*Regeln, nach denen wir bei diesem Geschäfte der Zerlegung des gesamten Gebietes der Wahrheit in einzelne Wissenschaften und bei der Abfassung der für eine jede gehörigen Lehrbücher vorgehen müssen*“ (Wissenschaftslehre I, 6 f.; vgl. IV, § 392 ff.). Als Wissenschaftslehre behandeln teilweise die Logik TWESTEN (Logik S. XXVI, XXIX), CALKER (Denklehre S. 9) u. a. AMPÈRE bezeichnet als Aufgabe der „*mathésiologie*“, „*d'établir d'une part les lois qu'on doit suivre dans l'étude ou l'enseignement des connaissances humaines, et de l'autre la classification naturelle de ces connaissances*“ (Essai sur la philos. 1834, p. 31). W. ROSENKRANTZ behandelt die Philosophie als „*Wissenschaft des Wissens*“, als allgemeinste Wissenschaft (Wissensch. d. Wiss. I, 22). Sie hat „*die Aufgabe, alle übrigen Wissenschaften unter sich zur Einheit zu verbinden, und als höchste Wissenschaft alle übrigen Wissenschaften zu leiten und ihrer Vollendung zuzuführen*“ (l. c. S. 29 ff.). Sie ist „*Analytik des Wissens oder die Lehre vom menschlichen Wissen im allgemeinen*“ und „*Synthetik des Wissens oder die Lehre von den besonderen Gegenständen des menschlichen Wissens*“ (l. c. S. XXIII). Als Wissenschaft vom Wissen bestimmt die Logik HARMS (Log. S. 38). So auch RABIER („*la science de la science*“, Log. p. 2). Nach WUNDT ist die Philosophie Wissenschaftslehre, insofern sie „*die Methoden und Ergebnisse der Einzelwissenschaften als den eigentlichen Gegenstand ihrer Forschungen betrachtet*“ (Log. II 2², S. 641 f.). Nach B. ERDMANN ist die Wissenschaftslehre (Logik) „*die Wissenschaft, deren Gegenstand die allen Wissenschaften gemeinsame, also auch ihr selbst zugrunde liegende Voraussetzung bildet*“ (Log. I, 9). Als Wissenschaftslehre bestimmt die Logik auch HUSSERL. Wir brauchen Begründungen, um in der Wissenschaft über das unmittelbar Evidente hinauszukommen (Log. Unters. I, 12 ff., 16). Als Wissenschaftslehre behandelt die Logik H. COHEN (Syst. d. Philos. I, Logik). Vgl. CHALYBAEUS, Wissenschaftslehre, 1846, S. 57 ff. — Vgl. Logik, Metaphysik, Philosophie, Erkenntnistheorie.

Wissensgefühle sind nach A. HÖFLER „*diejenigen Urteilsgefühle, in welchen sich an den Act des Urteilens selbst — ganz oder teilweise unabhängig vom Inhalt des Urteils — Lust knüpft*“ (Psychol. S. 402). Vgl. GERBER, Das Ich, S. 336.

Wissenstrieb geht aus dem Trieb nach Orientierung (zum Zwecke der Selbsterhaltung) durch Motivverschiebung (s. d.) als functionelles Bedürfnis, als Streben, Wille zur Erkenntnis (s. d.) als solcher, hervor. Von einem Wissenwollen als Motor des Denkens sprechen SCHLEIERMACHER, DILTHEY u. a. Vgl. Erkenntnis.

Wissentliches Verfahren s. Unwissentlich.

Witz (ingenium) ist eine Art des Scharfsinnes (s. d.), die Fähigkeit, zwischen entfernten Dingen ein Band auf unerwartete, überraschende Weise

herzustellen; ein solches Ganzes heißt auch selbst ein Witz und zwar wenn es komische (s. d.) Wirkungen hat.

LOCKE definiert: „*Wit lies most in the assemblage of ideas, and puts those together with quickness and variety, wherein can be found any resemblance or congruity, thereby to make up pleasant pictures, and agreeable visions in the fancy*" (Ess. II, ch. 9, § 2). Nach CHR. WOLF ist der Witz „*die Leichtigkeit, die Ähnlichkeit wahrzunehmen*" (Vern. Ged. I, § 858). Nach CHR. GARVE besteht der Witz in einer „*gewissen Erfindsamkeit, verborgene und doch einleuchtende Verbindungen unter Begriffen zu entdecken, die voneinander sehr entfernt scheinen*" (Samml. ein. Abh. I, 64 ff.; vgl. FEDER, Log. u. Met. S. 3?). KANT bemerkt: „*Der Witz ist entweder der vergleichende (ingenium comparans), oder der vernünftelnde Witz (ingenium argutans). Der Witz paart (assimiliert) heterogene Vorstellungen, die oft nach dem Gesetze der Einbildungskraft (der Association) weit auseinanderliegen, und ist ein eigentümliches Verähnlichungsvermögen, welches dem Verstande . . ., sofern er die Gegenstände unter Gattungen bringt, angehört*" (Anthropolog. I, § 52 f.). Nach G. E. SCHULZE versteht man unter Witz im weiteren Sinne „*alles Sinn- und Geistreiche in den Urteilen*" (Psych. Anthropol. S. 235). Im engeren Sinne geht der Witz dahin, an dem, was der Verstand einander entgegensetzt, noch Ähnlichkeiten zu entdecken (l. c. S. 235 f.). Der echte Witz „*stellt die Ähnlichkeit des Ungleichartigen anschaulich dar*" (l. c. S. 236; J. PAUL, Vorsch. d. Ästhet. II, § 42; BIUNDE, Empir. Psychol. I 2, 112 f.; SALAT, Lehrb. d. höher. Seelenkunde S. 220 ff; FRIES, Syst. d. Log. S. 348, 356). Nach C. G. CARUS ist der Witz ein geistiges Vermögen, unter Mitwirkung der Phantasie „*unerwartete Ähnlichkeiten verschiedener Vorstellungen, Begriffe oder Begehrungen, und zwar in der Richtung gegen das Lächerliche, zusammenzufassen*" (Vorles. üb. Psychol. S. 408; vgl. BENEKE, Lehrb. d. Psychol.[3], § 119 f., 142; R. ZIMMERMANN, Ästhet. § 541; VOLKMANN, Lehrb. d. Psychol. II[4], 294 ff.). Nach M. CARRIERE ist der Witz das Vermögen, Ähnlichkeiten aufzufinden, die für die gewöhnliche Ansicht gar nicht da sind (Ästhet. I, 205; vgl. Vischer, Ästh. § 193). Nach L. DUMONT ist (wie nach VOLTAIRE) der Witz die Vorführung einer neuen Beziehung zwischen entfernten Gegenständen (Vergn. u. Schmerz S. 197). Nach MICHELET ist der Witz „*die Tätigkeit der Einbildungskraft, eine nicht gegebene Association zu producieren*" (Anthropol. S. 292). K. FISCHER erklärt: „*Das Urteil, welches den komischen Contrast erzeugt, ist der Witz*" (Über den Witz[2], S. 97). „*Der Witz ist ein spielendes Urteil,*" ein Urteil, „*wodurch etwas Verborgenes oder Verstecktes hervorgeholt und erleuchtet wird*" (l. c. S. 99 ff.). „*Was noch nie vereint war, ist mit einemmale verbunden, und in demselben Augenblick, wo uns dieser Widerspruch noch frappiert, überrascht uns schon die sinnvolle Erleuchtung*" (l. c. S. 102 f.). — Vgl. S. RUBINSTEIN, Psychol.-ästhet. Essays 1884, II, 134.

Wohl s. Glück, Gut, Eudämonismus.

Wohlfahrt ist, nach HÖFFDING, „*alles, was zur Befriedigung der Bedürfnisse der menschlichen Natur nach ihrem ganzen Umfange dient*" (Eth. S. 44).

Wohlgefallen s. Gefallen.

Wohlwollen (benevolentia): gute, altruistische Gesinnung gegen Mitmenschen, eine der Tugenden (s. d.). HERBART macht die Idee (s. d.) des

Wohlwollens zu einem der ethischen Fundamente (Lehrb. zur Einl.[5], S. 138 f.). Vgl. über „*benevolence*" A. BAIN, Ment. and Mor. Sc. III, ch. 5, p. 244.

Wollen s. Wille.

Wollung s. Volition, Wille.

Wollungsbinom nennt A. MEINONG eine Wollung, der nur eine Begleittatsache zur Seite steht (Werttheorie, S. 115).

Wort (*λόγος, ὄνομα*, vox, verbum, vocabulum, terminus) ist ein Lautcomplex von significativem Werte. Das Wort ist ein Zeichen (s. d.) für einen Vorstellungs- oder Begriffsinhalt; das Wort „*bedeutet*" (s. d.) etwas heißt, es bezieht sich auf einen solchen Inhalt, es vertritt uns einen solchen, hat die Fähigkeit, einen Begriff auszulösen. Ursprünglich sind Wort und Satz (s. d.) eins, später differenzieren sich selbständige Haupt-, Eigenschafts-, Zeitwörter u. s. w. Die Wörter sind Zeichen für bestimmte Apperceptionsweisen der Dinge, die durch Convention (s. Sprache) und Wissenschaft allgemeingültig werden. Insofern das Wort etwas nicht bloß bedeutet, sondern bezeichnet, ist es ein Name (s. d.). Wortvorstellungen sind die (neben tactilen auch akustische, optische Elemente enthaltenden) sprachlichen Einzelgebilde als Bewußtseinsinhalte, in Wahrnehmungs- oder in Reproductionsform.

Über PLATO s. Namen. Nach ARISTOTELES sind die Wörter Zeichen von Vorstellungen (De interpret. 1).

Das Conventionelle der Worte lehrt ABAELARD: „*Neque enim vox aliqua naturaliter rei significatae inest, sed secundum hominum impositionem*" (Dial. p. 487). „*Vocabula homines instituerunt ad creaturas designandas, quas intelligere potuerunt, quum videlicet per illa vocabula suos intellectus manifestare vellent*" (Theol. Christ. p. 1275). So auch WILHELM VON OCCAM: „*Terminus . . . prolatus vel scriptus nihil significat nisi secundum voluntariam institutionem*" (vgl. Prantl, G. d. L. III, 340; s. Namen). — Nach ZABARELLA ist das Wort „*signum conceptus, qui est in animo*" (De nat. log. I, 10).

HOBBES bemerkt über den Gebrauch der Wörter: „*Vocabula . . . sapientium quidem calculi sunt quibus computant, stultorum autem nummi, aestimati impressione alicuius nomine celebri*" (Leviath. I, 4). Nach SPINOZA sind die Wörter Zeichen der Dinge, wie sie in der „*imaginatio*" sind (Em. intell.). Nach CHR. WOLF sind die Wörter „*voces articulatae, quibus res perceptas aut perceptiones nostras indigitamus*" (Psychol. empir. § 271), willkürliche „*Zeichen der Gedanken*" (Vern. Ged. I, § 291 ff.). — GOETHE bemerkt: „*Jedes ausgesprochene Wort erregt den Gegensinn*" (Sprüche in Prosa).

Nach MAASS bezeichnen die meisten Wörter nicht individuelle Objecte, sondern „*allgemeine Dinge*", Begriffe (Üb. d. Einbild. S. 172). Die Notwendigkeit der Wörter für die Bildung abstracter Begriffe betont G. E. SCHULZE (Über die menschl. Erk. S. 107). Nach BIUNDE ist das Wort ursprünglich Nomen proprium. Nomen, verbum, tempus lagen vielleicht in einem Worte (Empir. Psychol. I 2, 53 ff.). Mit den Wörtern bilden sich die Begriffe (l. c. S. 71 f.). — Nach J. H. FICHTE bedeutet das Wort die „*Allgemeinvorstellung nach ihrer specifischen, aber eben darum alles Einzelne in sich umfassenden Bestimmtheit*" (Psychol. I, 497 ff.). Jedes grammatische Sprechen ist „*ein unbewußter Act angewandter Logik*" (l. c. S. 500). Nach JODL bezeichnet das Wort „*die gemeinsamen Elemente oder den Coincidenzpunkt der Vorstellungen, welche mit ihm associiert sind, d. h. es lenkt inmitten der Vielzahl von Vor-*

stellungen, welche es zu reproducieren vermag, die Aufmerksamkeit nur auf diese bestimmten gemeinsamen Elemente" (Lehrb. d. Psychol. S. 607). Nach L. Geiger hat das Wort „*niemals einen sinnlichen Gegenstand an und für sich, sondern immer ein Vernunftobject zu seinem Inhalt*" (Urspr. u. Entwickl. d. menschl. Sprache I, 6). Nach Lazarus drückt das Wort nie eine bloße Anschauung aus, sondern „*bezeichnet die percipierte Anschauung durch appercipierende Vorstellungen*" (Leb. d. Seele II[2], 294; vgl. Steinthal, Einl. in d. Psychol. I, 396 ff.). Nach Höffding ist das Wort gleichsam ein Ersatz für die unmögliche Anschauung der gemeinsamen Eigenschaften von Objecten für sich allein (Psychol.[2], S. 236). Nach B. Erdmann haben die Begriffsworte ihre Bedeutung in Urteilen (Log. I, 183 f.). Nach Sigwart sind die Wörter „*Zeichen eines bestimmten Vorstellungsinhaltes, der, von den gegenwärtigen Anschauungen losgerissen, ein selbständiges Dasein in der Fähigkeit gewonnen hat, beliebig innerlich reproduciert zu werden*" (Log. I[2], 58; vgl. I[2], 30 ff., 46 ff.). Nach H. Cornelius bezeichnet das Wort „*die Inhalte einer Gruppe, welche durch die Ähnlichkeit zwischen eben diesen Inhalten charakterisiert ist*" (Einl. in d. Philos. S. 235 f.). Nach Husserl besagt die Allgemeinheit des Wortes, „*daß ein und dasselbe Wort durch seinen einheitlichen Sinn eine ideell festbegrenzte Mannigfaltigkeit möglicher Anschauungen so umspannt . . ., daß jede dieser Anschauungen als Grundlage eines gleichsinnigen nominalen Erkenntnisactes fungieren kann*" (Log. Unters. II, 501). Nach W. Jerusalem ist das Wort „*der Träger aller Tätigkeit, aller Kräfte, die nach den bisherigen Erfahrungen im Dinge ruhen. Das Wort ist gleichsam der Wille des Dinges, und wenn mehrere Dinge einander ähnlich sind, so werden sie mit demselben Namen bezeichnet, weil ein Wille sie zu beseelen, eine Kraft in ihnen wirksam zu sein scheint*" (Lehrb. d. Psychol.[3], S. 108). Nach Schubert-Soldern bedeutet das Wort stets „*ein System von Unterschieden*" (Gr. ein. Erk. S. 115); es hebt „*dasjenige am Concretum, dem Zusammen von Daten hervor, was eben in der Denkrechnung selbständig verwertet werden soll*" (l. c. S. 116).

Nach A. Meinong bedeutet das Wort den Gegenstand der Vorstellung und ist Ausdruck der Vorstellung (Über Annahm. S. 19 f.). Uphues erklärt: „*Das Wort ist erstens Ausdruck einer Vorstellung des Sprechenden, es weckt zweitens in dem das Wort Hörenden und Verstehenden die gleiche Vorstellung, es ist drittens Name oder Bezeichnung des der Vorstellung entsprechenden und von ihr verschiedenen Gegenstandes*" (Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos. 21. Bd., S. 472). Nach Stout (Anal. Psychol. II) ist ein Wort eine Anregung zum Nachdenken, nach W. Jerusalem eine Forderung zur geistigen Gestaltung und Gliederung (Urteilsfunct. S. 32), nach Ribot stellt es ein „*savoir potentiel*" dar (Evol. des idées génér. p. 148). Nach Fr. Mauthner sind Worte „*nichts anderes als das Gedächtnis assimilierter Wahrnehmungen*" (Sprachkrit. I, 437). Die Hauptquelle unserer Associationen liegt in den Worten unserer Sprache (l. c. S. 437 ff., vgl. S. 440). Begriff und Wort sind so gut wie identisch, „*nichts weiter als die Erinnerung oder die Bereitschaft einer Nervenbahn, einer ähnlichen Vorstellung zu dienen*" (l. c. S. 410). Die Hypostasierung der Worte und Begriffe, der „*Wortfetischismus*" ist ein Hemmnis des Erkennens (l. c. S. 150 ff.). — Nach S. Stricker sind die Worte „*Bewegungs- oder motorische Vorstellungen*" (Stud. üb. d. Association der Vorstellungen 1883, S. 1). Die Wortvorstellungen sind „*Vorstellungen von jenen Nervenimpulsen, welche wir zu*



len Sprechmuskeln senden müssen, um die Worte wirklich zu sprechen" (Studien über d. Sprachvorstellungen 1880).

Daß das Wort ursprünglich schon ein Satz (s. d.) sei, lehren WAITZ Anthropol. d. Naturvölk. I, 272), FR. MÜLLER (Sprachwissensch. I, 49), M. MÜLLER (Denken im Lichte der Sprache, S. 402, 504 ff.), ROMANES (Geist. Entwickl. S. 170), STEINTHAL (Einl. in d. Psychol. I, 396 ff.), W. JERUSALEM Urteilsfunct. S. 102), JESPERSEN, WUNDT (s. Sprache) (vgl. Völkerpsychol. I 2, 240); dagegen DELBRÜCK, welcher in den Wurzeln die Sprachelemente sieht. Die Wurzel ist das „*ideale Bedeutungscentrum*" eines Wortes (vgl. HELLPACH, Grenzwiss. d. Psychol. S. 461). Vgl. ABEL, Der Gegensinn d. Worte; BACKHAUS, Das Wesen d. Humors, S. 177 ff. — Vgl. Namen, Sprache, Satz, Begriff, Terminus, Verbum mentis, Logos.

Wortblindheit ist eine Sprachstörung, bei der die Fähigkeit zu lesen abhanden kommt (Alexie).

Worterklärung s. Nominaldefinition.

Wortfolge s. Satz.

Wortform, innere, ist nach WUNDT die „*dem Wort durch seine Stellung im Satze verliehene begriffliche Bestimmtheit*" (Völkerpsychol. I 2, 2).

Wortgedächtnis s. Typen des Gedächtnisses, Gedächtnis. Vgl. WUNDT, Völkerpsychol. I 1, C. 5; Gr. d. Psychol.[5], S. 300; RIBOT, Mal. de la Mém., 1881.

Wortmedaillen sind nach K. GROOS von den Kindern selbständig erfundene Laute, denen sie einen bestimmten Sinn unterlegen (Spiele d. Mensch. S. 442).

Worttaubheit ist eine Sprachstörung, bestehend in der Unfähigkeit, Gesprochenes zu verstehen (s. Aphasie).

Wortvorstellung s. Wort, Begriff. Vgl. WUNDT, Gr. d. Psychol.[5], S. 323; VOLKMANN, Lehrb. d. Psychol. II[4], 255.

Wunsch ist ein Begehren, dessen Befriedigung als (zur Zeit) unerreichbar erscheint und das daher nicht zur vollen Entfaltung gelangt.

DUNS SCOTUS unterscheidet Wille („*velle simplex*") und Wunsch („*velle cum conditione*", „*velle remissum*", Opp. 1639, XI, 286, 288; vgl. Siebeck, Die Willenslehre bei Duns Scotus u. sein. Nachfolgern, Zeitschr. f. Philos. 112. Bd., S. 179 ff.). — Zwischen Wollen und Wünschen unterscheidet auch LOCKE (Ess. II, ch. 21, § 30). G. E. SCHULZE erklärt: „*Durch die Überlegung wird das Begehren oft zu einem bloßen Wunsche, worauf keine Anwendung der Kräfte folgt, um des Begehrens teilhaftig zu werden, herabgestimmt*" (Psych. Anthropol. S. 410). BENEKE bestimmt: „*Ein Wollen ist . . . nichts anderes als ein Begehren, welchem sich eine Vorstellungsreihe anschließt, in der wir (mit Überzeugung) das Begehrte von diesem Begehren aus verwirklicht vorstellen. Wo dagegen dieses Vorstellen entweder überhaupt nicht möglich ist, oder doch aus irgend einem Grunde nicht eintritt, bleibt das Begehren ein bloßer Wunsch*" (Lehrb. d. Psychol.[3], § 201). CZOLBE bemerkt: „*Der feste Glaube an das Können ist zum Wollen unerläßlich, denn der Wille schließt den Beschluß einer Handlung in sich. Im entgegengesetzten Falle ist nur ein Wunsch da*" (Gr. u. Urspr. d. menschl. Erk. S. 235 f.). VOLKMANN erklärt: „*Wo dem Wollen gegenüber*

die Begehrung auf ihrer ursprünglichen Stufe verharrt oder auf diese absichtlich zurückkehrt, indem sie sich der Rücksichtnahme auf die Erreichbarkeit entschlägt, heißt sie W*unsch*" (Lehrb. d. Psychol. II[4], 452). BAIN bestimmt: „*Desire is the state of mind where there is a motive to act . . . without the ability*" (Ment. and Mor. Sc. IV, ch. 7, p. 366 ff.; vgl. J. WARD, Enc. Brit. XX, 74 u. a.). Ähnlich REHMKE (Allgem. Psychol. S. 442, 449). Nach HÖFFDING ist der Wunsch „*ein Trieb, der gehemmt wird, ohne daß das Bedürfnis nach dem Object und die Vorstellung von diesem als einem Gut zugleich wegfielen*" (Psychol.[2], S. 446). Nach SIGWART ist der Wunsch „*das durch die denkende Reflexion hindurchgegangene innere Hinstreben nach einem Zustande, den ich als ein Gut vorstelle, den ich aber weder mit Sicherheit erwarten noch selbst herbeiführen kann*" (Kl. Schrift. II[2], 149). WUNDT erklärt: „*Wird ein Streben durch entgegengesetzte Triebe oder durch äußere Hindernisse derart gehemmt, daß während einer längern Zeit ein oscillierender Gemütszustand entsteht, in welchem aber jenes Streben das vorhandene Totalgefühl bestimmt, so bezeichnen wir einen solchen Zustand als Begehren.*" „*Verbindet sich mit einem Begehren die Vorstellung, daß vorhandene objective Willenshindernisse die Triebhandlung unmöglich machen, oder besteht auch nur ein dieser Vorstellung entsprechendes Widerstandsgefühl, so wird das Begehren zum Wunsch*" (Grdz. d. physiol. Psychol. II[4], 508 f.). KREIBIG bemerkt: „*Es kann . . . mit dem Wollen auch das Bewußtsein verknüpft sein, daß das Gewollte nicht durch die eigene Handlung verwirklicht werden könne oder daß diese Handlung allein nicht zur Verwirklichung genüge. In solchen Fällen sprechen wir von einem Wunsche*" (Werttheorie, S. 72).

Wünschen s. Wunsch, Begehren.

Würde ist socialer, innerer, sittlicher Wert der Persönlichkeit, auch das Verhalten gemäß dem Bewußtsein seines Wertes. — Nach KANT hat, was über allen Preis erhaben ist, eine Würde, d. h. einen „*innern Wert*". Sittlichkeit und die Menschheit, sofern sie derselben fähig, ist dasjenige, was allein Würde hat. Autonomie (s. d.) ist der Grund der Würde der vernünftigen Natur, die nur dem Gesetze gehorcht, das sie sich zugleich selbst gibt (Grundleg. zur Metaphys. d. Sitten 2. Abschn., S. 71 ff.). Nach SCHILLER ist Würde „*der Ausdruck einer erhabenen Gesinnung*" (Über Anmut u. Würde, Philos. Schrift. S. 136). „*Beherrschung der Triebe durch die moralische Kraft ist Geistesfreiheit, und Würde heißt ihr Ausdruck in der Erscheinung*" (l. c. S. 142). „*Anmut liegt in der Freiheit der willkürlichen Bewegungen; Würde in der Beherrschung der unwillkürlichen*" (l. c. S. 144). — Nach IHERING ist Würde „*Betätigung des eigenen Werturteils im Benehmen*" (Zweck im Recht II, 498). Vgl. Sittlichkeit.

Wurzel s. Wort, Sprache.



Y.

Ὕλη s. Materie.

Yliaster s. Materie (PARACELSUS).

Yoga: Name eines der sechs orthodoxen indisch-philosophischen Systeme,

welches die Erlösung vom Dasein, die mystische Vereinigung mit der Gottheit lehrt und durch Askese u. s. w. zu erreichen sucht.

Ὑπόθεσις s. Hypothesis.

Ὑποτύπωσις s. Hypotypose.

Ὕστερον πρότερον s. Hysteron.

Z.

Zahl (*ἀριθμός*, numerus) ist die Heraushebung (Unterscheidung) und Zusammenfassung einer gleichartigen Mannigfaltigkeit zur (complexen) Einheit, sie entsteht durch (primäres) Zählen, d. h. durch wiederholte Setzung der Einheit und Verbindung, Synthesis der Einheitssetzungen. Das Zählen ist ein zeitlicher Vorgang, die (fertige) Zahl hingegen abstrahiert nicht bloß von allem qualitativen Inhalt, der für sie gleichgültig ist, nicht in Betracht kommt —, sondern auch von räumlich-zeitlichen Bestimmungen. Das Zählen kann ebenso gut an Objecten der Außenwelt als an Vorstellungen, Denkacten u. s. w. vorgenommen werden, es ist in seiner Gesetzmäßigkeit unabhängig von der Existenzart des zu Zählenden. Die Zahlgesetze, wurzelnd im Wesen des Denkens überhaupt, gelten daher unbedingt für alle möglichen Inhalte; sie sind rein formaler Natur. Der Zahlbegriff hat seine Quelle in der Bewußtseinstätigkeit, ist insofern a priori (s. d.), kommt aber ursprünglich nur am Erfahrungsinhalte zur Ausbildung, durch welche auch weiterhin die Bestimmtheit (Größe) der Zahlen bedingt ist, so daß (teilweise) die Zahl (Anzahl) ein objectives Fundament besitzt. Doch darf deswegen die Zahl noch nicht zu einer metaphysischen Wesenheit hypostasiert werden, wie dies seit den Pythagoreern zuweilen geschehen ist.

Nach der Lehre der Pythagoreer ist die Zahl das Wesen (s. d.) der Dinge; die Principien der Zahlen, das Gerade und Ungerade (Unbegrenzte und Begrenzte, s. Peras), sind auch die Principien der Dinge. Die Dinge sind eine „*Nachahmung*“ (*μίμησις*) der Zahlen, welche letztere substantiell Wesenheit besitzen, die Eigenschaften der Dinge bestimmen: metaphysisch-quantitative Weltanschauung. Alles ist nach Zahlenverhältnissen geordnet, wird durch Zahl erkannt (Philol. Fragm., Mull. 13). Die *ἀριθμῶν στοιχεῖα* sind zugleich die Elemente der Dinge, nämlich *τὸ ἄρτιον καὶ τὸ περιττόν* (*ἄπειρον, πεπερασμένον, περαίνοντα*), aus welchen alle Verhältnisse entstehen. *Ἀρχὰς ἀριθμοὺς . . . ὑπετίθεντο, ὅτι ἐδόκει αὐτοῖς τὸ πρῶτον ἀρχὴ εἶναι καὶ τὸ ἀσύνθετον* (Alex. Aphrod. in Arist. Met. I, schol. Arist. p. 551 a); *ἀριθμοὺς εἶναί φασιν αὐτὰ τὰ πράγματα* (Aristot., Met. I 6, 987 b 28); *οἱ μὲν γὰρ Πυθαγόρειοι μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν* (l. c. I 6, 987 b 11). Daß sich diese Ansicht aus der Beschäftigung der Pythagoreer mit der Mathematik ergeben, sagt Aristoteles: *οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι τῶν μαθημάτων ἁψάμενοι πρῶτον ταῦτα προήγαγον, καὶ ἐντραφέντες ἐν αὐτοῖς τὰς τούτων ἀρχὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς ᾠήθησαν εἶναι πάντων· ἐπεὶ δὲ τούτων οἱ ἀριθμοὶ φύσει πρῶτοι, ἐν δὲ τοῖς ἀριθμοῖς ἐδόκουν θεωρεῖν ὁμοιώματα πολλὰ τοῖς οὖσι καὶ γιγνομένοις, μᾶλλον ἢ ἐν πυρὶ καὶ γῇ καὶ ὕδατι, ὅτι τὸ μὲν τοιονδὶ τῶν ἀριθμῶν πάθος δικαιοσύνη, τὸ δὲ τοιονδὶ ψυχὴ καὶ νοῦς, ἕτερον δὲ καιρὸς καὶ τῶν ἄλλων ὡς εἰπεῖν ἕκαστον ὁμοίως· ἔτι δὲ τῶν ἁρμονιῶν ἐν ἀριθμοῖς ὁρῶντες τὰ πάθη καὶ τοὺς λόγους· οἱ*

δ' ἀριθμοὶ πάσης τῆς φύσεως πρῶτοι, τὰ τῶν ἀριθμῶν στοιχεῖα τῶν ὄντων στοιχεῖα πάντων ὑπέλαβον εἶναι, καὶ τὸν ὅλον οὐρανὸν ἁρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμόν· καὶ ὅσα εἶχον ὁμολογούμενα δεικνύναι ἔν τε τοῖς ἀριθμοῖς καὶ ταῖς ἁρμονίαις πρὸς τὰ τοῦ οὐρανοῦ πάθη καὶ μέρη καὶ πρὸς τὴν ὅλην διακόσμησιν ταῦτα συνάγοντες ἐφήρμοττον . . . φαίνονται δὴ καὶ οὗτοι τὸν ἀριθμὸν νομίζοντες ἀρχὴν εἶναι καὶ ὡς ὕλην τοῖς οὖσι καὶ ὡς πάθη τε καὶ ἕξεις, τοῦ δ' ἀριθμοῦ στοιχεῖα τό τ' ἄρτιον καὶ τὸ περιττόν· τούτων δὲ τὸ μὲν ἄπειρον, τὸ δὲ πεπερασμένον, τὸ δ' ἓν ἐξ ἀμφοτέρων εἶναι τούτων καὶ γὰρ ἄρτιον εἶναι καὶ περιττόν, τὸν δ' ἀριθμὸν ἐκ τοῦ ἑνός, ἀριθμοὺς δέ, καθάπερ εἴρηται, τὸν ὅλον οὐρανόν (Met. I 5, 985 b 23 squ.); *οἱ δὲ Πυθαγόρειοι διὰ τὸ ὁρᾶν πολλὰ τῶν ἀριθμῶν πάθη ὑπάρχοντα τοῖς αἰσθητοῖς σώμασιν, εἶναι μὲν ἀριθμοὺς ἐποίησαν τὰ ὄντα, οὐ χωριστοὺς δέ, ἀλλ' ἐξ ἀριθμῶν τὰ ὄντα* (Met. XIV 3, 1090 a 20 squ.); — *γνωμονικὰ γὰρ ἁ φύσις τῶ ἀριθμῶ καὶ ἁγεμονικὰ καὶ διδασκαλικὰ τῶν ἀπορουμένω παντὸς καὶ ἀγνοουμένω παντί· οὐ γὰρ ἧς δῆλον οὐδενὶ οὐδὲν τῶν πραγμάτων οὔτε αὐτῶν ποθ' αὑτὰ οὔτε ἄλλω ποτ' ἄλλο, αἰ μὴ ἧς ἀριθμὸς καὶ ἁ τούτω ἐσσία· νῦν δὲ οὗτος καττὰν ψυχὰν ἁρμόσδων αἰσθήσι πάντα γνωστὰ καὶ ποτάγορα ἀλλάλοις κατὰ γνώμονος φύσιν ἀπεργάζεται, σωματῶν καὶ σχίζων τὼς λόγως χωρὶς ἑκάστως τῶν πραγμάτων τῶν τε ἀπείρων καὶ τῶν περαινόντων· ἴδοις δέ κα οὐ μόνον ἐν τοῖς δαιμονίοις καὶ θείοις πράγμασι τὰν τῶ ἀριθμῶ φύσιν καὶ τὰν δύναμιν ἰσχύουσαν, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς ἀνθρωπίνοις ἔργοις καὶ λόγοις πᾶσι παντᾶ, καὶ καττὰς δαμιουργίας τὰς τεχνικὰς πάσας, καὶ καττὰν μουσικάν . . . ψεῦδος δὲ οὐδαμῶς ἐς ἀριθμὸν ἐμπίτνει* (PHILOLAUS, Stob. Ecl. I, 8). — In seiner letzten Periode bestimmt PLATO die Ideen (s. d.) als (metaphysische) Zahlen (vgl. Aristot., Met. I, 6; XIII; XIV, 1; Simplic. ad Phys. 247, 256 Dox. D.). Hypostasiert werden die Zahlen auch von den Neupythagoreern. Diese sehen in den Zahlen *λόγους ἐν τῇ ὕλῃ* (vgl. Heinze, Lehre vom Logos, S. 180). Nach MODERATUS ist die Eins das Symbol der Einheit, die Ursache der Harmonie, die Zwei aber das Symbol der Anderheit, der Veränderung (Porphyr., Vit. Pythag. 48 ff.). Die Zahl ist ein „*σύστημα μονάδων, ἢ προποδισμὸς πλήθους ἀπὸ μονάδος ἀρχόμενος καὶ ἀναποδισμὸς εἰς μονάδα καταλήγων*" (Stob. Ecl. I, 18). Nach NIKOMACHUS sind die Zahlen als Urbilder der Dinge im göttlichen Geiste. Die Zahl ist *πλῆθος ὡρισμένον* (Arithm. I, 7; vgl. Überweg-Heinze, Grundr. I[9], 362; Zeller, Philos. d. Griech. III, 2[3], 120 f.). — Nach der Kabbalâ sind Zahlen und Buchstaben Elemente des göttlichen Wortes (Sohar; s. Sephiroth). Als Urbilder der Dinge werden die Zahlen von den „*treuen Brüdern von Basra*" (2. Hälfte d. 9. Jahrh.) bestimmt. — NICOLAUS CUSANUS erblickt in der (göttlichen) Zahl das Urbild der Dinge. Die Zahl ist „*ratio explicata*" (De coniect. I, 4). Die unendliche Einheit ist Grund und Anfang der Zahl. Nach FRANZ. ZORZI ist alles in der Welt nach Zahlen geordnet. Zwischen irdischer und himmlischer Welt besteht eine Harmonie. Die Seele ist eine vernünftige Zahl (De harmonia mundi, 1549). —

ARISTOTELES definiert die Zahl als die Menge des Gemessenen, der Maße (*πλῆθος μεμετρημένον καὶ πλῆθος μέτρων*). Daher ist die Eins (*ἕν*) noch keine Zahl: *οὐδὲ γὰρ τὸ μέτρον μέτρα, ἀλλ' ἀρχὴ καὶ τὸ μέτρον καὶ τὸ ἕν* (Met. XIV 1, 1088 a 5 squ.); *ἔστι γὰρ ἀριθμὸς πλῆθος ἑνὶ μετρητόν* (Met. X 6, 1057 a 3); *τὸ γὰρ πλῆθος ἀδιαιρέτων ἐστὶν ἀριθμός* (Met. XI 9, 1085 b 22). Die Zahl gehört zu den *αἰσθητὰ κοινά* (De anim. II, 6, 3). Über NIKOMACHUS und MODERATUS s. oben. Nach EUKLID ist die Zahl *τὸ ἐκ μονάδων συγκεί-*

μενον πλῆθος (Elem. VII). So auch BOËTHIUS: „*Numerus est acervus ex unitatibus profusus.*"

Nach JOH. PHILOPONUS setzt die sinnlich-anschauliche Tätigkeit der Seele die Vielheit, der bestimmte Zahlbegriff aber ist ein Denkproduct (vgl. Siebeck, Gesch. d. Psychol. I 2, 351). — Nach ALANUS AB INSULIS ist die Zahl „*naturalis discretorum summa*". Nach THOMAS ist die Zahl „*multitudo mensurata per unum*" (Sum. th. I, 7, 4 c), „*aggregatio unitatum*" (7 phys. 8). Sie entsteht „*per divisionem continui*" (De pot. 3, 16 ad 3). So auch DUNS SCOTUS. Dieser unterscheidet: „*numerus essentialis*" (aus der Teilung der ersten göttlichen Einheit), „*numerus naturalis*" oder „*formalis*", „*numerus accidentalis*" (die mathematische Zahl), die Zahl, durch welche gezählt wird. — Nach SUAREZ ist die Zahl weder Substanz noch Accidens, sondern eine Collection von Accidenzen zur Einheit (Met. disp. 41, sct. 1, 16). Die Zahl ist nicht ein Geschöpf des Denkens, sondern wird von der Vernunft erkannt (l. c. sct. 1, 18). MICRAELIUS bestimmt: „*Numerus est compositarum unitatum aggregatio*" (Lex. philos. p. 721). „*Numerus numerans seu formalis est, quem anima apprehendit abstractum ab omni materia. Dicitur etiam mathematicus.*" „*Numerus numeratus et materialis est, cuius unitates sunt res.*" „*Numerus transcendentalis, qui etiam reperitur in rebus incorporeis numero distinctis, distinguendus est a numero praedicamentali, qui est in genere quantitatis*" (l. c. p. 722). „*Numerare est intelligere multitudinem rerum*" (ib.).

Nach HOBBES ist das Zählen eine „*actio animi*", ein geistiger Act (De corp. C. 7, 7). Das Denken (s. d.) ist ein Rechnen. Daß die Zahl als solche nur begrifflich ist, betont DESCARTES: „*Cum numerus non in ullis rebus creatis, sed tantum in abstracto sive in genere consideratur, est modus cogitandi duntaxat*" (Princ. philos. I, 58). Doch entspringt die Anzahl aus der Unterscheidung der Dinge: „*Numerus autem in ipsis rebus oritur ab earum distinctione*" (l. c. I, 60). Auch SPINOZA bemerkt: „*Numerum nihil esse praeter cogitandi seu potius imaginandi modos*" (Epist. 29). Nach LOCKE ist die einfachste Vorstellung die der Einheit oder Eins. Jede Vorstellung führt diese Vorstellung mit sich, daher ist sie die bekannteste und allgemeinste Vorstellung (Ess. II, ch. 15, § 1). „*Durch Wiederholung der 1 und Verbindung beider bildet man daraus die Sammelvorstellung, die man mit 2 bezeichnet. Wer so verfährt und zu der letzten Sammel-Zahl immer wieder eine Einheit hinzufügt und ihr einen Namen gibt, kann zählen oder hat die Vorstellung verschiedener Ansammlungen von Einsen, die voneinander verschieden sind, und zwar so weit, als er für jede dieser Zahlen Namen hat, und er diese Reihe von Zahlen mit ihren Namen behalten kann. Alles Zählen besteht nur in der Hinzufügung einer Eins mehr und in Belegung der neuen zusammengefaßten Vorstellung mit einem besondern Namen oder Zeichen, um sie unter den vorhergehenden und den nachfolgenden zu erkennen und von jeder größern oder kleinern Menge von Einsen zu unterscheiden*" (l. c. § 5). Die Zahl gehört zu den primären Qualitäten (s. d.; l. c. II, ch. 8, § 11). NEWTON definiert: „*Per numerum non tam multitudinem unitatum quam abstractam qualitatis cuiusvis ad aliam eiusdem generis quantitatem, quae pro unitate habetur, rationem intelligimus*" (Arithmet. universal. C. 2 f.). Nach LEIBNIZ ist die Zahl eine „*idea adaequata*" und (virtuell) angeboren; doch muß sie gelernt und an Beispielen erprobt werden (Erdm. p. 294; vgl. p. 209, 340, 361, 363, 399; Baumann, Lehr. von R., Z. u. M., II, 38 ff.). Als Collection

von Einheiten bestimmt die Zahl BONNET: „*Si l'esprit, ne considérant dans un objet que l'existence, la désigne par le mot d'unité, de la collection de semblables unités il déduira la notion du nombre*“ (Ess. anal. XV, 255; vgl. Ess. de Psychol. ch. 14; vgl. CONDILLAC, Trait. d. sens. I, ch. 4, § 5 ff.). BERKELEY erklärt: „*Daß die Zahl durchaus ein Product des Geistes sei . . ., wird einem jeden einleuchten, der bedenkt, daß das nämliche Ding eine verschiedene Zahlbezeichnung erhält, wenn der Geist es in verschiedenen Beziehungen betrachtet . . . Die Zahl ist so augenscheinlich relativ und von dem menschlichen Verstande abhängig, daß es kaum zu denken ist, daß irgend jemand ihr eine absolute Existenz außerhalb des Geistes zuschreiben könne . . . Und in jedem Betracht ist es klar, daß die Einheit sich auf eine besondere Combination von Ideen bezieht, welche der Geist willkürlich zusammenstellt*“ (Princ. XII). CRUSIUS bestimmt die Zahl als einen Begriff, „*darinnen man sich mehrere Dinge, in welchen man einerlei Wesen betrachtet . . ., inwiefern sie mehrere sind, vorstellt*“ (Vernunftwahrh. § 91; vgl. CHR. WOLF, Anfangsgründe sämtl. mathemat. Wissensch. 1710).

Nach KANT ist das reine Schema (s. d.) der Größe die Zahl, „*welche eine Vorstellung ist, die die successive Addition von einem zu einem (gleichartigen) zusammen befaßt*“ (Krit. d. rein. Vern. S. 145). Die Zahl ist durch die Zeitanschauung bedingt. „*Vergesse ich im Zählen, daß die Einheiten, die mir jetzt vor Sinnen schweben, nach und nach zueinander von mir hinzugetan worden sind, so würde ich nicht die Erzeugung der Menge, durch diese Hinzutuung von einem zu einem, mithin auch nicht der Zahl erkennen; denn dieser Begriff besteht lediglich in dem Bewußtsein dieser Einheit der Synthesis*“ (l. c. S. 118; s. Urteil, synthetisches).

Nach BIUNDE ist der Zahlbegriff ein reiner, apriorischer Begriff. Das Beisammenfinden mehrerer sehr gleicher Dinge bestimmt uns, Einheit zu denken. Der Zahlbegriff ist aus dem reinen Denkacte abstrahiert (Empir. Psychol. I 2, 49 ff.). Nach SCHELLING ist die Zahl „*Größe mit Zeit verbunden*“ (Syst. d. tr. Ideal. S. 304). Im Sinne HEGELS erklärt K. ROSENKRANZ: Das Quantum, die Eins machet das Princip aller quantitativen Bestimmungen aus. „*Die Eins ist die Urzahl, die Null ist die Unzahl im Sinn des Nichtdaseins einer quantitativen Begrenzung*“ (Syst. d. Wissensch. S. 32 f.). Nach ZEISING ist die Zahl die „*einseitige und nur durch das Subject zusammengefaßte Quantität der zeitlichen Erscheinungen*“ (Ästhet. Forsch. S. 119). Nach C. H. WEISSE wird die Eins erst etwas durch die Beziehung auf ein anderes; diese Beziehung ist es, was durch die Zahlen ausgesprochen wird. „*Jede Zahl ist das, was sie ist, nicht durch äußerliches Zusammennehmen der vorausgesetzten Eins . . ., sondern ausdrückliches Aufheben der als für sich seiend vorausgesetzten Eins.*“ In jeder Zahl ist „*die Unendlichkeit der übrigen Zahlen schon enthalten, aber eben nur als Unendlichkeit, nicht auch als Bestimmtheit*“ (Grdz. d. Met. S. 175 ff.). „*Das successive Setzen der Zahlen, welches von dem außerphilosophischen Verstande als ein successives Verinnerlichen, nämlich Sich-aneignen des Äußerlichen vorgestellt wird, wird von der philosophierenden Vernunft als ein successives Veräußerlichen der in jeder einzelnen Zahl, weil in der Zahl überhaupt, innerlichen Unendlichkeit erkannt*“ (l. c. S. 177 ff.). Die Zahl gehört, als Totalität der bestimmten Zahlen, zu den Kategorien (l. c. S. 182). Nach CHALYBAEUS ist die Zahl „*das subjectiv-objective Resultat oder Positum des Zählens, welches das Einteilen (Unterscheiden — Verbinden) oder die subjective Synthesis selbst ist*“ (Wissenschaftslehre, S. 118). — Nach HERBART hat die Zahl mit

der Zeit *„nicht mehr gemein als hundert andere Vorstellungsarten, die auch nur allmählich konnten erzeugt werden“* (Psychol. als Wissensch. II, 162; ähnlich BENEKE, Syst. d. Log. I, 279). Der wissenschaftliche Begriff der Zahl ist der des *„Mehr und Minder“* (Psychol. als Wissensch. II, 163). Ähnlich wie Herbart (Psychol. als Wissensch. § 116), STIEDENROTH (Psychol. I, 250), WAITZ (Lehrb. d. Psychol. S. 602), G. SCHILLING (Lehrb. d. Psychol. S. 67) bestimmt VOLKMANN: *„Die Zahl beruht auf dem Zählen, das Zählen aber ist ein Messen, und gemessen werden kann nur, was sich aus dem Gesamteindrucke zu den Formen des Nach- oder Nebeneinander erhoben hat.“ „Die Vorstellung der Zahl ist . . . bedingt: erstlich durch das Gegebensein einer Reihe, deren Glieder qualitativ gleich sind oder doch als gleich genommen werden, zweitens durch das Hervortreten und Festgehaltenwerden der Vorstellung des einzelnen Gliedes, drittens durch die Abmessung der Reihe durch das festgehaltene Reihenglied, und viertens durch die Zusammenfassung der Messungen in ein Ganzes“* (Lehrb. d. Psychol. II[4], 113). Nach W. ROSENKRANTZ ist das Zählen *„ein wiederholtes Selbstbestimmen des endlichen Geistes in der Zeit, und die Zahl entsteht durch ein Zusammenfassen aller dieser Bestimmungen in eine gemeinsame Selbstbestimmung“* (Wissensch. d. Wissens II, 252). Nur durch Fortbewegung unseres Denkens von einem Inhalt zum andern können wir zählen (ib.). Nach HARMS ruht die Zahl *„auf einem Systeme, auf einer gleichartigen Einheit, wodurch und woraus eine Vielheit geordnet wird. Sie bestimmt nach einer Regel das Verhältnis, in welchem eine Vielheit zu einer Einheit steht. Sie erkennt aus dem Ganzen das Einzelne. Die Zahl entsteht nicht durch Addition, sondern durch ein Ganzes, ein System, worin die Rechnungsarten stattfinden. Der Wert jeder Zahl ist durch ihr System bedingt“* (Psychol. S. 7 f.). Nach v. KIRCHMANN ist die Zahl *„eine Beziehung mehrerer gleichen und getrennten Gegenstände“* (Kat. d. Philos.[3], S. 40; vgl. BALLAUF, Grundlehr. d. Psychol. S. 191 f.). — F. A. LANGE führt die Zahl auf die Raumvorstellung zurück. Jede kleinere Zahl wird ursprünglich durch einen Sonderact der Synthesis der Anschauungen gebildet (Log. Stud. S. 140). Der Raum ist das Urbild aller discreten Größen. Die Zahl als Summe entsteht durch Zusammenfassung gleichartiger discreter Größen (l. c. S. 141).

Nach J. ST. MILL entsteht die Zahl durch Abstraction von Gruppen von Objecten. Alle Zahlen sind Zahlen von etwas, beziehen sich auf Dinge (Log. I, 2, ch. 6, § 2). Einen zeitlichen Charakter hat die Zahl nach HAMILTON, BAIN; die Zahl ist eine Reihe discreter Eindrücke (Log. II, 200 ff.). Als abstracte Vorstellung faßt die Zahl HELMHOLTZ auf (Zählen u. Messen, Philos. Aufs., E. Zeller gewidmet, 1887, S. 15 ff.). *„Das Zählen ist ein Verfahren, welches darauf beruht, daß wir uns imstande finden, die Reihenfolge, in der Bewußtseinszustände zeitlich nacheinander eingetreten sind, im Gedächtnis zu behalten.“* Die Zahlen sind zunächst *„eine Reihe willkürlich gewählter Zeichen . . ., für welche nur eine bestimmte Art des Aufeinanderfolgens als die gesetzmäßige oder nach gewöhnlicher Ausdrucksweise natürliche von uns festgehalten wird“* (l. c. S. 22; ähnlich KRONECKER, Üb. d. Zahlbegriff, Zeller-Festschr. 1887, S. 261).

Nach RIEHL entsteht die Zahl durch *„wiederholte Setzung desselben Unterschiedes“* (Philos. Krit. II 1, S. 73 f.). Nach B. ERDMANN sind die Zahlen *„die nur durch ihre Stellung unterschiedenen Glieder einer Reihe von Gegenständen . . ., deren Aufeinanderfolge durch die . . . Gleichungen der grund-*

legenden Rechnungsoperation bestimmt ist" (Log. I, 105). Nach SIGWART wird das, was als identisch gesetzt und von einem andern unterschieden wird, ebendarin ebenso wie dieses andere als eins gesetzt, „*und indem wir diese zusammengehörigen Functionen in ihrer Beziehung zueinander ins Bewußtsein erheben, entsteht mit dem Begriffe des Eins auch der von Zwei, und damit die Grundlage aller Zahlbegriffe*" (Log. II², 40). „*Aus dem Bewußtsein der Tätigkeiten, die wir bei jeder Vorstellung von Objecten vollziehen, erwächst das Zählen und der Begriff der Zahl*" (l. c. S. 41). „*Sämtliche Zahlbegriffe sind . . . nur in immer höheren Synthesen sich vollziehende Entwicklungen der formellen Functionen, die wir in jedem Denkacte überhaupt durch Einheitsetzen und Unterscheiden üben*" (l. c. S. 41 f.). Nicht durch bloße Abstraction von den concreten Dingen entsteht die Zahl (l. c. S. 43). Jede Zahl ist „*eine Vielheit als zusammengefaßt und abgeschlossen, und insofern als Einheit gedacht*" (l. c. S. 45). Ähnlich lehrt teilweise JEVONS: „*Number is but another name for diversity. Exact identity is unity, and with difference arises plurality*". „*Plurality arises when and only when we detect difference*". Die abstracte Zahl ist „*the empty form of difference*" (Princ. of Science II, ch. 8, p. 156). Ähnlich lehrt SCHUPPE (Erk. Log. S. 405 ff.). SCHUPPE erklärt, „*daß die Zahl immer unterscheidet oder eine Verschiedenheit voraussetzt und zugleich in der Zusammenfassung der Verschiedenen eine Einheit herstellt*" (Log. S. 102). „*Fingieren wir zwei absolut gleiche Dinge, so kann ihre Zweiheit bei ihrer sonstigen absoluten Ununterscheidbarkeit nur noch darin bestehen, daß dieses qualitativ Eine an zwei verschiedenen Stellen im Raume wahrnehmbar ist. Wenn nun auch die Qualitäten sich vielfach unterscheiden, wie bei den gezählten Farben, Menschen, Dingen, so kann es zwar an diesen Dingen liegen, daß das in ihnen enthaltene Identische nur an verschiedenen Orten (resp. Zeitpunkten) wahrnehmbar sein kann, aber die Zahl ignoriert diese Unterschiede gänzlich und gründet sich nur auf die Verschiedenheiten des Wo und Wann, an welchem dieses Identische erscheint*" (l. c. S. 103 f.). EBBINGHAUS erklärt: „*Das Bewußtsein von Einheit in Vielheit, losgelöst von den verschiedenen Empfindungsinhalten, an denen es ursprünglich zur Anschauung kommt, ist die Vorstellung der Zahl*" (Grdz. d. Psychol. I, 486 ff.). — Nach J. BAUMANN läßt sich ohne Vorstellungssuccession der Begriff der Eins anwenden. „*Was wir als Punkt setzen, oder nicht mehr als geteilt setzen wollen, das sehen wir als eines an . . . Jede Vorstellung ist eine, wenn abgegrenzt gegen eine andere*" (Lehren von R., Z. u. M. II, 668 f.). Das Urteil: $7 + 5 = 12$ ist (wie nach Kant) ein synthetisches Urteil a priori, d. h. eine Erkenntnis, welche in rein geistiger tätiger Anschauung vollzogen wird und nicht bloß auf dem Satze des Widerspruchs beruht (l. c. S. 669). Die Zahlen sind keine von den äußeren Dingen abgezogenen Begriffe, doch sind wir im Zählen durch die Dinge selbst motiviert (l. c. S. 669 f.). Allgemein sind die Zahlen und ihre elementaren Operationen, „*weil wir sie zu freier innerer Verfügbarkeit haben und jeden Augenblick die Probe an ihnen machen können, und bei ihrer Durchsichtigkeit im einzelnen Fall die Regel selber zu erkennen ist. Die Sicherheit des Rechnens gründet sich darin, daß es ursprüngliche Tätigkeit ist, die nicht anders gemacht werden kann*" (l. c. S. 670). Nach O. SCHNEIDER sind die Zahlbegriffe „*die selbstgeschaffenen Ideen, Idealgebilde von Dingen, welche die Eigenschaft haben, daß sie auseinander, durch stetiges Hinzufügen des als Eins gesetzten Dinges und durch stetige Verdinglichung des neuen Merkmalscomplexes entstehen*" (Transcendentalpsychol. S. 139). Nach H. COHEN hat die Zahl ihren

Ursprung nicht in den Dingen, sondern in der *„Einheit des Bewußtseins"* (Princ. d. Infin. S. 22). Die wahre Einheit besteht in dem Unendlichkleinen (Log. S. 116). Sie ist die Realität (ib.). Das *„Urteil der Realität"* erzeugt die Zahl als Kategorie (ib.). *„Die Zahl, als Kategorie . . . bedeutet, daß sie als das methodische, unersetzliche Mittel anzuerkennen sei für die Erzeugung des Gegenstandes"* (l. c. S. 117). Sie ist das Fundament, in welchem der Gegenstand seine Realität empfängt, welche eben nichts anderes ist als Zahl (ib.). Die Zahl erzeugt den Inhalt, darf das Sein bedeuten (l. c. S. 143). Nach HUSSERL ist die zeitliche Succession nur für die Entstehung der Zahlvorstellungen unerläßlich, aber die zeitliche Ordnung geht in den Inhalt des Zahlbegriffs nicht ein (Philos. d. Arithm. 1891, I, 24 ff.). *„Vielheit"* ist *„durch die Reflexion auf die besondere und in ihrer Besonderheit wohl bemerkbare Einigungsweise von Inhalten, wie sie jeder concrete Inbegriff aufweist"* (l. c. I, 15 ff.). Die Zahl ist nicht ein Teil des psychischen Erlebnisses, des Zählens, nichts Reales (Log. Unters. I, 171). Sie ist zeitlos, ist die *„ideale Species, die im Sinne der Arithmetik schlechthin eine ist, in welchen Acten sie auch gegenständlich werden mag"* (ib.). Etwas und Eins, Vielheit und Anzahl sind Kategorien, Relationsbegriffe (Philos. d. Arithm. I, 91). Nach P. NATORP ist die Zahl *„der reine Ausdruck, nicht irgend eines in der Erfahrung vorgefundenen Gegenstandes, oder bloß einer höchst allgemein verbreiteten Eigenschaft solcher, sondern des gesetzlichen Verfahrens des Verstandes, einen Gegenstand überhaupt, im Denken ursprünglich, und erst folgeweise in der Erfahrung, als einen, zwei u. s. f. zu setzen und solcher Setzung gemäß zu erkennen"* (Socialpädagog.[2], S. 307). Daß $2 \times 2 = 4$ ist, *„ist kein Geschehen in der Zeit, weder ein einzelnes noch ein allgemeines, sondern ein Stattfinden, das an gar keine Zeitbedingung gebunden ist oder sie irgendwie einschließt"* (l. c. S. 18). — Nach E. v. HARTMANN ist das Zählen ein Messen. Das Messen entspringt aus der Vereinigung des Vergleichens und Trennens (Kategorienlehre, S. 250). *„Alle Zahlen entstehen unmittelbar durch Messen und drücken Maßverhältnisse aus; mittelbar entstehen sie durch Verbindung und Trennung von Maßverhältnissen oder durch das Messen von Maßverhältnissen aneinander"* (l. c. S. 257). Nach HEYMANS heißt Objecte zählen, sie *„mit den Zahlwörtern von ‚eins' an paarweise im Denken zusammenfassen"* (Ges. u. Elem. d. wissensch. Denk. S. 156). Die reinen Zahlen bedeuten *„die fest geordneten Laute, welche wir als Maßstab, die Anzahl gegebener Objecte zu bestimmen, verwenden"* (l. c. S. 158 ff.). Nach STRICKER ist die benannte Zahl *„an und für sich nur der Ausdruck von motorischen Innervationen"* (Stud. üb. Assoc. S. 79). Das Zählen beruht auf motorischen Acten (l. c. S. 83). Die Zahlenvorstellungen sind innere Gestaltungen, durch Muskelinnervationen geschaffen (l. c. S. 83). Die Sätze der Mathematik sind unabhängig von der Sinnenwelt, beruhen bloß auf der Erkenntnis der Abhängigkeit unserer Muskelimpulse von unserem Willen, auf innerem Experiment (l. c. S. 87).

Nach WUNDT ist der Ausgangspunkt für die Entwicklung des Zahlbegriffs die Einheit. Träger des Einheitsbegriffs ist der einzelne Denkact. *„Die Function des Zählens besteht, worauf sie sich auch beziehen möge, immer in einer Verbindung einzelner Denkacte zu zusammengesetzten Einheiten. In dieser Beziehung ist die Function des Zählens nur eine specielle Äußerung der logischen Function des Denkens selbst. Sie entsteht aus der Verbindung aufeinander folgender Denkacte, wenn von dem Inhalt der letzteren völlig abstrahiert wird. Wie die Eins alles Mögliche bezeichnet, was als einzelner Denkact gegeben sein*

kann, so stellt jede aus Einheiten zusammengesetzte Zahl eine Reihe von Denkacten beliebigen Inhalts dar, die entweder wirklich durchlaufen worden sind, oder deren Vollzug man als eine Aufgabe bezeichnen will, deren Lösung in derselben Weise geschehen kann, in welcher unser Denken fortwährend einzelne Vorstellungen zu zusammengesetzteren Einheiten verbindet. Nur daraus, daß die Zahl ein aus der discursiven Beschaffenheit des Denkens notwendig hervorgehender abstracter Begriff ist, wird es erklärlich, daß weitaus die meisten Zahlen Aufgaben sind, die wir niemals wirklich lösen, d. h. niemals wirklich aus den Einheiten zusammenfügen, aus denen sie bestehen." „*Der Begriff der Zahl ist, was nach Elimination aller . . . wechselnden Elemente als das Constante zurückbleibt, die Verbindung der einzelnen Denkacte als solcher, abgesehen von jedem Inhalt*" (Log. I², 521 ff.; II², 1, 131 ff., 199 ff.). „*Die Zahl ist die Zusammenfassung eines Mannigfaltigen zur Einheit*" (Syst. d. Philos.², S. 240). Nach H. CORNELIUS entspringt der Zahlbegriff unmittelbar aus dem Wahrnehmungsprocesse. Jeder Inhalt muß als Teil einer Mehrheit gedacht werden (Psychol. S. 174 ff.). Einheit und Mehrheit sind formale Kategorien der Wahrnehmung, gelten unabhängig von der Beschaffenheit des Inhalts (l. c. S. 178). — W. JERUSALEM erklärt: „*Die Zahlbegriffe verdanken . . . ihre Entstehung der objectiven Beschaffenheit der Dinge einerseits und der Urteilsfunction anderseits. Gruppen gleicher Objecte mußten früh die Aufmerksamkeit erregen, und die Betrachtung solcher Gruppen zwang den Menschen, ein und dasselbe Benennungsurteil zu wiederholen. Wie oft er es aber zu wiederholen habe, das war nicht Sache der Willkür, sondern das wurde eben durch die Anzahl der Individuen bestimmt, die in der Gruppe vereinigt waren.*" „*Jede Zahl ist eine Synthese. Sie besteht aus Einheiten, ist aber doch ein Ganzes, welches in sich die einzelnen Objecte vereinigt und durch diese Vereinigung zu einem neuen Kraftcentrum wird, in welchem Kräfte immanent sind, die erst durch diese Vereinigung geschaffen worden sind. Diese Synthese erlangt aber nur dadurch hinreichende Festigkeit, daß die Gruppe immer beisammen bleibt und nach der Wiederholung der einzelnen Urteilsacte wieder als ein Ganzes gleichsam zusammengeschaut und zusammengefaßt werden kann*" (Die Urteilsfunction, S. 254 f.). — Vgl. W. BRIX, Üb. d. mathem. Zahlbegriff, Philos. Stud. V, 671 ff.; R. DEDEKIND, Was sind u. was sollen die Zahlen? 1888; G. FREGE, Die Grundlagen der Arithmet., 1888; B. KURY, Über Anschauung u. ihre psych. Verarbeit., Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos. 1885—91; CHR. EHRENFELS, Zur Philos. d. Mathemat., Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos. 1891, 285 ff.; G. FR. LIPPS, Untersuch. üb. d. Grundlag. d. Mathemat., Philos. Stud. IX—XII; M. FACK, Zählen und Rechnen, Zeitschr. f. Philos. u. Pädagog. II, 196 ff., u. a. — Vgl. Mathematik, Seele, Unendlich, Anzahl.

Zahl, Gesetz der großen, s. Statistik. Vgl. RÜMELIN, Red. u. Aufs. I, 1 ff.

Zahlbegriff, Zahlvorstellung s. Zahl.

Zählen s. Zahl.

Zeichen (σημεῖον, signum) ist alles, was und woferne es dazu dient, ein anderes, einen bestimmten Inhalt, anzuzeigen, was für ein anderes steht, auf dieses hin zeigt, verweist. Eine Vorstellung wird zum Zeichen für anderes, wenn sie eine Bedeutung (s. d.) hat, wenn sie als Reproductionsmittel dient. Natürliche Zeichen sind Vorstellungen, welche Gegenstände darstellen, re-

präsentieren, welche also einen bestimmten gesetzmäßigen Erfahrungszusammenhang bezw. die in diesem sich manifestierenden Wirklichkeitsfactoren vertreten; oder auch Vorstellungen, welche andere Vorstellungen bezw. Gefühle, Affecte, Strebungen anzeigen, bekunden (z. B. die Ausdrucksbewegungen), kurz jede Vorstellung, sofern durch sie die Existenz eines andern durch normale Association (s. d.) zu erkennen ist. Künstliche, conventionelle Zeichen sind Vorstellungen, die ihre significative Function, ihren Hinweis auf einen bestimmten Inhalt erst durch freie Wahl, durch Vereinbarung erhalten (z. B. die Wörter, s. d.).

Die Stoiker verstehen unter den *σημαίνοντα* den sprachlichen Ausdruck der Vorstellungen und Gedanken, unter den *σημαινόμενα* die letzteren (Diog. L. VII, 43 squ., 55; Cicer., Acad. II, 29; Tusc. disp. I, 7). — Nach Wilhelm von Occam ist ein Zeichen (signum) „*omne illud, quod apprehensum aliquid aliud in cognitione facit venire*“ (Log. I, 1). Es gibt natürliche *(„naturalia“)* und conventionelle Zeichen *(„ad placitum instituta“)*, nämlich Begriffe (s. d.) und Worte (s. Terminus). Der „*terminus mentalis*“ ist eine „*intentio animae aliquid naturaliter significans*“ (l. c. I, 3). Die Vorstellungen sind Zeichen der Dinge. — Micraelius erklärt: „*Signum est, quod ostendit se et praeter se aliud repraesentat.*“ Es ist „*vel physicum atque naturale, quod vi naturae suae aliquid repraesentat*“ oder „*proaereticum et arbitrarium, quod pro arbitrio vel consuetudine imponitur rei*“ (Lex. philos. p. 999 f.).

Hobbes bestimmt: „*Signum est antecedenti eventui eventus consequens, et contra, consequenti antecedens*“ (Leviath. I, 3). Nach den Conimbricensern ist ein Zeichen, „*quod potentiae cognoscendi aliquid repraesentat*“. Es gibt formale und instrumentale Zeichen (Con. Log. de interpr. I, 11; 2, 2; bei Willmann, Gesch. d. Idealism. II, 587). Nach Chr. Wolf ist ein Zeichen „*ein Ding, daraus ich entweder die Gegenwart oder die Ankunft eines andern Dinges erkennen kann, das ist, daraus ich erkenne, daß es wirklich an einem Orte vorhanden ist, oder daselbst gewesen, oder auch daselbst etwas entstehen werde*“ (Vern. Ged. I, § 292). „*Wenn alle zwei Dinge beständig miteinander zugleich sind, oder eines beständig auf das andere erfolget; so ist allezeit eines ein Zeichen des andern. Und dergleichen Zeichen werden natürliche Zeichen genennet*“. „*Wir pflegen auch nach Gefallen zwei Dinge miteinander an einen Ort zu bringen, die sonst vor sich nicht würden zusammenkommen, und machen das eine zum Zeichen des andern. Dergleichen Zeichen werden willkürliche Zeichen genennet*“ (Vern. Ged. I, § 293 f.; vgl. Ontolog. § 952 ff.).

Nach Jakob sind Zeichen „*Vorstellungen, welche gebraucht werden, um die Verstandeswirkungen festzuhalten oder auch herbeizulocken*“ (Psychol. § 352). Nach Kiesewetter ist ein Zeichen „*der Gegenstand, dessen Anschauung dazu dient, eine andere Vorstellung ins Bewußtsein zu bringen*“ (Log. II, § 74; vgl. Hoffbauer, Log. § 112). Fries bestimmt: „*Zeichen heißt eine Vorstellung, wiefern mein Bewußtsein durch sie auf eine andere, die bezeichnete, die Bedeutung des Zeichens geführt wird.*“ „*Alle Bezeichnung aber beruht auf dem Gesetz der Association der Vorstellungen, indem die Vorstellung des Zeichens mich diesem Gesetze gemäß zur bezeichneten führt*“ (Syst. d. Log. S. 370). „*Jede Vorstellungsart, in der die Gedanken als die Bedeutung von Zeichen vorgestellt werden, heißt symbolische Vorstellungsart.*“ „*Diese symbolischen Vorstellungsarten greifen in unserem Leben so vielfach ineinander, daß wir unmittelbare, in denen ein Zeichen schlechthin mit dem bezeichneten verbunden*

ist, von *mittelbaren* *unterscheiden müssen, in denen Zeichen von Zeichen vorkommen und erst so ihre Bedeutung finden. Die Bedeutung eines unmittelbaren Zeichens heißt die* *eigentliche*, *die eines mittelbaren die* *uneigentliche*" (l. c. S. 373 f.). Nach BACHMANN ist ein Zeichen (s. Symbol) natürlich, welches „*aus Naturgesetzen von selbst hervorgeht*" (Syst. d. Log. S. 379 f.). Nach BOLZANO ist ein Zeichen ein Gegenstand, „*durch dessen Vorstellung wir eine andere in einem denkenden Wesen mit ihr verknüpfte Vorstellung erneuert wissen wollen*" (Wissenschaftslehre III, § 285, S. 67). „*Die objective Vorstellung, deren entsprechende subjective durch die Vorstellung des Zeichens angeregt werden soll, heißt die* *bezeichnete* *Vorstellung, auch die* *Bedeutung* *des Zeichens*" (ib.). Aus gegebenen Zeichen entnehmen, welche Vorstellungen ihr Urheber hat hervorbringen wollen, heißt, sie verstehen (l. c. S. 68).

VOLKMANN bemerkt: „*Das Zeichen wird nur dadurch zum Zeichen, daß es sich eine Bedeutung erwirbt, an die es erinnert, d. h. daß die bezeichnende Vorstellung als solche gegen jene andere zurücktritt, die sie mittelbar zu reproducieren bestimmt ist*" (Lehrb. d. Psychol. I[4], 447). Nach GUTBERLET ist Zeichen „*alles, dessen Erkenntnis die Erkenntnis eines andern vermittelt, das, woran man etwas erkennt*" (Log. u. Erk. S. 17 f.). RABIER erklärt: „*Un signe est un fait perçu par les sens, qui révèle un autre fait, lequel, par accident, ou par sa nature même, échappe à la perception*" (Psychol. p. 588). Alle Signification ist „*un cas d'association*" (ib.). Nach BRADLEY ist ein Zeichen (sign) „*anything which can stand for anything else*", „*any fact that has a meaning*" (Log. I, 1, § 4). Die Bedeutung „*consists of a part of the content (original or acquired) cut off, fixed by the mind, and considered apart from the existence of the sign*" (l. c. p. 4). Für die Logik sind alle „*ideas*" Zeichen (l. c. § 5). Die Unterscheidung der „*ideas*" als Symbol und als Symbolisiertes ist wichtig (l. c. § 7). „*For logical purposes ideas are symbols, and they are nothing but symbols*" (l. c. § 4). — Vgl. L. DUGAS, Le Psittacisme; R. GAETSCHENBERGER, Grdz. ein. Psychol. d. Zeichens, 1901. — Vgl. Symbol, Terminus, Wort, Sprache, Semiotik, Empfindung.

Zeit (*χρόνος*, tempus) ist die allgemeinste Form unserer Erlebnisse, das Moment der Succession, verbunden mit dem der Dauer (s. d.), des Aufeinanderfolgens, erfaßt an der Identität, Constanz der Ich-Einheit. Sie ist eine Form der Ordnung unserer Erlebnisse. Die objective Zeit ist die an bestimmten periodischen Bewegungen gemessene Zeit, die subjective Zeit ist die von äußeren und inneren Factoren abhängige Erfassung des Vorstellungsverlaufes. Die Zeit als solche ist nichts Transcendentes, sondern eine Form von (möglichen) Erfahrungsinhalten, aber es muß ihr etwas im Transcendenten entsprechen. Insofern die Zeit die allgemeinste Form des Bewußtseins ist und nicht irgend welchen Einzelerfahrungen entnommen ist, sondern schon alle Erfahrungen bedingt, ist sie a priori (s. d.). Gleichwohl lassen sich empirische Momente finden, welche an der Zeitvorstellung Anteil haben. Es sind das Erwartungsgefühle und Bewegungs-(Spannungs-)Empfindungen (qualitative und quantitative „*Zeitzeichen*"). In dem Zeitbewußtsein kommt die Arbeit der Psyche zum Ausdruck, je nach der Größe derselben erscheint uns die Zeit lang oder kurz, wobei Interesse und Aufmerksamkeit, für die Erinnerung besonders die Menge der Erlebnisse in Betrachtung kommt. Die Zeit ist erst mit der Tätigkeit gesetzt, ist nichts Selbständiges, Absolutes; das Seiende als solches ist nicht in

der Zeit, sondern ist überzeitlich, ist gleichsam *„Träger"* der Zeit; diese ist gleichsam die Entfaltung und die subjective Reflexion einer (abstract genommen) an sich, im Absoluten überzeitlichen Ordnung. Vom zeitlichen Moment abstrahieren wir in den mathematisch-logischen Gesetzen (s. Zahl).

Bezüglich der Geltung des Zeitbegriffes bestehen objectivierende und rein subjectivistische Theorien; bezüglich seines Ursprungs empirische und aprioristische Anschauungen. Die Zeitvorstellung gilt psychologisch bald als specifisch-elementar, bald als ein auf allgemeinen Bewußtseinsprocessen beruhendes Gebilde.

In der älteren Philosophie gehen neben objectivistischen auch schon subjectivistische Zeittheorien einher. PYTHAGORAS bestimmt die Zeit als *τὴν σφαῖραν τοῦ περιέχοντος* (Plac. I, 21, Dox. 318; Galen. histor. philos. 37, 259, Dox. 619; Stob. Ecl. I, 8, 250). Als Bild der Ewigkeit bestimmt PLATO die Zeit: *χρόνος δ' οὖν μετ' οὐρανοῦ γέγονεν, ἵνα ἅμα γεννηθέντες ἅμα καὶ λυθῶσιν, ἄν ποτε λύσις τις αὐτῶν γίγνηται, καὶ κατὰ τὸ παράδειγμα τῆς διαιωνίας φύσεως, ἵν' ὡς ὁμοιότατος αὐτῷ κατὰ δύναμιν ᾖ* (Tim. 38 B; vgl. 37 C squ.; 38 A squ.; 47 B squ.; 97 C; Rep. 529 D). Die Zeiten sind erst mit der Welt entstanden, beziehen sich nur auf das Werden, nicht auf das rein Seiende. Nach XENOKRATES ist die Zeit das Maß des Gewordenen (*μέτρον τῶν γεννητῶν*, Stob. Ecl. I 8, 250). Daß die Zeit nicht aus Gegenwartsmomenten sich zusammensetzt (*ὁ δὲ χρόνος οὐ δοκεῖ συγκεῖσθαι ἐκ τῶν νῦν*) lehrt ARISTOTELES (Phys. IV 10, 218 a 8). Zeit ist ohne Veränderung, Bewegung nicht möglich (*φανερὸν ὅτι οὐκ ἔστιν ἄνευ κινήσεως καὶ μεταβολῆς χρόνος*, Phys. IV 11, 218 b 33). Zugleich mit der Bewegung außer oder in uns nehmen wir die Zeit wahr (*ἅμα γὰρ κινήσεως αἰσθανόμεθα καὶ χρόνου· καὶ γὰρ ἐὰν ᾖ σκότος καὶ μηδὲν διὰ τοῦ σώματος πάσχωμεν, κίνησις δέ τις ἐν τῇ ψυχῇ ἐνῇ*, Phys. IV 11, 219 a 3 squ.). Die Zeitvorstellung ist die Vorstellung des Früher und Später in der Bewegung (*καὶ τότε φαμὲν γεγονέναι χρόνον, ὅταν τοῦ προτέρου καὶ ὑστέρου ἐν τῇ κινήσει αἴσθησιν λάβωμεν*, Phys. IV 11, 219 a 24). So ist denn die Zeit das Maß, die Zahl der Bewegung (Veränderung) nach dem Früher und Später (*τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον*, Phys. IV 11, 219 b 2). Die Zeit ist das an der Veränderung Gezählte, nicht das, wodurch wir zählen (*ὁ δὴ χρόνος ἐστὶ τὸ ἀριθμούμενον καὶ οὐχ ᾧ ἀριθμοῦμεν*, Phys. IV 11, 219 b 8). Das Unveränderliche ist nicht in der Zeit (s. Ewigkeit, Princip): *ὥσθ' ὅσα μήτε κινεῖται μήτ' ἠρεμεῖ, οὐκ ἔστιν ἐν χρόνῳ· τὸ μὲν γὰρ ἐν χρόνῳ εἶναι τὸ μετρεῖσθαί ἐστι χρόνῳ, ὁ δὲ χρόνος κινήσεως καὶ ἠρεμίας μέτρον* (Phys. IV 12, 221 b 20 squ.; Über Schätzung von Zeitdauer vgl. Problem. XXX, 4; V, 25). Nach STRATO ist die Zeit *τῶν ἐν κινήσει καὶ ἠρεμίᾳ ποσόν* (Stob. Ecl. I 8, 250). Nach den Stoikern ist die Zeit etwas Unkörperliches, Gedankliches; sie ist die Ausdehnung der Weltbewegung: *ὅτι . . . πρὸς τὸ ἀσώματον ὑπολαμβάνειν τὸν χρόνον, ἔτι καὶ καθ' αὑτό τι νοούμενον πρᾶγμα* (Sext. Empir. adv. Math. X, 218; vgl. II, 224); *τὸν χρόνον ἀσώματον, διάστημα ὄντα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως· τούτου δὲ τὸν μὲν παρῳχηκότα καὶ τὸν μέλλοντα ἀπείρους, τὸν δ' ἐνεστῶτα πεπερασμένον* (Diog. L. VII 1, 141). *Ζήνων ἔφησε χρόνον εἶναι κινήσεως διάστημα, τοῦτο δὲ καὶ μέτρον καὶ κριτήριον τάχους τε καὶ βραδύτητος ὅπως ἔχει* (Stob. Ecl. I 8, 254; vgl. 256 squ.). Als *σύμπτωμα, τοῦτο δ' ἐστὶ παρακολούθημα κινήσεων* bestimmt die Zeit EPIKUR (Stob. Ecl. I 8, 252). Nach PHILO ist die Zeit erst mit der Welt entstanden als Ausdehnung der Himmelsbewegung: *χρόνος οὐκ ἦν πρὸ*



κόσμου, ἀλλ' ἢ σὺν αὐτῷ γέγονεν, ἢ μετ' αὐτόν· ἐπειδὴ γὰρ διάστημα τῆς τοῦ οὐρανοῦ κινήσεώς ἐστιν ὁ χρόνος, προτέρα τοῦ κινουμένου κίνησις οὐκ ἂν γένοιτο (De mundi opif. I, 6). Die Subjectivität der Seele lehrt PLOTIN. Die Zeit ist nicht außerhalb der Seele, sondern eine Bestimmtheit des seelischen Lebens selbst: *δεῖ δὲ οὐκ ἔξωθεν τῆς ψυχῆς λαμβάνειν τὸν χρόνον, ὥσπερ οὐδὲ τὸν αἰῶνα ἐκεῖ ἔξω τοῦ ὄντος* (Enn. III, 7, 7 squ.; III, 7, 11). Zeit ist Leben der Seele, ein in der Seele Geschautes, ein Bild der Ewigkeit (ib.), die Ausdehnung eines Seelenlebens (l. c. III, 7, 12; vgl. PORPHYR, Sent. 44). Ähnlich bestimmt JAMBLICH die Zeit als *τὴν οὐσιώδη τῆς ψυχῆς κίνησιν καὶ τὴν τῶν κατ' οὐσίαν ὑπαρχόντων αὐτῇ λόγων προβολὴν καὶ μετάβασιν ἀπ' ἄλλων εἰς ἄλλους* (vgl. Zeller, Philos. d. Griech. III, 2³, 707). ERATOSTHENES definiert die Zeit als *τοῦ κόσμου πορείαν* (Galen. hist. philos. 37, 259; Dox. 619).

AUGUSTINUS bemerkt von der Zeit: *si nemo a me quaerat, scio, si quaerenti explicari velim, nescio*" (Confess. XI, 14). Sie ist eine Art Ausdehnung (l. c. XI, 23). Die Zeitstufen sind in der Seele, wir messen die Zeit in unserem Bewußtsein (l. c. XI, 26, 34 squ.). Die Zeitschätzung ist bedingt durch „*exspectatio, attentio, memoria*" (l. c. XI, 28). Mit der Welt, mit der Veränderung ist erst die Zeit entstanden (De civ. Dei XI, 5). „*Tempus sine aliqua mobili mutabilitate non est*" (l. c. XI, 6). Es gibt keine leere Zeit, ebensowenig wie einen leeren Raum (vgl. Soliloqu. II, 31). — Daß die Zeit mit der Welt durch Gott erschaffen sei, lehrt u. a. auch MAIMONIDES (Doct. perpl. II, 13). Sie ist ein der Bewegung anhaftendes Accidens (ib.). — Im Aristotelischen Sinne definiert ALBERTUS MAGNUS: „*Tempus est numerus motus secundum prius et posterius*" (Sum. th. I, 21, 2). „*Tempus non nisi unum est*" (l. c. I, 23, 3). Nach THOMAS ist die Zeit „*numerus motus secundum prius et posterius*" (Sum. th. I, 10, 1c; vgl. Contr. gent. I, 15; 55). Es gibt nach den Thomisten „*tempus continuum*" und „*discretum*". Nach DUNS SCOTUS ist die Zeit nur begrifflich von der Bewegung unterschieden: „*Motus et tempus non dicunt diversas res absolutas*" (Rer. princ. qu. 18, 1). Sie hat objective Realität, nur ihr „*esse formale*" ist in der Seele (l. c. qu. 18, 2, 16); die Relation des Frühern und Spätern ist nur gedanklich (l. c. qu. 18, 3, 26). Nach WILHELM VON OCCAM ist die Zeit das Maß, die Zahl der Bewegung. Sie ist teils objectiv, teils nur „*in anima*" (In l. sent. II, 12). Nach SUAREZ ist die Zeit je nach Zahl und Menge der Bewegungen verschieden (Met. disp. 50, sct. 8, 6). Es gibt eine geistige und eine materielle Zeit (l. c. sct. 8, 70 f.). Nur begrifflich ist die Zeit von der Bewegung verschieden (l. c. sct. 9, 1). Die Zeit wird durch die zählende Tätigkeit der Seele bestimmt (l. c. sct. 10, 10). Die Zeit besteht nicht aus Augenblicken (l. c. sct. 9, 22). Wahre, reale Zeit ist die wahre Dauer der Bewegung (l. c. sct. 9, 15; vgl. Baumann, Lehr. von R., Z. u. M. I, 41 ff.). — MICRAELIUS erklärt: „*Tempus a metaphysicis definitur per moram seu per mansionem rei in suo esse, et vocatur in genere duratio, quae nihil aliud est quam extensio existentiae rei vel tractus essendi continuatus.*" Im „*physischen*" Sinne ist die Zeit „*affectio extrinseca corporis*" (Lex. philos. p. 1058 f.).

Nach J. B. VAN HELMONT ist die Zeit ein von Körper, Raum, Bewegung verschiedenes Wesen, eine dem Dinge eingepflanzte Bestimmung seines Verlaufes an sich, ein „*ens reale*". Die reine Zeit ist unveränderlich. Die Zeit ist ein aus der Ewigkeit ausstrahlender „*splendor*" (De tempore p. 631 ff., 636 ff.). Nach TELESIUS ist die Zeit das Maß der Bewegung (De natur. rer. I, 43 f.).

CAMPANELLA bemerkt: „*Tempus mensurat quietem et potest apprehendi sine motu. Sed ducimur ad eius notitiam a motu*“ (Prodrom. p. 30).

Als Maß der Bewegung bestimmt die Zeit (die als solche nur ein Bewußtseinsmodus ist) DESCARTES: „*Cum tempus a duratione generaliter sumpta distinguimus dicimusque esse numerum motus, est tantum modus cogitandi; neque enim profecto intelligimus in motu aliam durationem quam in rebus non motis: ut patet ex eo, quod si duo corpora, unum tarde, aliud celeriter per horam moveatur, non plus temporis in uno quam in alio numeremus, etsi multo plus sit motus. Sed ut rerum omnium durationem metiamur, comparamus illam cum duratione motuum illorum maximorum et maxime aequabilium, a quibus fiunt anni et dies; hancque durationem tempus vocamus*“ (Princ. philos. I, 57). Wie DESCARTES (Epist. 116, 105) erklärt SPINOZA: „*Tempus non est affectio rerum, sed tantum merus modus cogitandi . . ., ens rationis*“ (Cogit. met. I, 4). Die Zeitvorstellung knüpft sich an die Bewegung. „*Nemo dubitat, quin etiam tempus imaginemur, nempe ex eo, quod corpora alia aliis tardius vel celerius, vel aeque celeriter moveri imaginemur*“ (Eth. II, prop. XLIV, schol.). Nach GASSENDI ist die Zeit „*non aliquid per se, sed cogitatione dumtaxat, seu mente attributum rebus prout concipiuntur in eo*“ (Philos. Epic. synt. II, sct. I, 15); sie ist ein „*accidens accidentium*“ (ib.).

Nach HOBBES ist die Zeit ein Bild der Bewegung, „*phantasma motus, quatenus in motu imaginamur prius et posterius, sive successionem*“ (De corp. C. 7, 3). Wir messen die Zeit durch die Bewegung. Nach LOCKE ist die Zeit „*die Auffassung der Dauer als abgesteckt nach gewissen Perioden und durch gewisse Maße und Haltepunkte bezeichnet*“ (Ess. II, ch. 14, § 3; vgl. § 21; s. Dauer). Die Subjectivität der Zeit lehrt BROOKE (vgl. Freudenthal, Arch. f. Gesch. d. Philos. VI, 191 ff., 380 ff.). Dagegen unterscheidet von der relativen die absolute Zeit, Weltzeit NEWTON: „*Tempus absolutum, verum et mathematicum in re et natura sua sine relatione ad externum quodvis aequabiliter fluit alioque nomine dicitur duratio. Relativum, apparens et vulgare est sensibilis et externa quaevis durationis per motum mensura*“ (Nat. philos. def. VIII). Gegen die absolute Zeit ist BERKELEY. Die Zeit ist nichts außer der Vorstellungsfolge in unserem Geist, nach der Zahl der Vorstellungen oder Handlungen wird die Dauer eines endlichen Geistes geschätzt (Princ. XCVIII). Aus der Vorstellungsfolge leitet die Zeitvorstellung HUME ab. „*Die Vorstellung der Zeit, die aus der Aufeinanderfolge von Perceptionen jeglicher Art stammt, aus der Aufeinanderfolge von Vorstellungen sowohl als von Eindrücken und von Eindrücken der Reflexion ebensowohl wie von solchen der Sinnesempfindung, bietet ein Beispiel einer abstracten Vorstellung dar, die eine noch größere Mannigfaltigkeit umfaßt, als die Vorstellung des Raumes, und die dennoch in der Einbildung gleichfalls durch eine bestimmte Einzelvorstellung mit einer bestimmten Quantität und Qualität repräsentiert wird.*“ „*Wie aus der Anordnung sichtbarer und tastbarer Gegenstände die Vorstellung des Raumes, so bilden wir aus der Aufeinanderfolge von Vorstellungen und Eindrücken die Vorstellung der Zeit; niemals kann die Zeit für sich allein in uns auftreten oder ihre Vorstellung vom Geist vollzogen werden*“ (Treat. II, sct. 3, S. 52). „*Die Vorstellung der Zeit entstammt nicht einem besonderen Eindruck, der neben andern Eindrücken bestände und von ihnen klar unterscheidbar wäre; sondern sie ergibt sich einzig und allein aus der Art, wie Eindrücke dem Geist sich darstellen (appear to the mind), ohne daß sie selbst einen derselben ausmachte*“ (l. c. S. 53 f.). Nach REID ist die Zeit

etwas Ursprüngliches, Unableitbares (vgl. Works 1872, p. 339 ff.; vgl. DUGALD STEWARD, Works, 1829, II, 69). JAMES MILL erklärt: „*Times is a comprehensive word, including all successions, or the whole of successive order*" (Anal. ch. 14, sct. 5).

Nach E. WEIGEL ist die Zeit die Zahl der Änderung der Wirklichkeit. Daß der Mensch selbst die Zeit erzeugt, lehrt ANGELUS SILESIUS. — Daß die Zeit ohne die Dinge nur eine „*simple possibilité idéale*" sei, betont LEIBNIZ. Sie ist „*l'ordre des possibilités inconsistentes*" (Gerh. IV, 568), das Maß der Bewegung (Nouv. Ess. II, ch. 14, § 15). Sie hat, wie der Raum, eine ewige Wahrheit (l. c. § 26). Die Veränderung der Vorstellungen gibt die Gelegenheit, an Zeit zu denken (ib.). Wenn von zwei Elementen, die nicht zugleich sind, das eine den Grund des andern einschließt, so wird jenes als vorangehend, dieses als folgend angesehen. Die Zeit ist „*die Ordnung des nicht zugleich Existierenden*", die allgemeine Ordnung der Veränderungen. Die Dauer ist die Größe der Zeit (Math. WW. Gerh. VII, 17 f.). Gegen die Lehre von der Idealität der Zeit ist L. EULER (Réflex. sur l'espace et le temps, 1748). — Nach CHR. WOLF ist die Zeit „*ordo successivorum in serie continua*" (Ontolog. § 572). „*Dadurch, daß wir erkennen, daß etwas nach und nach entstehen kann, ingleichen wenn wir darauf acht haben, daß unsere Gedanken aufeinander folgen, erlangen wir einen Begriff von der Zeit*" als der „*Ordnung dessen, was aufeinander folget*" (Vern. Ged. I, § 94). So definiert auch BAUMGARTEN (Met. § 239). Nach CRUSIUS ist die Zeit „*dasjenige, darinnen wir die Succession der hintereinander folgenden Dinge denken*". Sie ist ein „*Abstractum der Existenz*" (Vernunftwahrh. § 54; vgl. HOLLMANN, Met. § 331 ff.). FEDER erklärt: „*Die Zeit ist, wo eines auf das andere folget*" (Log. u. Met. S. 276). Die leere Zeit ist nichts Positives (l. c. S. 277). Es ist eine Dauer möglich, durch die keine Zeit wirklich wird, aber sie ist nicht vorstellbar (ib.). „*Die Vorstellung der Zeit liegt in der Vorstellung von einander folgenden Veränderungen*" (l. c. S. 278). Nach LAMBERT ist die Zeit reeller Schein, es liegt ihr objectiv etwas zugrunde (Neues Organ.). PLATNER erklärt: „*Aus den verworrenen Vorstellungen unmerklicher Veränderungen, in denen nichts Hervorstechendes und Unterscheidbares ist, entstehet in der Phantasie die Scheinidee einer für sich bestehenden, von allen gedanklichen Veränderungen unterschiedenen Zeit*" (Philos. Aphor. I, § 968). Die Zeit ist eine „*Form unserer Denkart*" (ib.). Sie ist zunächst eine subjective Form des Vorstellungsvermögens, ist eine angeborene Vorstellungsform, kann aber auch objectiv existieren. Es läßt sich aber auch ein zeitloses Sein denken (Log. u. Met. S. 140 f.). Eine Succession können wir nicht ohne ein Beharrendes denken (l. c. S. 141). Die Zeit wird gemessen „*durch die Vergleichung zweier Reihen aufeinander folgender Veränderungen*" (l. c. S. 142).

CONDILLAC leitet die Vorstellung der Succession aus der Wahrnehmung des Unterschiedes zweier Vorstellungen (als Wahrnehmung — als Erinnerung) ab (Trait. d. sens. I, ch. 2, § 10; vgl. § 42). BONNET erklärt: „*Si l'âme observe un corps qui se meut d'un mouvement uniforme, dans une étendue déterminée, et qu'elle conçoive cette étendue partagée en parties égales ou proportions, elle acquerra l'idée du temps*" (Ess. de Psychol. ch. 14; vgl. Ess. analyt. XV, 254). Die Dauer ist „*une existence continuée*" (Ess. analyt. XV, 253).

KANT lehrt die Apriorität (s. d.) und Subjectivität der Zeitanschauung. Die Zeit ist nicht ein Ding, nicht eine Eigenschaft, nicht eine Ordnung von Dingen, sondern eine dem Bewußtsein ursprünglich eigene, alle Erfahrung schon

bedingende Auffassungsweise, die Form des *„innern Sinnes“*. *„Tempus non est obiectivum aliquid et reale . . ., sed subiectiva conditio per naturam mentis humanae necessaria.“ „Die Zeit ist nicht etwas, was für sich selbst bestände, oder den Dingen als objective Bestimmung anhinge, mithin übrig bliebe, wenn man von allen subjectiven Bedingungen der Anschauung derselben abstrahiert: denn im ersten Fall würde sie etwas sein, was ohne wirklichen Gegenstand dennoch wirklich wäre. Was aber das zweite betrifft, so könnte sie als eine den Dingen selbst anhangende Bestimmung oder Ordnung nicht vor den Gegenständen als ihre Bedingung vorhergehen, und a priori durch synthetische Sätze erkannt und angeschaut werden. Diese letztere findet dagegen sehr wohl statt, wenn die Zeit nichts als die subjective Bedingung ist, unter der alle Anschauungen in uns stattfinden können. Denn da kann diese Form der innern Anschauung vor den Gegenständen, mithin a priori, vorgestellt werden.“ „Die Zeit ist nichts anderes, als die Form des inneren Sinnes, d. i. des Anschauens unserer selbst und unseres inneren Zustandes. Denn die Zeit kann keine Bestimmung äußerer Erscheinungen sein, sie gehöret weder zu einer Gestalt oder Lage etc., dagegen bestimmt sie das Verhältnis der Vorstellungen in unserm innern Zustande. Und, eben weil diese innere Anschauung keine Gestalt gibt, suchen wir diesen Mangel durch Analogien zu ersetzen und stellen die Zeitfolge durch eine ins Unendliche fortgehende Linie vor, in welcher das Mannigfaltige eine Reihe ausmacht, die nur von einer Dimension ist, und schließen aus den Eigenschaften dieser Linie auf alle Eigenschaften der Zeit, außer dem einzigen, daß die Teile der ersteren zugleich, die der letzteren aber jederzeit nacheinander sind. Hieraus erhellet auch, daß die Vorstellung der Zeit selbst Anschauung sei, weil alle ihre Verhältnisse sich an einer äußeren Anschauung ausdrücken lassen.“ „Die Zeit ist die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt. Der Raum, als die reine Form aller äußeren Anschauung, ist als Bedingung a priori bloß auf äußere Erscheinungen eingeschränkt. Dagegen weil alle Vorstellungen, sie mögen nun äußere Dinge zum Gegenstande haben, oder nicht, doch an sich selbst, als Bestimmungen des Gemüts, zum inneren Zustande gehören: dieser innere Zustand aber, unter der formalen Bedingung der innern Anschauung, mithin der Zeit gehöret, so ist die Zeit eine Bedingung a priori von aller Erscheinung überhaupt, und zwar die unmittelbare Bedingung der inneren (unserer Seele) und eben dadurch mittelbar auch der äußeren Erscheinungen. Wenn ich a priori sagen kann: alle äußeren Erscheinungen sind im Raume und nach den Verhältnissen des Raumes a priori bestimmt, so kann ich aus dem Principe des inneren Sinnes ganz allgemein sagen: alle Erscheinungen überhaupt, d. i. alle Gegenstände der Sinne, sind in der Zeit und stehen notwendigerweise in Verhältnissen der Zeit.“ „Wenn wir von unserer Art, uns selbst innerlich anzuschauen und vermittelst dieser Anschauung auch alle äußeren Anschauungen in der Vorstellungskraft zu befassen, abstrahieren und mithin die Gegenstände nehmen, so wie sie an sich selbst sein mögen, so ist die Zeit nichts. Sie ist nur von objectiver Gültigkeit in Ansehung der Erscheinungen, weil dieses schon Dinge sind, die wir als Gegenstände unserer Sinne annehmen, aber sie ist nicht mehr objectiv, wenn man von der Sinnlichkeit unserer Anschauung, mithin derjenigen Vorstellungsart, welche uns eigentümlich ist, abstrahiert und von Dingen überhaupt redet. Die Zeit ist also lediglich eine subjective Bedingung unserer (menschlichen) Anschauung (welche jederzeit sinnlich ist, d. i. sofern wir von Gegenständen afficiert werden) und an sich, außer dem Subjecte, nichts. Nichtsdestoweniger ist sie in Ansehung aller*

Erscheinungen, mithin auch aller Dinge, die uns in der Erfahrung vorkommen können, notwendigerweise objectiv. Wir können nicht sagen: alle Dinge sind in der Zeit, weil bei dem Begriff der Dinge überhaupt von aller Art der Anschauung derselben abstrahiert wird, diese aber die eigentliche Bedingung ist, unter der die Zeit in die Vorstellung der Gegenstände gehört. Wird nun die Bedingung zum Begriffe hinzugefügt, und es heißt: alle Dinge als Erscheinungen (Gegenstände der sinnlichen Anschauung) sind in der Zeit, so hat der Grundsatz seine gute objective Richtigkeit und Allgemeinheit a priori. Unsere Behauptungen lehren demnach empirische Realität der Zeit, d. i. objective Gültigkeit in Ansehung aller Gegenstände, die jemals unseren Sinnen gegeben werden mögen. Und da unsere Anschauung jederzeit sinnlich ist, so kann uns in der Erfahrung niemals ein Gegenstand gegeben werden, der nicht unter die Bedingung der Zeit gehörte. Dagegen streiten wir der Zeit allen Anspruch auf absolute Realität, da sie nämlich, auch ohne auf die Form unserer sinnlichen Anschauung Rücksicht zu nehmen, schlechthin den Dingen als Bedingung oder Eigenschaft anhinge, ab. Solche Eigenschaften, die den Dingen an sich zukommen, können uns durch die Sinne auch niemals gegeben werden. Hierin besteht also die transcendentale Idealität der Zeit, nach welcher sie, wenn man von den subjectiven Bedingungen der sinnlichen Anschauung abstrahiert, gar nichts ist, und den Gegenständen an sich selbst (ohne ihr Verhältnis auf unsere Anschauung) weder subsistierend noch inhärierend beigezählt werden kann. Doch ist diese Idealität ebensowenig wie die des Raumes mit den Subreptionen der Empfindungen in Vergleichung zu stellen, weil man doch dabei von der Erscheinung selbst, der diese Prädicate inhärieren, voraussetzt, daß sie objective Realität habe, die hier gänzlich wegfällt, außer, sofern sie bloß empirisch ist, d. i. den Gegenstand selbst bloß als Erscheinung ansieht: wovon die obige Anmerkung des ersten Abschnittes nachzusehen ist.“ „Die Zeit ist allerdings etwas Wirkliches, nämlich die wirkliche Form der inneren Anschauung. Sie hat also subjective Realität in Ansehung der innern Erfahrung, d. i. ich habe wirklich die Vorstellung von der Zeit und meiner Bestimmung in ihr. Sie ist also wirklich nicht als Object, sondern als die Vorstellung meiner selbst als Objects anzusehen. Wenn aber ich selbst oder ein ander Wesen mich, ohne diese Bedingung der Sinnlichkeit, anschauen könnte, so würden eben dieselben Bestimmungen, die wir uns jetzt als Veränderungen vorstellen, eine Erkenntnis geben, in welcher die Vorstellung, mithin die Veränderung, gar nicht vorkäme. Es bleibt also ihre empirische Realität als Bedingung aller unserer Erfahrungen. Nur die absolute Realität kann ihr nach dem oben Angeführten nicht zugestanden werden. Sie ist nichts als die Form unserer innern Anschauung. Wenn man von ihr die besondere Bedingung unserer Sinnlichkeit wegnimmt, so verschwindet auch der Begriff der Zeit, und sie hängt nicht an den Gegenständen selbst, sondern bloß am Subjecte, welches sie anschauet“ (Krit. d. reinen Vern. S. 60 ff.). „*Die Zeit geht zwar als formale Bedingung der Möglichkeit der Veränderungen vor dieser objectiv vorher, allein subjectiv und in der Wirklichkeit des Bewußtseins ist diese Vorstellung doch nur, wie jede andere, durch Veranlassung der Wahrnehmungen gegeben*“ (l. c. S. 374; vgl. Ich, Selbstbewußtsein, Wahrnehmung).

Im Sinne Kants lehren Reinhold, Beck, nach welchem die Zeit eine Synthesis von Folgen ist (Gr. d. krit. Philos. I, § 10 ff.), M. Hertz, Sal. Maimon u. a. (s. Anschauungsformen, A priori). So auch Krug. Dem Bewußtsein zufolge sind wir genötigt, „*das innerlich Gegebene als befindlich in*

der Zeit, d. h. als ein Mannigfaltiges nacheinander vorzustellen" (Handb. d. Philos. I, 258 f.). Die Zeit ist „*das Grundbild alles innerlich Wahrnehmbaren*" und zugleich des äußerlich Wahrnehmbaren (l. c. S. 260). Nach FRIES wird unser Wissen um die Zeit selbst unmittelbar durch reine Anschauung. Die Zeit ist „*Form unserer Sinnlichkeit überhaupt*", nicht bloß des inneren Sinnes (Syst. d. Logik, S. 78 ff.). Gegner des Apriorismus (s. d.) sind AD. WEISHAUPT (Zweifel üb. d. Kantschen Begriffe von Zeit u. Raum), HERDER, JACOBI. Nach BOUTERWEK ist die Zeit nicht a priori, aber aus der Form des Bewußtseins, als Phantom der Einbildungskraft, zu erklären (Lehrb. d. philos. Wissensch. I, 62 f.). Nach G. E. SCHULZE liegen die Quellen der Erkenntnis von der Zeit in den Äußerungen des Gedächtnisses (Üb. d. menschl. Erk. S. 124 f.). Die Vorstellung vom Zugleich- und Nacheinandersein ist nichts Anschauliches; die Zeit läßt sich nur durch ein Symbol darstellen (l. c. S. 203 f.).

Als ein Product der Einbildungskraft betrachtet die Zeit J. G. FICHTE. Das Schweben der Einbildungskraft zwischen Unvereinbarem, der Widerstreit derselben mit sich selbst ist es, was den Zustand des Ich zu einem Zeitmomente ausdehnt. „*Für die bloße reine Vernunft ist alles zugleich; nur für die Einbildungskraft gibt es eine Zeit*" (Gr. d. g. Wissensch. S. 179). Vergangenheit als solche ist von uns gesetzt (l. c. S. 445 f.). Die Zeitreihe ist „*eine Reihe Punkte, als synthetische Vereinigungspunkte einer Wirksamkeit des Ich und des Nicht-Ich in der Anschauung, wo jeder von einem bestimmten andern abhängig ist, der umgekehrt von ihm nicht wieder abhängt, und jeder einen bestimmten andern hat, der von ihm abhängig ist, ohne daß er selbst wiederum von ihm abhänge*" (l. c. S. 444). SCHELLING erklärt: „*Indem das Ich sich das Object entgegensetzt, entsteht ihm das Selbstgefühl, d. h. es wird sich als reine Intensität, als Tätigkeit, die nur nach einer Dimension sich expandieren kann, aber jetzt auf einen Punkt zusammengezogen ist, zum Object, aber eben diese nur nach einer Dimension ausdehnbare Tätigkeit ist, wenn sie sich selbst Object wird, Zeit. Die Zeit ist nicht etwas, was unabhängig vom Ich abläuft, sondern das Ich selbst ist die Zeit, in Tätigkeit gedacht*" (Syst. d. transcendental. Idealism. S. 213 f.). Die Zeit ist „*die Anschauung, durch welche der innere Sinn sich zum Object wird*" (l. c. S. 214 ff.). Die Zeit ist „*ein bloßer Modus, die Dinge in der Abstraction von der Ewigkeit oder dem All zu denken*" (WW. I 6, 272; vgl. WW. I 5, 648; I 6, 45, 220; I 7, 222 a, 431; II 3, 307). Nach L. OKEN ist die Zeit „*nichts anderes, als die ewige Wiederholung des Ponierens Gottes*", „*eine fortgehende Zahlenreihe*", „*das active Denken Gottes*", die Urpolarität (Naturphilos. I, 21 ff.). Nach J. J. WAGNER ist die Zeit die Form, in welcher Gegensätze gesetzt und aufgehoben werden (Organ. d. menschl. Erk. S. 97). Nach ESCHENMAYER ist die Zeit die „*unendliche Eindehnung*", die „*unendliche Vielheit*" (Psychol. S. 513). — Als das angeschaute Werden, als Form des Anschauens, bestimmt die Zeit HEGEL, nach welchem die Idee an sich zeitlos ist. Die Zeit ist die für sich seiende „*Negativität*", das Dasein des „*beständigen Sich-aufhebens*", das „*an sich selbst Negative*", die „*sich auf sich selbst beziehende Negation*" (Naturphilos. S. 52). „*Die Zeit, als die negative Einheit des Außer-sich-seins, ist . . . ein schlechthin Abstractes, Ideelles: sie ist das Sein, das, indem es ist, nicht ist, und indem es nicht ist, ist, — das angeschaute Werden; d. i. daß die zwar schlechthin momentanen, d. i. unmittelbar sich aufhebenden Unterschiede als äußerliche, d. i. jedoch sich selbst*

äußerliche, bestimmt sind.“ *„Die Zeit ist, wie der Raum, eine reine Form der Sinnlichkeit oder des Anschauens, das unsinnlich Sinnliche.*“ *„Die Zeit ist ebenso continuierlich, wie der Raum*“ (l. c. S. 54). *„Nicht in der Zeit entsteht und vergeht alles, sondern die Zeit selbst ist dies Werden, Entstehen und Vergehen, das seiende Abstrahieren.*“ *„Der Begriff aber, in seiner frei für sich existierenden Identität mit sich, als Ich = Ich, ist an und für sich die absolute Negativität und Freiheit, die Zeit daher nicht seine Macht, noch ist er in der Zeit und ein Zeitliches; sondern er ist vielmehr die Macht der Zeit . . . Nur das Natürliche ist darum der Zeit untertan, insofern es endlich ist; das Wahre dagegen, die Idee, der Geist ist ewig*“ (l. c. S. 54). *„Die Zeit ist nicht gleichsam ein Behälter, worin alles wie in einen Strom gestellt ist, der fließt, und von dem es fortgerissen und hinuntergerissen wird. Die Zeit ist nur diese Abstraction des Verzehrens. Weil die Dinge endlich sind, darum sind sie in der Zeit: nicht weil sie in der Zeit sind, darum gehen sie unter; sondern die Dinge selbst sind das Zeitliche, so zu sein ist ihre objective Bedeutung. Der Proceß der wirklichen Dinge selbst macht also die Zeit, und wenn die Zeit das Mächtigste genannt wird, so ist sie auch das Ohnmächtigste*“ (l. c. S. 54 f.; vgl. Encykl. § 258, 448; vgl. K. ROSENKRANZ, Syst. d. Wissensch. § 338 ff.; G. BIEDERMANN, Philos. als Begriffswissensch. II, 240 ff., u. a.). — Nach ZEISING ist die Zeit *„das in Früher und Später differierende Nacheinander, der Raum in seiner bestimmten Beziehung auf das Subject*“ (Ästhet. Forsch. S. 119).

Nach HILLEBRAND ist die unendliche Zeit *„der unendliche Raum in seinem bloß subjectiven Gesetztwerden*“ (Philos. d. Geist. I, 107). Nach HEINROTH ist die Zeit (wie der Raum) a priori, muß aber einen objectiven Grund haben (Psychol. S. 88 f.). Sowohl subjectiv als objectiv ist die Zeit nach SCHLEIERMACHER. So auch nach H. RITTER. Nach ihm ist die Zeit *„die allgemeine Form, in welcher unsere inneren Wahrnehmungen miteinander verbunden werden*“ (Syst. d. Log. u. Met. I, 245). Sie bezeichnet die *„Stetigkeit der innern Erscheinungen*“ (Abr. d. philos. Log.[2], S. 31). Zeit und Raum werden nicht von uns empfunden, *„sondern ihre Vorstellung entsteht erst in uns, indem wir die Elemente der sinnlichen Empfindung aufeinander beziehen. Da die Beziehung in der innern Wahrnehmung in dem einfachen Ich eine einfache ist, so hat die Zeit auch nur ein Maß*“ (l. c. S. 32). Die Mathematik ist *„die Wissenschaft von den Formen der Erscheinung oder der Wahrnehmung*“. *„Wenn die mathematischen Wissenschaften irgend etwas für die Erkenntnis der Dinge leisten sollen, so können die räumlichen und die zeitlichen Verhältnisse nicht ohne Bedeutung für die Dinge sein, welche sich uns in ihnen darstellen*“ (l. c. S. 34). Die unendliche Teilbarkeit der Zeit (wie des Raumes) *„fließt aus der Art, wie die Empfindung stetig sich verändert*“ (l. c. S. 35). Nach CHR. KRAUSE ist die Zeit eine innere Form des Geistes (Vorles. S. 111). Zugleich ist sie *„die sachliche (objective) Form des einen innern Lebens der ganzen Natur*“ (l. c. S. 112). Sie ist *„die Form des Nacheinanderseins entgegengesetzter wesentlicher Bestimmtheiten der Wesen*“ (Urb. d. Menschh.[2], S. 329). *„Im Ewigen ist . . . alles ganz und auf einmal, im Zeitlichen aber teilweis und nacheinander, wiewohl nicht voneinander losgetrennt, noch vereinzelt*“ (l. c. S. 330). Nach F. BAADER ist die wahre, ewige (in Einem dreidimensionale) Zeit das göttliche, geistige Leben; von ihr ist die phänomenale Zeit mit nur zwei Dimensionen zu unterscheiden. Zeit und Raum sind durch das *„Herabsteigen des höheren Wesens in eine*

untere und beschränkte Region" bedingt (Über den Begriff der Zeit, 1818). Nach CHALYBAEUS ist die Zeit die abstracte Form der Relativität, *„die Form des Werdens in reiner Abstraction aufgefaßt*" (Wissenschaftslehre, S. 117). C. H. WEISSE nennt Dauer die wesenlose, von ihrer Substanz entleerte Zeit (Grdz. d. Met. S. 496). Im Zeitbegriff ist das metaphysische Sein zur Unmittelbarkeit des absoluten Processes gesteigert. Das Umsetzen der Zukunft in Vergangenheit ist das unablässige Tun der Zeit (l. c. S. 504 f.). Die (leere) Zeit macht auf negative Weise *„die absolute Formbestimmung alles wahrhaft Seienden*" aus. *„Schlechthin zeitlos, das heißt gleichgültig gegen alle Unterschiede der Zeit ist nur die reine metaphysische Kategorie*" (l. c. S. 508). Nach L. FEUERBACH ist die Zeit eine *„Existenzform*" der Wesen, eine *„Offenbarungsform*" des Unendlichen (WW. II, 255 f.). — Rein subjectiv ist die Zeit nach SCHOPENHAUER. Sie ist eine Form der Anschauung. *„Die von Kant entdeckte Idealität der Zeit ist eigentlich schon in dem der Mechanik angehörenden Gesetze der Trägheit enthalten. Denn was dieses besagt, ist im Grunde, daß die bloße Zeit keine physische Wirkung hervorzubringen vermag . . . Schon hieraus ergibt sich, daß sie kein physisch Reales, sondern ein transcendental Ideales sei, d. h. nicht in den Dingen, sondern im erkennenden Subject ihren Ursprung habe. Inhärierte sie, als Eigenschaft oder Accidens, den Dingen selbst und an sich, so müßte ihr Quantum, also ihre Länge oder Kürze, an diesen etwas verändern können.*" Die Zeit ist absolut ideal, gehört *„der bloßen Vorstellung und ihrem Apparat*" an (Parerg. II, 1, § 29). Die Zeit ist nichts Wahrnehmbares, nichts Objectives. *„Da bleibt eben nichts übrig, als daß sie in uns liege, unser eigener, ungestört fortschreitender, mentaler Proceß . . . sei.*" *„Die Zeit . . . ist diejenige Einrichtung unseres Intellects, vermöge welcher das, was wir als das Zukünftige auffassen, jetzt gar nicht zu existieren scheint; welche Täuschung jedoch verschwindet, wenn die Zukunft zur Gegenwart geworden ist*" (ib.). *„Es gibt nur eine Gegenwart und diese ist immer: denn sie ist die alleinige Form des wirklichen Daseins. Man muß dahin gelangen, einzusehen, daß die Vergangenheit nicht an sich von der Gegenwart verschieden ist, sondern nur in unserer Apperception, als welche die Zeit zur Form hat, vermöge welcher allein sich das Gegenwärtige als verschieden vom Vergangenen darstellt*" (l. c. § 142). Die Zeit ist *„bloß die Form, unter welcher dem Willen zum Leben, der als Ding an sich unvergänglich ist, die Nichtigkeit seines Strebens sich offenbart*" (l. c. § 143 f.). CZOLBE erklärt: *„An sich dürfte die Zeit ebensowenig existieren als das Sein*" (Neue Darstell. d. Sensual. S. 109). Die Zeit ist die vierte Dimension des Raumes (Grdz. ein. extens. Erk.).

Nach HERBART ist die Zeit eine *„zufällige Ansicht*" von Beziehungen der Realen (Met. II, 209, 341; s. unten). Nach ROSMINI ist die Zeit die Form des successiven Geschehens (Psicolog. § 1139 f.). Sinnliche und rationale Zeitauffassung sind zu unterscheiden (l. c. § 1157 ff.). Das Wirkliche als seiend ist überzeitlich (vgl. GIOBERTI, Introduz. I). Nach R. HAMERLING ist die Zeit nicht real, aber es liegt ihr ein Reales zugrunde (Atomist. d. Will. I, 182). Nach J. H. FICHTE ist die Zeit eine apriorische Bedingung aller Empfindung, hat aber objective Bedeutung (Psychol. I, 323 f.). Die Zeit ist eine Folge der Selbstbehauptung und innern Dauer der Realen (Anthropol. S. 187; Psychol. I, 335: *„Dauergefühl*"). *„Mit dem ersten Acte des Bewußtseins durchläuft der Geist wechselnde Empfindungs- (Vorstellungs-) Zustände; aber als der selbst Dauernde und dieser Dauer Bewußte verknüpft er jenen Wechsel zur stetigen Reihe*

eines Nacheinander (Zeitreihe); und so entsteht aus jenem unbestimmten Dauergefühl die (eigentliche) ‚Zeitanschauung', in welcher er alles aufnehmen muß" (Psychol. I, 336). Als eine Kategorie bestimmt die Zeit ULRICI. Die Zeit ist das allgemeine Vor- und Nacheinander des Seienden (Glaub. u. Wissen, S. 103 ff.), eine „*allgemeine Existentialform alles Seienden*" (Gott u. d. Natur, S. 666). Gott setzt die Zeit (l. c. S. 666 f.; vgl. PLANCK, Die Weltalter I). Nach W. ROSENKRANTZ gehört nur die Dauer, nicht die Zeit zum Inhalte unserer Vorstellungen von den äußeren Dingen. Es gibt nicht mehrere Zeiten, sondern nur „*eine unendliche Zeit, in welcher alle Veränderungen der Dinge vor sich gehen*" (Wissensch. d. Wissens II, 108). Ein Verfließen der Zeit bemerken wir erst bei Veränderungen. Die Aufeinanderfolge der Erscheinungen genügt aber nicht zur Erzeugung der Zeitvorstellung, „*sondern es ist hiezu außerdem noch erforderlich, daß die entgegengesetzten Zustände der Gegenwart und Vergangenheit zur Einheit einer gemeinschaftlichen Vorstellung verbunden werden*" (l. c. S. 110). Zeit und Raum sind nicht empirisch abstrahierte Begriffe, aber Begriffe sind sie, nicht bloß Anschauungen (l. c. S. 112 f.). Sie sind „*Formen des Denkens*" (l. c. S. 217 ff.). Deswegen sind sie aber doch nicht bloß subjectiv (wie TRENDELENBURG, s. Anschauungsformen). Die Aufeinanderfolge der Dinge ist objectiv bestimmt (l. c. S. 221 ff.). Die objective Grundlage der Zeit lehren auch M. CARRIERE (Sittl. Weltordn. S. 129), ÜBERWEG (Welt- u. Lebensansch. S. 54), GLOGAU (Abr. II, 117), HORWICZ (Psychol. Analys. II, 143 f.), LOTZE (Mikrok. III², 599), WUNDT (s. unten). Nach E. v. HARTMANN ist alles gleichzeitige Gegenwärtige „*coordinierte Wirkung der einen absoluten Causalität, und nur weil es das ist, steht es auch unter zeitlicher Einheit*" (Kategorienlehre, S. 96). Das Wollen ist die Tätigkeit *κατ' ἐξοχήν* und kann darum nicht unzeitlich gedacht werden (l. c. S. 97). Das Wollen setzt die unbestimmte, die Idee die bestimmte Zeitlichkeit (l. c. S. 98). Die Ewigkeit ist „*eine schlechthin zeitlose Sichselbstgleichheit, die ruhende Identität des Wesens im Gegensatz zur Unruhe der Erscheinung*" (l. c. S. 99). Die Zeit ist „*die Summe aller zeitlichen Extensionen oder die Totalität der Dauer*" (l. c. S. 102). „*In der objectiv-realen Sphäre gibt es wohl Tätigkeit und Veränderung, d. h. Zeitliches, und an diesem auch Zeitlichkeit, aber es gibt keine Zeit, weil es keine Möglichkeit der Synthese gibt*" (l. c. S. 103). — „*Die volle Zeitempfindung wird . . . erst durch die Simultaneität von Dauer und Succession am Stetigen und Discreten erlangt*" (l. c. S. 76). Dauer und Succession der Empfindung sind „*subjective Formen, die die synthetische Intellectualfunction produciert*", aber die besondere zeitliche Bestimmtheit ist im einzelnen durch die zeitliche Beschaffenheit der objectiv realen Reize bedingt (l. c. S. 78). Die subjective Zeitlichkeit erscheint continuierlich, obwohl sie aus discreten Elementen zusammengesetzt ist (l. c. S. 84). „*Indem die Empfindung den Schein der zeitlichen Continuität vorspiegelt, wird sie eben durch diesen Schein zu einem treuen Bilde des wirklichen Zeitverlaufs, das sie nach ihrer Genesis aus discreten Elementen nicht ist*" (l. c. S. 86). Die Zeitlichkeit des Bewußtseinsinhalts kann nur aus einem zeitlichen unbewußten Geschehen erklärt werden, das continuierlich ist (l. c. S. 87). In der objectiv-realen Sphäre ist die Zeitlichkeit „*Veränderung der Wollensintensität oder Kraftäußerungsintensität*" (l. c. S. 91 ff.). Nach G. SPICKER ist die Zeit subjectiv und objectiv (K., H. u. B. S. 68 ff.). Nach A. DÖRING ist die Zeit „*dasjenige Ingrediens der Welteinrichtung, durch das nicht nur Dauer und Succession überhaupt . . ., sondern insbesondere auch*

der zugleich stattfindende Ablauf einer unendlichen Mannigfaltigkeit von Successionsreihen von unendlich mannigfacher Geschwindigkeit möglich ist" (Über Zeit u. Raum, Philos. Vortr., hrsg. von der Philos. Gesellsch. zu Berlin, III. F., 1. H., 1894, S. 25 ff.). Nach O. CASPARI ist die Zeit „*die empfundene und unmittelbar erlebte Differenz zwischen einem Bleiben und einem Wechsel der Erscheinungen*" (Zusammenh. d. Dinge, S. 169). Die empirisch wahrgenommene und erinnerte Zeit ist immer (wie E. LAAS, Kants Analog. d. Erfahr. S. 127 ff., bemerkt) „*sinnlich tingiert*". Verschieden von ihr ist die Conception der „*absoluten allgemeinen Weltzeit*" (Gr. u. Lebensfr. S. 75 ff.). Letztere ist nur ein constructives Gebilde (l. c. S. 78 ff.). Nach A. E. BIEDERMANN ist alles materielle Sein raumzeitlich, das ideelle Sein aber unräumlich und unzeitlich (Christl. Dogmat. § 19). Nach AD. SCHOLKMANN sind Raum und Zeit zugleich Formen der Wirklichkeit. Die Zeit ist „*die allgemeine Form des Seins*", die Form des Werdens, des Lebens (Gr. ein. Philos. d. Christent. S. 22). E. DÜHRING versteht unter der sachlichen Zeit die „*Reihe der aufeinander folgenden Getrenntheiten des Wirklichen*" (Log. S. 192 f.; vgl. De tempore, spatio, causalitate . . ., 1861). Eine Reihe von Inhaltsfolgen ist die Zeit nach TH. LÖWY (Die Vorstellung d. Dinges, S. 179 ff.). Objectiv ist die Zeit auch nach KROMAN (Unsere Naturerk. S. 436 ff., 456). HAGEMANN erklärt: „*An einem Wesen, welches sich verändert, d. h. einen Wechsel von Bestimmtheiten hat, von einem Zustande in einen andern übergeht, beobachten wir eine Aufeinanderfolge von Zuständen, und wenn wir uns verschiedene Dinge denken, welche nacheinander existieren, so haben wir eine Aufeinanderfolge verschiedener Dinge. Diese continuierliche Aufeinanderfolge verschiedener Dinge oder verschiedener Zustände desselben Dinges macht den Begriff der Zeit aus. Die Zeit ist also keine bloß subjective Form unseres Erkenntnisvermögens . . . Vielmehr ist die Zeit die objective Daseinsweise des veränderlichen Seins, das Nacheinander von Dingen oder von Zuständen desselben Dinges.*" Die „*reine Zeit*" ist die endlose Aufeinanderfolge als solche, ist nur potentiell („*imaginäre Zeit*") (Met.[2], S. 32 f.). „*Fortgesetztes Dasein*" ist Dauer. Die Dauer des veränderlichen Seins ist „*fließende Dauer*" (Zeit). Die Dauer des unveränderlichen Seins ist „*bleibende Dauer*". Ewigkeit ist „*die absolut einfache, vollkommene und notwendige Dauer, und als solche ohne Anfang und Ende*" (l. c. S. 33 f.). Objectiv ist die Zeit nach R. WEINMANN (Wirklichkeitsstandp. 1896), H. BRÖMSE (Die Realit. d. Zeit, Zeitschr. f. Philos. 114. Bd., 1899, S. 27 ff., 47) u. a. (s. Anschauungsformen). — Nach H. SPENCER ist die Zeit (psychologisch) „*das Abstractum aus allen Beziehungen der Lage zwischen aufeinander folgenden Bewußtseinszuständen*", „*die leere Form, in welcher diese aufeinander folgenden Zustände präsentiert und repräsentiert werden und welche, da sie in gleicher Weise für alle dient, von keinem einzelnen derselben abhängig ist*" (Psychol. II, § 337, S. 209 ff.).

Die Phänomenalität der Zeit lehrt S. GRUBBE. Apriorische Anschauungsform ist die Zeit nach BOSTRÖM. Nach TEICHMÜLLER ist das All zeitlos, nur die endlichen Dinge sind in der Zeit (Darwin. u. Philos. S. 44). Die Zeit ist „*die perspectivische Erscheinung der zeitlosen Weltordnung*" (l. c. S. 49). Der Grund des Zeitwechsels liegt in der Beschränkung der Kraft des Erkennenden. Die Beschränkung unseres handelnden und auffassenden Vermögens erzeugt den Zeitbegriff (Neue Grundleg. S. 86). Nach MAINLÄNDER ist die Zeit „*der subjective Maßstab der Bewegung*" (Philos. d. Erlös. S. 15), eine „*Verbindung der*

Vernunft" (l. c. S. 14). Nach STEUDEL ist die Zeit eine Form des Nichts, der Leere (Philos. I 1, 327 ff.). RENOUVIER erklärt: *„La loi commune des phénomènes internes est la succession". „Le rapport général de l'avant et de l'après au présent, qui a pour limite l'instant, est la loi du temps." L'intervalle de temps entre deux instants déterminées est la durée*" (Nouv. Monadol. p. 8). Die Zeit ist eine Kategorie (s. d.). Nach HODGSON ist die Zeit ein letztes metaphysisches Element der Phänomene (Philos. of Reflect. II, 9; vgl. I, 39, 125 ff., 236 f., 250 ff., 277 ff., 366 ff., 375 ff.). Nach E. POSCH ist die Zeit nichts Reales, sondern subjectiv, aber nicht apriorisch-ursprünglich (Theorie der Zeit, 1896/97; vgl. Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos. Bd. 23—24. 1899/1900). Subjectiv ist die Zeit auch nach H. G. OPITZ (Grundr. ein. Seinswissensch. I, 92 ff.). Ferner nach P. MONGRÉ (Das Chaos in kosm. Auslese, S. 24). Die Zeit ist die potentielle Existenz, das Reservoir des Daseins (l. c. S. 32). Der feste, starre Zeitinhalt bleibt von dem Spiel des Zeitablaufs unberührt (l. c. S. 38). Es ist möglich eine identische, beliebig oft wiederholte Reproduction einer empirischen Zeitstrecke (ib.; Ewige Wiederkunft des Gleichen; vgl. S. 32; s. Apokatastasis). Subjectiv ist die Zeit nach FR. SCHULTZE (Philos. d. Naturwiss. II, 72 ff.). Die objective Zeit ist ein *„abstractes Gebilde unseres begriffsconstruierenden Verstandes*" (l. c. S. 94). Die Zeit ist in den Objecten nichts als *„das Entstehen der causalen Verknüpfung der Empfindungsmassen*" (l. c. S. 302). Für das Bewußtlose gibt es keine Zeit (l. c. S. 297). Die Zeit ist (wie der Raum) a priori (l. c. S. 107 ff.; vgl. M. EYFFERT, Über die Zeit. 1871). Nach MÜNSTERBERG gehören Raum und Zeit zum Bestand des Psychischen, das geistige Subject (s. d.) aber ist zeitlos; es ist zeitsetzend, aber nicht zeitfüllend wie das psychophysische Subject (Grdz. d. Psychol. I, 255 ff.). LIEBMANN erklärt, die absolute Zeit sei eine unentbehrliche Hypothese. Aber eine absolute Intelligenz ist möglich, für die jede Zeitlichkeit wegfällt (Anal. d. Wirkl.[2], S. 92, 102, 104 ff., 207).

Nach W. HAMILTON ist die Zeit *„the necessary condition of every conscious act*" (Lect. I, 548). Nach VIERORDT ist die Zeit eine *„angeborene Eigenschaft der Sinnlichkeit*" (Der Zeitsinn 1868, S. 190). Nach SCHMITZ-DUMONT ist die Zeit die *„Form der Folge unterschiedener Zustände*" (Zeit und Raum, S. 7). Das Denkgesetz des Widerspruchs zwingt das Bewußtsein, die Formen des Nach- und Auseinander anzunehmen (ib.; vgl. Naturphilos. S. 275 ff.). Eine apriorische Form ist die Zeit nach HEYMANS (Ges. u. Elem. d. wissensch. Denk. S. 262 ff.). Sie ist subjectiv (l. c. S. 270). Nach H. COHEN ist die Zeit eine Kategorie, weil ohne sie keine Mehrheit, also kein Inhalt entstehen kann (Log. S. 129). *„Die Anticipation ist das Charakteristicum der Zeit." „Die Zukunft enthält und enthüllt den Charakter der Zeit. An die anticipierte Zukunft reiht sich, rankt sich die Vergangenheit. Sie war nicht zuerst; sondern zuerst ist die Zukunft, von der sich die Vergangenheit abhebt*" (l. c. S. 131). Die Zeit ist die *„Kategorie der Anticipation*" (l. c. S. 132).

Nach SIGWART ist die Zeitvorstellung in allem enthalten, was wir als unsere eigenen Zustände und unser eigenes Tun unmittelbar erleben (Log. II[2], 84 ff.). *„Die Zeit ist a priori in dem Sinne, daß in den Gesetzen, durch die überhaupt ein Bewußtsein möglich ist, auch diese Function als eine notwendig sich vollziehende begründet ist; sie kann eine Form genannt werden, sofern diese Verknüpfungsweise von jedem bestimmten Inhalt unabhängig ist; aber so wenig wir zu der Vorstellung eines Raumes ohne die Veranlassung der Sinnes-*

reize kämen, so wenig zu der Vorstellung der Zeit ohne einen erlebten und in der Erinnerung aufbehaltenen Inhalt" (l. c. S. 86). Der reine Begriff der Zeit ist nichts als ein Bewußtsein über jene Verknüpfungsweise selbst (ib.; vgl. S. 331 ff.; vgl. I², 30, 37, 336). J. BERGMANN sieht in der Zeitvorstellung ein Erzeugnis der Tätigkeit des Bewußtseins, ein Moment des Ichbewußtseins (Sein u. Erk. S. 106; vgl. Vorles. üb. Metaphys. S. 210). „*Die Vorstellung des Bewußtseins ist von derjenigen der Zeit unabtrennbar*" (Syst. d. object. Ideal. 1903, S. 62). Die Zeit ist also eine Form nicht bloß der Erscheinungen, sondern auch des An-sich, wiewohl es zu ihrem Wesen gehört, wahrgenommen zu werden (ib.). A priori ist die Zeitvorstellung, sofern es die Natur unseres Bewußtseins ist, alles, was es von sich wahrnimmt, als in der Zeit Seiendes wahrzunehmen (l. c. S. 63 f.). — BAUMANN erklärt: „*Die Aufeinanderfolge der Vorstellungen in uns enthält die Zeit; wir empfinden unmittelbar in unserem Bewußtsein: diese Vorstellungen sind zugleich, jene war vorher, diese nachher, die habe ich jetzt und die denke ich nachher zu haben.*" Zur Zeitvorstellung gehört aber „*außer dem Nacheinander der Vorstellungen etwas, das sich dieses Nacheinanders als solchen bewußt wird . . ., etwas Bleibendes in der Aufeinanderfolge der Ideen. Dies Bleibende ist in uns unsere Ichvorstellung*". „*Ohne das Dauernde unseres Ich würde das Nacheinander der Vorstellungen nie als Zeit uns zum Bewußtsein kommen. Diese Aufeinanderfolge wird erst durch die Beziehung auf die Dauer unseres Ich zur Zeit.*" Die Dauer unseres Ich ist nicht selbst wieder in der Zeit (Lehr. von R., Z. u. M. II, 659 f.). Die psychologische Dauer ist wegen ihrer Evidenz anschaulich (l. c. S. 661). Die Unendlichkeit (a parte ante) liegt in dieser „*psychologischen*" Zeit nicht, auch nicht die Gleichförmigkeit (l. c. S. 662). Von ihr sind die „*psychologisch-astronomische*", die „*astronomische*" und die „*Zeit schlechtweg*" als Idealbild der Zeit zu unterscheiden (l. c. S. 663 ff.). Nach A. RIEHL entsteht die Zeitvorstellung aus der Verbindung der Identität (s. d.) unseres Selbstbewußtseins mit der Succession der Erscheinungen (Philos. Krit. II 1, C. 2; s. Anschauungsformen). Nach WITTE ist die Constanz des vorempirischen und überindividuellen Selbstbewußtseins das Apriori der Zeitvorstellung (Wesen d. Seele S. 148 ff.). P. NATORP bemerkt: „*Ein Nacheinander des Bewußtseins erklärt nicht ein Bewußtsein des Nacheinander. Könnte ich nicht in einem Momente 2 das Bewußtsein eines vorausgegangenen Moments 1 und eines nachfolgenden 3 haben, so wäre gar kein Bewußtsein eines Nicht-jetzt möglich; dann aber auch kein Bewußtsein des Jetzt, denn dieses wird überhaupt nur gedacht als die ewig fließende Grenze der beiden Nicht-jetzt, des Früher und Später. Also das Bewußtsein zerstreut oder zerteilt sich nicht in die Momente der Zeit — auch vom Bewußtsein der Zeit selbst gilt dies —, sondern vielmehr die Momente der Zeit, die doch in der Existenz sich ausschließen sollen, vereinen sich zu der einen, zusammenhängenden Zeit nur im übergreifenden Blick, in der übergreifenden weil ursprünglichen Einheit des Bewußtseins*" (Socialpädagog. S. 23). Es gibt „*Zeitbewußtsein*" und „*überzeitliches Bewußtsein*" (l. c. S. 24). Das Gebiet der Naturerkenntnis begrenzt sich durch die „*Zeitgesetze des Geschehens*" (l. c. S. 25). — Nach REHMKE ist das Zeitbewußtsein „*unmittelbar als Bestimmung des Seelenconcreten gegeben, und zwar auf Grund des tatsächlichen Nacheinander zweier zu einer concreten Einheit verbundener Abstracta individueller Bewußtseinseinheiten oder Bewußtseinsaugenblicke*" (Allg. Psychol. S. 466 ff.). Nach

W. KINKEL ist die Zeit das *„oberste Gesetz des anerkennenden Bewußtseins“* (Beiträge zur Erkenntniskritik).

Nach F. A. LANGE ist die Zeit *„eine aus dem Raumbilde der Bewegung auf einer Linie abgeleitete Vorstellung“* (Log. Stud. S. 147). Die Einheit von Raum und Zeit lehrt M. PALÁGYI (s. Raum). —

Psychologisch wird die Zeitvorstellung zunächst durch einen Zusammenhang von Bewußtseinsinhalten erklärt. Nach BIUNDE ist die Zeitvorstellung *„die Vorstellung des successiven Nach- und Nebeneinander, ein Schema der Reihen“* (Empir. Psychol. I 1, 248 ff.). Nach HERBART ist die Zeit *„die Zahl des Wechsels“* (Met. II, § 289). Sie ist eine Reihenform, bei welcher die Wahrnehmungsfolge, ohne Umkehrung, stets nach einer Richtung läuft (Lehrb. zur Psychol.[3], S. 118 f.). *„Die Succession im Vorstellen ist nicht eine vorgestellte Succession“* (l. c. S. 120; vgl. STIEDENROTH, Psychol. I, 261; G. SCHILLING, Lehrb. d. Psychol. S. 60 f.; G. HARTENSTEIN, Allg. Met. S. 388 ff.; DROBISCH, Empir. Psychol. S. 67). Nach VOLKMANN wird die Vorstellungsreihe zur Zeitreihe dadurch, *„daß eines ihrer Glieder als gegenwärtig vorgestellt wird und die übrigen mit ihm in Beziehung gebracht werden“* (Lehrb. d. Psychol. II[4], 14). Vergangen ist, *„was mit dem Gegenwärtigen nur in aufgehobenem Lebhaftigkeits- und herabgesetztem Klarheitsgrade“*, zukünftig, *„mit dessen vollem Klarheits- und Lebhaftigkeitsgrade das Gegenwärtige nur in aufgehobenem Lebhaftigkeits- und herabgesetztem Klarheitsgrade verschmelzen kann“* (Lehrb. d. Psychol. II[4], 13). *„Nicht-mehr und Noch-nicht sind die eigentlichen Zeitgefühle, und wir werden der Zeit nicht anders bewußt, als durch diese Gefühle, d. h. dadurch, daß das Vorstellen der betreffenden Vorstellungen die Form dieser Gefühle entwickelt und sie dadurch mit den Vorstellungen selbst zum Bewußtsein bringt“* (l. c. S. 13 f.). G. A. LINDNER erklärt: *„Damit ... eine Zeitreihe zustande komme, ist dreierlei erforderlich: 1) daß alle Glieder mit einem gewissen Klarheitsgrade gleichzeitig im Bewußtsein da sind, 2) daß sie sich reihenweise explicieren, und 3) daß diese Explicierung nur in einer einzigen Richtung AG, nicht auch umgekehrt in der Richtung GA geschehen kann“* (Empir. Psychol. S. 97). *„In der Zeitreihe haben je zwei Glieder, daher auch das Anfangs- und Endglied eine bestimmte Distanz voneinander, welche durch die Zahl der Übergänge gemessen wird, die man durchmachen muß, um von dem einen Glied zu dem andern zu gelangen. Die begrenzte Zeitlinie heißt Zeitstrecke.“* Die unbestimmten Glieder der leeren Zeitstrecke sind die Zeitpunkte (l. c. S. 97 f.).

TH. BROWN berücksichtigt den Anteil der Muskelempfindungen an der Bildung der Zeitvorstellung (Lect. I, 297 ff., 305 ff.), der an die Aufmerksamkeit geknüpften Empfindungen WAITZ (Psychol. § 52), der Muskelempfindungen A. BAIN (Sens. and Intell. p. 106 ff., 197 ff., 242 ff., 370 ff.). Aus einer Synthese von Spannungsempfindungen und Eindrücken leitet die Zeit ab MÜNSTERBERG (Beitr. zur exper. Psychol. II, 13 ff., 25; IV, 89 ff.), ähnlich SCHUMANN (Zeitschr. f. Psychol. u. Philos. IV, 1 ff.; vgl. XVII, 106 ff.; Erwartung und Überraschung als Aufmerksamkeitseinstellungen). Ähnlich teilweise W. JAMES (Princ. of Psychol. I, 605 ff.), nach welchem ein besonderer Zeitsinn besteht. Ursache unserer Zeitvorstellung ist *„feature of the brain process“* (l. c. p. 630 ff.). Eine specifische Zeitempfindung nimmt E. MACH an (Anal. d. Empfind. S. 104 f.). *„Da die Zeitempfindung immer vorhanden ist, solange wir bei Bewußtsein sind, so ist es wahrscheinlich, daß sie mit der notwendig an das*

Bewußtsein geknüpften organischen Consumtion *zusammenhängt, daß wir die* Arbeit *der* Aufmerksamkeit *als Zeit empfinden*" (Populärwissensch. Vorles. S. 160 ff.). Nach W. JERUSALEM findet sich schon im ersten, dunklen Lebensgefühl ein zeitliches Moment. „*Das Bewußtsein beginnt seine Tätigkeit, es ist an der Arbeit. Diese Arbeit des Bewußtseins wird von uns, sobald sie sich deutlich von dem Bewußtseinsinhalt abhebt, als* Zeit *empfunden*" (Lehrb. d. Psychol.³, S. 133). Das charakteristische Moment der Zeitempfindung ist die Dauer, nicht die Succession. „*Wir empfinden die Arbeit des Organismus als Zeit, und da sich diese Arbeit bei der Tonempfindung zuerst deutlich von dem gegebenen Inhalt abhebt, so kann man die Zeitempfindung als ein Element der Tonempfindung ansehen*" (l. c. S. 134). „*Die Zeitempfindung entwickelt sich zur Zeitanschauung durch das Hinzutreten secundärer Vorgänge, namentlich infolge der Aufmerksamkeit und Apperception.*" Die stetige, ununterbrochene Arbeit des Bewußtseins wird so zur „*Form des innern Geschehens*". Durch Introjection (s. d.) übertragen wir die Zeit auch auf das äußere Geschehen als die „*Arbeit des Universums*" (l. c. S. 134 f.). „*Wir schätzen . . . die eben verfließende Zeit nach dem Gefühl der Bewußtseinsarbeit, die verflossene nach der Menge des aufgenommenen Bewußtseinsinhaltes.*" — Auf die mit den Aufmerksamkeitsacten verknüpften Anstrengungen, welche eine Reihe von wechselnden Temporalzeichen zurücklassen, führt die Zeit J. WARD zurück (Enc. Brit. XX, 56). Nach STOUT wird die Zeit gemessen durch „*cumulative effect of the powers of attending*" (A Manual of Psychol. 1899; vgl. Analyt. Psychol.). BALDWIN spricht von der „*mental reconstruction of time, whereby intensive data are interpreted in terms of succession*" (Handb. of Psychol. I², ch. 10, p. 179 ff.; vgl. MAUDSLEY, Physiol. of Mind, ch. 9; CALDERWOOD, Mind and Brain, ch. 9; H. NICHOLS, The psychol. of time; Americ. Journ. of Psychol. IV, 85 ff.). Nach GUYAU (vgl. Revue philos. X) ist die Succession „*un abstrait de l'effort moteur exercé dans l'espace*" (La genèse de l'idée de temps, 1890). Als eine Form des Strebens betrachtet die Zeit FOUILLÉE (Psychol. d. id.-forc. II, 94). Dem Streben (appétit) ist inhärent ein „*sentiment de la succession et du temps*" (l. c. II, 81 ff.). Auf dem Streben und der Aufmerksamkeit beruht alle Zeitvorstellung (l. c. II, 92 ff.). Der Zeitbegriff enthält mechanische, dynamische, sensitive, appetitive, logische Elemente (l. c. II, 102). Die Zeit ist keine Anschauung (l. c. II, 121). Die Temporalzeichen sind an das Streben geknüpft (l. c. II, 108). Die Zeit ist „*une succession de coexistences à forme spatiale et d'intensités à forme appétitive et émotionelle*" (ib.). — Als Temporalzeichen bestimmt die Ablaufsstadien der Eindrücke LIPPS (Grundtats. d. Seelenleb. S. 588). — Nach KÜLPE ist das Zeitliche ein „*ursprüngliches Datum unserer Erfahrung*" (Gr. d. Psychol. S. 394 ff.). Nach EBBINGHAUS sind die letzten Elemente der Zeitanschauung „*für die Seele etwas ursprünglich und ohne weitere Vermittlung Gegebenes*" (Grdz. d. Psychol. I, 457 ff., 462). Nach HÖFFDING setzt die Zeitvorstellung zweierlei voraus: „*1) das* Bewußtsein der Veränderung, *der Succession; dieses entsteht durch den Gegensatz zu einer constanten Empfindung; — 2) Wiederholung gewisser ins Bewußtsein tief eingreifender Zustände; das* Wiedererkennen *derselben ermöglicht ein gewisses* Messen *und* Gruppieren *in der Reihe der Veränderungen*" (Psychol.², S. 253 f.). — Die Zeitvorstellung ist eine typische Individualvorstellung (l. c. S. 256). Das Interesse verkürzt uns die Zeit (l. c. S. 256 f.). Die Zeitform ist etwas Ursprüngliches (l. c. S. 260).

Nach WUNDT ist die Zeit eine Anschauungsform (s. d.), welche zugleich mit der Wahrnehmung entspringt als *„Form, in der uns der Zusammenhang der Bewußtseinsvorgänge gegeben ist"*. Ohne eine bestimmte Ordnung der Wahrnehmung könnte die Zeitvorstellung nicht entstehen, man kann die Zeit auch nicht ohne Erscheinungen in ihr denken; die Axiome der Zeit *„können nur aus der Erfahrung gezogen sein, weil sie, abgesehen von der Aufeinanderfolge unserer Vorstellungen, völlig gegenstandslos sind, indem in einer leeren Zeit weder ein Verlauf noch eine Aufeinanderfolge stattfindet"*. Die *„leere"* Zeit ist keine Anschauung, sondern ein Begriff (Log. I², 482, 485 ff.). Die Bedingungen für die Entwicklung der Zeitvorstellung liegen nicht in einzelnen Bewußtseinselementen, sondern im Zusammenhang der Bewußtseinszustände. Die Zeit ist nicht die Form des *„innern Sinnes"*, wohl aber ist sie dem Raume gegenüber die allgemeinere Anschauungsform (l. c. S. 485 ff.; Grdz. d. physiol. Psychol. II⁴, 408 f.). Die Vorstellung der Zeitdauer scheint *„eine Function teils der Größe, teils des Wechsels der Aufmerksamkeitsspannung"* zu sein (Grdz. d. phys. Psychol. II⁴, 411 f.). *„Alle unsere Vorstellungen sind räumlich und zeitlich zugleich."* Vorzugsweise werden aber die zeitlichen Vorstellungen durch die bei den Tastbewegungen entstehenden inneren Tastempfindungen und die Gehörsempfindungen vermittelt. Von den Empfindungen und Vorstellungen übertragen wir zeitliche Eigenschaften auch auf die Gemütsbewegungen (Gr. d. Psychol.⁵, S. 170 f.). Die Elemente der zeitlichen Gebilde haben eine bestimmte, unverrückbare Ordnung, so aber, daß jedes Element mit dem Verhältnis zu den andern Elementen des nämlichen Gebildes immer auch sein Verhältnis zum vorstellenden Subjecte ändert (= Fließen der Zeit; l. c. S. 171). Achtet man bloß auf das Verhältnis der Zeitelemente zueinander, so hat man verschiedene Arten des *„Zeitverlaufes"* (kurz, lang u. s. w.); achtet man bloß auf das Verhältnis zum Subject, so hat man die *„Zeitstufen"* des Vergangenen, Gegenwärtigen, Zukünftigen (l. c. S. 172). Die ursprüngliche Entwicklung der zeitlichen Vorstellungen gehört dem Tastsinne an. Insbesondere kommen hier die rhythmischen Bewegungen in Betracht mit ihren regelmäßigen Folgen von Empfindungen und Gefühlen (l. c. S. 173 ff.). Der Rhythmus, mit den an ihn geknüpften Gefühlen der Erwartung, ist auch bei den zeitlichen Gehörvorstellungen wichtig (l. c. S. 176 ff.). Eine einzelne Empfindung hat keine zeitlichen Eigenschaften, erst durch ihre Beziehung zu andern Elementen erhält sie sie (l. c. S. 183). Jedes Element einer zeitlichen Vorstellung wird *„nach dem unmittelbar gegenwärtigen Eindrucke geordnet"*, welcher der *„innere Blickpunkt"* der Vorstellung ist (l. c. S. 184 f.). Er ist besonders durch Gefühlelemente charakterisiert. *„Indem diese sich unablässig infolge der wechselnden Bedingungen des psychischen Lebens ändern, gewinnt der innere Blickpunkt jene Eigenschaft fortwährender Veränderung, die wir als das stetige Fließen der Zeit bezeichnen"* (l. c. S. 185 f.). Die *„Zeitzeichen"* sind wesentlich Gefühlelemente. Und zwar sind die Erwartungsgefühle die qualitativen, die Tastempfindungen die intensiven Zeitzeichen, und die zeitliche Vorstellung ist *„ein Verschmelzungsproduct beider Zeitzeichen miteinander und mit den in die zeitliche Form geordneten objectiven Empfindungen"* (l. c. S. 186 f.; vgl. Vorles.² S. 296; ähnlich lehren E. MEUMANN, Philos. Stud. VIII, IX; G. VILLA, Einl. in d. Psychol. S. 278 ff., u. a.). Die Zeit ist nicht bloß subjectiv. Die Zeitanschauung erfaßt die *„Regelmäßigkeit des Geschehens von ihrer Außenseite, indem sie die Gegenstände unseres Erkennens in einer bestimmten Ordnung*

aufzeigt, die nicht willkürlich von uns geschaffen ist und daher nicht willkürlich von uns geändert werden kann" (Log. I², 487 ff.). — Nach JODL ist das Bewußtsein selbst schon eine Succession von Acten. „*Richtet sich nun die Aufmerksamkeit von den wahrgenommenen Inhalten auf die Verhältnisse ihrer Succession, so entsteht die Wahrnehmung der Zeit*" (Lehrb. d. Psychol. S. 522 f.). Vgl. C. Bos, Contribution à la théorie psychol. du temps, Revue philos. T. 50, 1900, p. 594 ff.; H. KLEINPETER, Die Entwickl. des Raum- u. Zeitbegriffs in d. neueren Mathemat. u. Mechan., Arch. f. system. Philos. IV, 1898, S. 32 ff.; H. CORNELIUS, Psychol. S. 178; Einl. in d. Philos. S. 225; W. SMITH, The Metaphysics of Time, Philos. Review XI, 1902; W. STERN, Psychische Präsenzzeit, Zeitschr. f. Psychol. XIII, 1897. — Vgl. Dauer, Anschauungsformen, A priori, Ewigkeit, Äon, Zeitsinn, Temporalzeichen.

Zeit, physiologische, ist die Zeit, welche bis zum Auffassen eines Reizes durch die Psyche verstreicht (vgl. HÖFFDING, Psychol.², S. 122 f.).

Zeitanschauung s. Zeit.

Zeitbewußtsein s. Zeit.

Zeitdauer s. Dauer, Zeit.

Zeitding s. Ding (SCHUPPE).

Zeitgeist ist die Eigenart des Denkens und Fühlens, der Ideen in einer bestimmten geschichtlichen Periode. Vgl. GOLDFRIEDRICH, Die histor. Ideenlehre in Deutschl. S. 211 f.

Zeitlich bedeutet (philosophisch) so viel wie: in der Zeit, im Unterschiede vom „*Überzeitlichen*". Vgl. Zeit.

Zeitschwelle ist „*ein kleinstes Intervall, in dem zwei Reize nacheinander einwirken müssen, um eine eben merkliche Zweiheit von Empfindungen zu erregen*". Sie ist je nach dem Sinnesgebiet und je nach der Art und Stärke des Reizes verschieden (G. F. LIPPS, Gr. d. Psychophys. S. 159).

Zeitsinn ist 1) bei einigen Psychologen = Zeitempfindungs-Fähigkeit. So kann man nach HEINROTH das Gehör einen „*Zeitsinn*" nennen (Psychol. S. 88); 2) Zeitgedächtnis, Empfindlichkeit für Zeitdifferenzen. Eine Reihe von experimentellen Arbeiten wurde darüber gemacht. Es zeigt sich, daß kleine Zeiten überschätzt, große Zeiten unterschätzt werden; bei der „*Indifferenzzone*" von 0,5—0,6" ist die Schätzung am richtigsten. Eingeteilte Zeitstrecken erscheinen größer als „*leere*". Vgl. REID, Works, 1872, p. 350; J. N. CZERMAK, Ideen zu einer Lehre vom Zeitsinn, WW. 1879; E. MACH, Untersuch. üb. d. Zeitsinn des Ohres, Sitzungsber. d. Wien. Akad. d. Wiss., Math. Kl., Bd. 51, Abt. 2, 1865; K. VIERORDT, Der Zeitsinn, 1868; MÜNSTERBERG, Beitr. zur exper. Psychol. H. 2, 1889; Arbeiten von WUNDT (Philos. Stud. I, 1 ff.; Gr. d. Psychol.⁵, Grdz. d. phys. Psychol. II⁴) und seinen Schülern (Philos. Stud. II, 37 ff., 546 ff.; IV ff.), von L. T. STEVENS (Mind XI), G. STANLEY HALL (Mind XI), NICHOLS (Amer. Journ. of Psychol. IV), E. MEUMANN (Philos. Stud. VIII—X), SCHUMANN (Zeitschr. f. Psychol.), M. EJNER, Experim. Stud. über d. Zeitsinn, 1889, MASCI, Sul senso del tempo, 1890. Vgl. die Lehrbücher von KÜLPE, EBBINGHAUS, LADD, TITCHENER u. a.

Zeitstufen s. Zeit (WUNDT).

Zeitverlauf s. Zeit (WUNDT).

Zeitvorstellung s. Zeit.

Zeitzeichen s. Zeit, Temporalzeichen.

Zergehen s. Verschmelzung (FORTLAGE).

Zergliederung s. Analyse.

Zerlegung s. Analyse.

Zero: bei L. OKEN eine Bezeichnung für das bestimmungslose Absolute.

Zerstreutheit (totale) ist der Zustand planlos wechselnder Aufmerksamkeit (s. d.); partielle Zerstreutheit ist mit der Concentration (s. d.) der Aufmerksamkeit auf ein Gebiet verbunden. Nach EBBINGHAUS besteht die Zerstreutheit in dem *„Zurücktreten und Unwirksambleiben solcher seelischen Gebilde, deren Hervortreten man nach Lage der jeweiligen Einwirkungen auf die Seele hätte erwarten sollen“* (Grdz. d. Psychol. I, 575). Nach KREIBIG ist Zerstreutheit jener Zustand, für welchen *„ein rasches, planloses Hin- und Herwandern schwach concentrierter, unwillkürlicher Aufmerksamkeit über verschiedene sich zufällig darbietende Objecte charakteristisch ist“* (Die Aufmerks. S. 29). Nach KÜLPE ist die Zerstreutheit *„nur ein Zeichen großer Concentration“* (Gr. d. Psychol. S. 447).

Zetetica (*ζητεῖν*, forschen) nennt HERBERT VON CHERBURY die Logik.

Zetetiker s. Skeptiker.

Zeugenbeweis s. Indicienbeweis.

Ziel s. Zweck.

Zielfolge s. Zweck (EHRENFELS).

Zielstrebigkeit (K. E. v. BAER) s. Zweck.

Zirbeldrüse s. Seelensitz (DESCARTES).

Zirkelbeweis, Zirkeldefinition s. Circulus, Beweis, Definition.

Zoopsychologie: Tierpsychologie (s. d.).

Zufall (*τύχη, αὐτόματον*, casus) ist 1) das Walten unbeabsichtigter, unvorhergesehener Ereignisse, 2) das Zusammentreffen zweier Ereignisse, das einer Berechnung nicht zugänglich ist, so aber, daß sowohl jedes der Vorgänge Wirkung einer Causalreihe, als auch das Zusammentreffen beider Causalreihen im Weltzusammenhang an sich begründet sein muß. Das Zufällige (s. Accidens, Contingenz) in diesem Sinne ist das für uns nicht gesetzlich Bestimmbare, nicht zur Allgemeinheit und Notwendigkeit des Gesetzes Erhebbare. Eine große Rolle spielt der *„Zufall“*, bedingt durch das Zusammentreffen von Causalreihen sowie durch die Individualitäten, in der Geschichte.

Nach ARISTOTELES ist *τύχη* die Ursache von allem, was aus einer beabsichtigten Handlung unbeabsichtigt entsteht: *ἡ τύχη αἰτία κατὰ συμβεβηκὸς ἐν τοῖς κατὰ προαίρεσιν ἕνεκά του* (Phys. II, 5; vgl. II, 6: *τὸ αὐτόματον καὶ ἡ τύχη, αἰτία ὧν ἂν ἢ νοῦς γένοιτο αἴτιος ἢ φύσις, ὅταν κατὰ συμβεβηκὸς αἴτιόν τι γένηται τούτων αὐτῶν*). Die *τύχη* bezieht sich auf die *πρακτά* (l. c. II 6, 197 b 3), das *αὐτόματον* hingegen gilt für das Geschehen überhaupt (l. c. II 6, 197 b 19 squ.). Das logisch Zufällige, Accidentielle (s. d.) ist das nur im einzelnen, nicht begrifflich-allgemein Bestehende. Daß der Zufall nur ein Aus-

druck für unsere Unkenntnis der Ursachen sei (*ἡμῖν μὲν αὐτόματον, αἰτίᾳ δ' οὐκ αὐτόματον*: HIPPOKRATES?), betonen die Stoiker (Plac. philos. I, 29; vgl. Aristot., Phys. II, 4; Stob. Ecl. I 6, 218). Einen Zufall anerkennen die Epikureer (s. Atom; vgl. LUCREZ, De rer. nat. II, 216 squ.). — Nach BOËTHIUS besteht der Zufall bloß darin, „*daß durch eine auf ein bestimmtes Ziel gerichtete Tätigkeit ein ganz unerwarteter, durch verschiedene selbständig zusammentreffende Ursachen bewirkter Effect erzielt wird*" (De consol. philos. V).

Ähnlich die Scholastiker. Nach THOMAS ist „*contingens*", „*quod potest esse et non esse*" (Sum. th. I, 86, 3 c). Auf den absoluten Willen Gottes führt den Zufall DUNS SCOTUS zurück.

Nach G. PLETHON beruht das Zufällige auf dem Zusammentreffen verschiedener Ursachen. Nach CAMPANELLA beruht die Contingenz auf dem Teilhaben der Dinge am „*non-ens*" und der „*impotentia*" (Univ. philos. III, 2).

Nach HOBBES beruht der Zufall auf unserer Unkenntnis der Ursachen. So bemerkt auch SPINOZA: „*Res aliqua nulla alia de causa contingens dicitur nisi respectu defectus nostrae cognitionis*" (Eth. I, prop. XXXIII, schol. 1). Die Vernunft erkennt alles als notwendig (s. d.). „*Res singulares voco contingentes, quatenus, dum ad causas, ex quibus produci debent, attendimus, nescimus, an ipsae determinatae sint ad easdem producendum*" (Eth. IV, def. III). Ähnlich lehrt LEIBNIZ (Theod. II, Anh. II, § 2). HUME erklärt ähnlich: „*Though there be not such a thing as change in the world, our ignorance of the real cause of any event has the same influence on the understanding*" (Vgl. Treat. III, sct. 11; vgl. S. 172 f., 178 f.). DESTUTT DE TRACY bemerkt: „*Nous appellons contingens les effets dont nous voyons la cause sans voir l'enchaînement des causes de cette cause*" (Élém. d' idéol. III, ch. 8, p. 356). — Nach CHR. WOLF ist dasjenige zufällig, „*davon das Entgegengesetzte auch sein kann, oder dem das Entgegengesetzte nicht widerspricht*" (Vern. Ged. I, § 175; vgl. § 563 ff.; Ontolog. § 309 f.). Nach PLATNER ist zufällig „*alles das, dessen Möglichkeit, nicht aber Wirklichkeit gegründet ist in dem Geschlecht oder Wesen eines Dinges*" (Philos. Aphor. I, § 1005; vgl. FEDER, Log. u. Met. S. 234). Nach MENDELSSOHN nennt man Zufall das Zusammentreffen von „*Begebenheiten, die auf- oder nebeneinander folgen, ohne daß die eine die andere unmittelbar hervorgebracht*" (Morgenst. I, 11, S. 179 f.; vgl. I, 16, S. 284 ff.). Nach GARVE ist Zufall ein „*Zusammenfluß von Ursachen, die wir nicht auseinandersetzen können*" (Samml. ein. Abhandl. I, 131). — KANT bestimmt: „*Zufällig, im reinen Sinne der Kategorie, ist das, dessen contradictorisches Gegenteil möglich ist*" (Krit. d. rein. Vern. S. 380). Das „*Bedingte im Dasein überhaupt*" heißt zufällig (Krit. d. Urt.).

Nach SCHELLING ist das erste Seiende, als nicht determiniert, zugleich „*das erste Zufällige (Urzufall)*" (WW. I 10, 101; vgl. II 2, 153). HEGEL bestimmt die Zufälligkeit als die „*Einheit von Möglichkeit und Wirklichkeit*" (Log. II, 205). Was nicht restlos in den Begriff eingeht, ist das Zufällige. „*Die Zufälligkeit und Bestimmbarkeit von außen hat in der Sphäre der Natur ihr Recht.*" „*Es ist die Ohnmacht der Natur, die Begriffsbestimmungen nur abstract zu erhalten und die Ausführung des Besondern äußerer Bestimmbarkeit auszusetzen*" (Naturphilos. S. 36 f.; vgl. K. FISCHER, Log. u. Met.[2], S. 387). Nach BOLZANO ist zufällig ein Gegenstand, wenn er ist, ohne doch notwendig zu sein (Wissenschaftslehre II, § 182, S. 230). Vgl. K. ROSENKRANZ, Wissensch. d. log. Idee I, 439.

Nach J. St. Mill besteht der Zufall in der nicht gesetzlich bestimmten Verbindung zweier Causalreihen (Log. II, 55). Schopenhauer erklärt: *„Das contradictorische Gegenteil, d. h. die Verneinung der Notwendigkeit, ist die Zufälligkeit. Der Inhalt dieses Begriffs ist daher negativ, nämlich weiter nichts als dieses: Mangel der durch den Satz vom Grunde ausgedrückten Verbindung. Folglich ist auch das Zufällige immer nur relativ; nämlich in Beziehung auf etwas, das nicht sein Grund ist, ist es ein solches. Jedes Object . . . ist allemal notwendig und zufällig zugleich; notwendig in Beziehung auf das eine, zufällig in Beziehung auf alles übrige. Denn ihre Berührung in Zeit und Raum mit allem übrigen ist ein bloßes Zusammentreffen, ohne notwendige Verbindung: daher auch die Wörter Zufall, σύμπτωμα, contingens. So wenig daher, wie ein absolut Notwendiges, ist ein absolut Zufälliges denkbar. Denn dieses letztere wäre eben ein Object, welches zu keinem andern im Verhältnis der Folge zum Grunde stände. Die Unvorstellbarkeit eines solchen ist aber gerade der negativ ausgedrückte Inhalt des Satzes vom Grunde, welcher also erst umgestoßen werden mußte, um ein absolut Zufälliges zu denken . . .“ „In der Natur, sofern sie anschauliche Vorstellung ist, ist alles, was geschieht, notwendig, denn es geht aus seiner Ursache hervor. Betrachten wir aber dieses einzelne in Beziehung auf das übrige, welches nicht seine Ursache ist, so erkennen wir es als zufällig: dies ist aber schon eine abstracte Reflexion“* (W. a. W. u. V. I, 462). Nach K. E. v. Baer ist Zufall *„ein Geschehen, das mit einem andern Geschehen zusammentrifft, mit dem es nicht in ursächlichem Zusammenhang steht“* (Stud. auf d. Gebiete d. Naturwiss. S. 71). Nach Rümelin besteht Zufall, *„wo aus dem zeitlichen und räumlichen Zusammentreffen von zweien oder mehreren, unter sich durch kein Causalverhältnis verbundenen Ereignissen neue Wirkungen hervorgebracht werden, die ohne diesen Contact nicht eingetreten wären“* (Red. u. Aufs. II, 130). Nach B. Carneri ist Zufall *„nur die Kreuzung verschiedener Tätigkeitsrichtungen, infolge deren das, was aus dem ungestörten Fortschreiten der einen Richtung entstanden wäre, durch das Eingreifen einer andern, nicht im Causalnexus dieser Richtung liegenden Tätigkeit entweder modificiert wird oder ganz unterbleibt“* (Sittl. u. Darwin. S. 124). Nach Windelband ist Zufall (subjectiv) *„das durch keine Notwendigkeit bedingte Wirklichwerden einer Möglichkeit“* (Die Lehren vom Zufall 1870, S. 4 f.). Die *„räumlich-zeitliche Coincidenz von Tatsachen, zwischen denen kein Verhältnis der Causalität stattfindet“*, ist der relative Zufall (l. c. S. 22; vgl. S. 24). Zufall ist jede Coincidenz von Tatsachen, *„die weder miteinander im Verhältnis von Ursache und Wirkung stehen noch von einer gemeinschaftlichen Ursache abhängen, also nicht notwendig miteinander verbunden sind“* (l. c. S. 24 ff.). Der Zufall ist (wie K. Fischer, Log. u. Met.[2], S. 387 sagt) *„das vereinzelte Factum“* (l. c. S. 27). In keiner Wirkung stellt sich ein einzelnes Gesetz rein dar (l. c. S. 29). Die Modificationen, die Fälle des Gesetzes sind als einzelne Fälle zufällig (l. c. S. 30; vgl. Trendelenburg, Log. Unt. II, 192). In dem *„Eintritt unberechenbarer Nebenbedingungen“* besteht der Zufall (l. c. S. 31). Zufällig ist ferner, *„was entweder gegen oder ohne die menschliche Absicht in dem Bereich der zweckmäßigen Handlungen vor sich geht“* (l. c. S. 57), ferner die nicht im Zweck des Weltgeschehens liegenden Nebenwirkungen (l. c. S. 67). In allen Fällen ist der Zufall *„ein Princip unserer Betrachtung, nicht ein Princip des Geschehens: er ist eine Anschauungsweise des einzelnen, sofern es in irgend einer Weise vom Allgemeinen getrennt wird, und enthüllt sich immer*

als eine Täuschung, wo er auf das Allgemeine selbst als Realprincip angewendet werden soll" (l. c. S. 68 f.). „*Überall, wo durch das menschliche Denken das Allgemeine und das Besondere auseinander gerissen werden, entsteht das Phänomen der Zufälligkeit: die reale Welt als die vollkommene Identität des Allgemeinen und des Besondern kennt nur die innige Einheit einer gemeinschaftlichen Wirksamkeit, in der alles, wie es darin seinen Grund der Entstehung hat, auch seine wertvolle Verwendung findet*" (l. c. S. 78 ff.). Die Subjectivität des Zufalls lehrt M. CARRIERE. Er gilt nur für die unbeabsichtigten Ereignisse, die durch die Lebensäußerungen verschiedener Wesen sich mit ergeben (Ästh. II, 33). Den objectiven absoluten Zufall leugnet H. LORM (Grundlos. Optimism. S. 182); so auch E. DÜHRING (Wirklichkeitsphilos. S. 380) u. a. Nach WUNDT sind zufällig „*die Wirkungen derjenigen Ursachen, durch welche die Erscheinungen im einzelnen in unregelmäßiger Weise abgeändert werden, während sie sich bei gehäufter Beobachtung vollständig aufheben*" (Log. I, 401). Nach SCHUPPE ist etwas zufällig „*in Relation auf einen solchen Vorgänger oder Begleiter, dessen Qualität mit der des als zufällig Bezeichneten nicht gesetzlich vereint ist, sondern letztere weder fordert noch ausschließt*" (Log. S. 68; vgl. S. 76). M. PALÁGYI erklärt: „*Eine jede Tatsache ist notwendig, und es gibt nirgends zufällige Tatsachen.*" In der ewigen Ordnung hat alles seine feste Stelle (Log. auf d. Scheidew. S. 152 ff.). — G. SIMMEL bemerkt: „*Die Zufälligkeit ist aus unserem Weltbild nicht zu entfernen, weil der Anfang desselben zufällig war und alles Spätere nur eine Entwicklung dieses ersten Zustandes ist — eine Entwicklung, welche erst unter Voraussetzung eben dieses nicht mehr zufällig ist*" (Probl. d. Geschichtsphilos. 1892, S. 42). Nach BOUTROUX gibt es in der Natur etwas, was nicht notwendige Folge des Vorhergehenden ist (La contingence des lois de la nature; vgl. JANET, Princ. d. mét. p. 30 ff.). — Vgl. M. CANTOR, Das Gesetz im Zufall, 1877; L. NOËL, La philos. de la contingence, Revue Néo-Scolastique IX, 1901. — Vgl. Accidens, Contingenz.

Zufällig s. Zufall, Accidens.

Zufällige Ansicht nennt HERBART die subjective Auffassungsweise von Beziehungen zwischen den Realen (s. d.). Vgl. Lehrb. zur Einleit.[5], § 152, S. 263 f. — Vgl. Raum, Materie, Bewegung.

Zufällige Wahrheiten s. Wahrheit (MALEBRANCHE, LEIBNIZ).

Zugleichsein (Simultaneität) s. Coëxistenz. Nach HILLEBRAND ist die Simultaneität „*das Außereinander in dem Miteinander der Dinge, oder die Einheit der Negativität und Positivität der Dinge überhaupt*" (Philos. d. Geist. II, 50). Vgl. BRANISS, Syst. d. Met. S. 228 f.

Zukunft s. Zeit.

Zuneigung s. Neigung, Sympathie.

Zuordnung s. Ordnung, Urteil. — Nach OSTWALD ordnen wir jedem Stücke einer Mannigfaltigkeit ein Stück einer andern zu, d. h. wir stellen fest, daß alles, was wir mit den Stücken der ersten vornehmen, auch an den Stücken der zweiten ausgeführt werden soll (Vorles. üb. Naturphilos.[2], S. 98).

Zurechnung (imputatio) ist ein Urteil, in welchem wir eine Tat als gewollten Act, einen Willensact als freie Betätigung einer Persönlichkeit gelten lassen wollen (rechtliche, ethische Zurechnung). Zurechnungsfähig ist, wer

auf Grund seines ungehemmten Wollens und Denkens als freier Urheber einer Tat betrachtet werden kann. Hemmungen des Intellects und des Willens bedingen (Grade der) Unzurechnungsfähigkeit. Ethisch und rechtlich ist der Zurechnungsfähige für seine Tat verantwortlich. Die Verantwortlichkeit ist unabhängig von der Auffassung, die man betreffs des eigentlichen Wesens der Willensfreiheit (s. d.) hegt.

Bemerkungen über Zurechnungsfähigkeit schon bei PLATO (Tim. 86 B squ.) und ARISTOTELES (Eth. Nic. III, 7; V, 8). — Nach CHR. WOLF ist die Zurechnung *„iudicium, quo agens declaratur causa libera eius, quod ex actione ipsius consequitur, boni malique vel sibi, vel aliis“* (Philos. pract. I, § 527). PLATNER bemerkt: *„Der Zurechnung ist eine Handlung fähig, wenn gesagt werden kann, daß nicht allein sie selbst, sondern auch ihr Urheber gut oder böse sei“* (Philos. Aphor. I, § 1018). Nach KANT ist die Zurechnung das *„Urteil, wodurch jemand als Urheber (causa libera) einer Handlung, die alsdann Tat heißt und unter Gesetzen steht, angesehen wird“* (WW. VII, 24). KRUG erklärt: *„Zurechnung (imputatio) überhaupt ist die Beziehung einer Handlung auf ein für den Handelnden verbindliches Gesetz“* (Handb. d. Philos. II, 171 ff.; vgl. S. 292 ff.). G. E. SCHULZE meint, eigentlich sei nur der Entschluß zu einer guten Tat Äußerung der Willensfreiheit. *„Daß aber der Entschluß von ihm nicht gefaßt wurde, und daß daher die sinnliche Begierde sein Wollen bestimmte, wird ihm mit Recht auch zugeschrieben, denn es lag in seiner Macht, dies zu verhindern“* (Üb. d. menschl. Erk. S. 79 f.). Auf die Willensfreiheit gründet die Zurechnungsfähigkeit auch HEINROTH u. a. — Nach HERBART sind nur Handlungen zurechenbar, insofern sie Willensproducte sind, nicht aber der Wille selbst, welcher vielmehr Object des moralischen Urteils ist (Psychol. § 118; so auch WINDELBAND, Die Lehre vom Zufall, S. 19). Nach VOLKMANN ist Zurechnung *„das Urteil, daß eine bestimmte Tat aus dem Vorstellungsganzen des Ich eines bestimmten Handelnden hervorgegangen ist . . . Der Causalnexus zwischen der Tat und dem Ich des Täters aber wird durch die Vermittlung des Wollens hergestellt, das als Endwollen aus dem Vorstellungsganzen dieses Ich hervorging und aus dem die Tat durch die Handlung hervorgeht“* (Lehrb. d. Psychol. II[4], 519). Rechtlich-moralisch ist das Subject zurechnungsfähig *„für alles Wollen, bezüglich dessen sein zur vollen Tätigkeit entwickeltes Vorstellungsganze das Vermögen besitzt, das normirende Urteil zur Vernehmung und das zu normierende Wollen zur Unterordnung zu bringen“*. *„Unzurechnungsfähigkeit tritt demgemäß ein bezüglich jenes Wollens und Nichtwollens, bei dem entweder das Verbot oder Gebot im Momente des Entschlusses nicht zum Bewußtsein, oder trotz des Bewußtseins nicht zur umformenden Tätigkeit gelangen konnte“* (l. c. S. 527; vgl. G. A. LINDNER, Empir. Psychol. S. 232 f.). BENEKE erklärt: *„Eine Handlung wird einem Menschen oder dem Willen eines Menschen zugerechnet, heißt nichts anderes als: sie wird moralisch zu ihm gerechnet, von ihm abgeleitet, ist in moralischer Beziehung aus ihm hervorgegangen“* (Sittenlehre I, 508 ff.; Grundlin. d. Naturrechtes, S. 294 ff.; Lehrb. d. Psychol.[3], § 364). Nach SCHOPENHAUER fühlt sich jeder für seinen Charakter (s. d.), der die Erscheinung des Willens ist (s. Willensfreiheit), verantwortlich (Üb. d. Freih. d. menschl. Will. V.).

Nach A. HÖFLER wird unmittelbar die Tat dem Wollen, dieses dem Charakter zugerechnet (Psychol. S. 579 ff.). Nach A. MEINONG geht die Zurechnung auf die moralische Spontaneität des Handelnden (Werttheor. S. 203).

Es gibt intellectuelle und emotionelle Zurechnung (l. c. S. 204 ff.). Die Zurechnung ist eine *„Werthaltungstatsache"* (l. c. S. 203). LIPPS erklärt: *„Eine Handlung einem Menschen sittlich zurechnen, heißt . . .: nach dem sittlichen Wert der Handlung den sittlichen Wert der Persönlichkeit bemessen"* (Eth. Grundfr. S. 248 ff.; vgl. GIZYCKI, Moralphilos. S. 278 ff.; UNOLD, Gr. S. 272 ff.). Nach P. BERGEMANN heißt zurechnen: den Wert der Persönlichkeit nach ihrem Tun bemessen (Ethik als Culturphilos. S. 348 f.). — Nach G. SIMMEL ist die Verantwortlichkeit nicht aus der Willensfreiheit oder der Determiniertheit des Willens abzuleiten, sondern umgekehrt (Einl. in d. Moralwiss. II, 212 ff.). Zurechnungsfähig ist ein Individuum, *„wenn die strafende Reaction auf seine Tat bei ihm den Zweck der Strafe erreicht"* (l. c. S. 213). *„Derjenige ist frei, den man mit Erfolg verantwortlich machen kann"* (l. c. S. 217). F. W. FOERSTER erklärt: *„Die Forderung der sittlichen Verantwortlichkeit ist mit dem Determinismus vereinbar, weil das Urteil der Gesellschaft über eine Handlung sich gar nicht auf die letzten Gründe derselben bezieht, sondern nur eine Reaction der Gesellschaft auf die sociale Qualität der Handlung ist. Diese Reaction der Gesellschaft, ihre Verwerfung oder Billigung aber ist zugleich eine sittliche Determination des einzelnen, ein Hülfsmittel seiner Anpassung an das sociale Leben. Und da ferner das gesellschaftliche Sollen ein Wollen jedes einzelnen als Gliedes einer Gemeinschaft wird und auf diese Weise sich zu einer Instanz im Innern des einzelnen constituiert — durch welche Determination das Individuum den Trieb zur beständigen Controlle seines Wollens im socialen Sinne erhält, d. h. sich für seine Handlungen verantwortlich zu fühlen beginnt — so wird die Idee der Verantwortlichkeit für den einzelnen die Quelle seiner sittlichen Freiheit d. h. seiner Befreiung von der Abhängigkeit von dem bloßen Zwange elementarer Naturwirkungen. Darin liegt die tiefste Rechtfertigung des Verantwortlichmachens"* (Willensfreih. u. sittl. Verantwortlichk. S. 50 f.). Nach FOREL ist die Zurechnungsfähigkeit relativ. Ein Mensch ist *„um so zurechnungsfähiger, als er feiner, plastischer und adäquater anpassungsfähig ist"* (Üb. d. Zurechnungsfäh. des normalen Menschen⁴, 1902, S. 13 f.). *„Zurechnungsfähig im naturwissenschaftlichen Sinne ist jedes normale, adäquat angepaßte Glied einer solidarischen Gemeinschaft. Handelt es antisocial, so ist es Pflicht der anderen Glieder der Gemeinschaft, dieses schädliche Glied unschädlich zu machen"* (l. c. S. 19). *„Die Zurechnungsfähigkeit des Menschen . . . erfordert also durchaus keine wirkliche oder absolute Willensfreiheit, sondern nur eine möglichst feine, complicierte Anpaßbarkeit, ganz besonders an die socialen Notwendigkeiten"* (l. c. S. 21). — Vgl. RÜMELIN, Red. u. Ausf.; J. HOPPE, Die Zurechnungsfähigkeit, 1877; KRAUSS Psych. d. Verbrechens, 1884; E. FERRI, Teorica dell' imputabilità e negazione di libero arbitrio, 1878; H. SPITTA, Die Willensbestimmungen, 1881; E. LAAS, Vergeltung u. Zurechnung, Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos. V, 1881, S. 137 ff.; VI, 1884, S. 189 ff.; G. HEYMANS, Zurechnung u. Vergeltung, Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos. VII, 1883, S. 439 ff., VIII, 1884, S. 95 ff.; L. KUHLENBECK, Der Schuldbegriff als Einheit von Wille u. Vorstellung, 1892; u. a. — Vgl. Willensfreiheit.

Zurechnungsfähigkeit (Imputabilität) s. Zurechnung.

Zureichender Grund s. Grund.

Zusammen: bei HERBART ein Ausdruck für (an sich unräumliche) Be-

ziehungen zwischen den „*Realen*“ (s. d.). Das Zusammen ist ein „*vollkommenes Zueinander*“ (Allgem. Met. II, 197, 216). Vgl. Raum.

Zusammenfallen der Gegensätze s. Coincidenz, Gegensatz.

Zusammengesetzte Schlüsse s. Schlußkette, Epicherem, Sorites.

Zusammengesetzte Urteile s. Urteil.

Zusammenhang s. Contiguität, Verbindung, Verknüpfung, Stetigkeit, Kategorien, Synthese.

Zusammenklang s. Gehörssinn.

Zusammensetzung s. Verbindung, Synthese.

Zustand (*πάθος*, passio, affectio, modus) ist die Art des (leidentlichen) Verhaltens eines Dinges in einer bestimmten Zeit, eine vorübergehende Bestimmtheit, Modification des Dinges, des Ich (physische, psychische Zustände).

Aristoteles erklärt: *πάθος λέγεται ἕνα μὲν τρόπον ποιότης καθ' ἣν ἀλλοιοῦσθαι ἐνδέχεται* (Met. V 21, 1022b 15 squ.). Er spricht auch von *πάθη τῆς ψυχῆς* (De anim. I 1, 402a 9; *πάθη τῆς ὕλης*: Phys. VII 2, 245a 20). — Betreffs der Scholastiker s. Passio.

Nach Chr. Wolf ist Zustand „*die Art der Einschränkung eines Dinges*“ (Vern. Ged. I, § 121). „*Per affectiones entis intelligimus quaevis ipsius praedicata, quorum ratio vel in essentia sola, vel una in aliis ab eadem diversis continetur, sive ea enti intrinseca fuerint, sive extrinseca*“ (Ontolog. § 17[illegible]). Crusius bestimmt: „*Wenn man die Wirklichkeit eines Dinges mit der Gegenwart gewisser Determinationen, die ihm zukommen, betrachtet, so heißt solches der Zustand des Dinges*“ (Vernunftwahrheit. § 25).

Nach Wundt ist der Zustand „*nichts Neues, was zu den Eigenschaften hinzutreten könnte, sondern ist das Verhalten der Eigenschaften selbst mit Rücksicht auf die zeitliche Existenzform des Gegenstandes*“ (Log. I, 42[illegible]). Schuppe erklärt ähnlich: „*Fassen wir beliebige Beschaffenheit eines Dinges als eine Erfüllung der Zeit zwischen einer vorhergehenden, an deren Stelle sie tritt, und einer nachfolgenden, welche an ihre Stelle tritt, ins Auge, so ist das ein Zustand, in welchem das Ding sich befindet*“ (Log. S. 123 f.). Vgl. Affection, Modus, Passio, Bewußtsein.

Zustandsbewußtsein charakterisiert Empfindungen und Gefühle als solche gegenüber der Wahrnehmung (s. d.) als Gegenstandsbewußtsein (s. Object; Uphues). — Nach Platner ist die Empfindung (Gefühl) „*ein lebhaftes aber undeutliches Bewußtsein des Zustandes in Beziehung auf einen Trieb*“ (Philos. Aphor. II, § 43). „*Das Bewußtsein des Zustandes ist die Empfindung selbst, und der Zustand ist allezeit das nächste Object der Empfindung*“ (l. c. § 48).

Zustimmung s. Beifall, Synkatathesis.

Zuwachs s. Webersches Gesetz.

Zwang s. Willensfreiheit. Nach Ihering ist Zwang „*die Verwirklichung eines Zweckes mittelst Bewältigung eines fremden Willens*“. Es gibt mechanischen und psychologischen Zwang (Zweck im Recht I, 238 f.; vgl. II, 279 f.). H. Schwarz unterscheidet vom Naturzwang den „*Normzwang*“. Unter ihm stehen „*diejenigen Acte, deren alleinige Ursache die psychische Person wäre, sofern sie rein aus sich nach selbständigen Gesetzen zu wirken vermöchte*“

(Psychol. d. Will. S. 1 ff., 3). Ein *„Princip des kleinsten moralischen Zwanges“* (s. d.) stellt SIMMEL auf. — Daß beim Gezwungenwerden auch der eigene Wille im Spiele sein kann, sagt das *„coactus volui“* (PAULUS der Jurist).

Zwangsvorstellungen s. Ideen (fixe). Sie sind nach WESTPHAL *„solche Vorstellungen, welche gegen und wider Willen des betreffenden Menschen in den Vordergrund des Bewußtseins treten, welche sich nicht verscheuchen lassen, den normalen Ablauf der Vorstellungen hindern und durchkreuzen, welche der Befallene stets als abnorm, ihm fremdartig anerkennt und denen er mit seinem gesunden Bewußtsein gegenübersteht“* (Die Agoraphobie, Zeitschr. f. Psychiatrie, III; vgl. STÖRRING, Psychopathol. S. 297 ff.). Vgl. HACK TUKE, Zeitschr. f. Psychol. II.

Zweck (*τέλος, οὗ ἕνεκα*, finis, causa finalis) ist ein Grundbegriff, der seine Quelle im wollend-handelnden Ich hat und dann auf die Objecte der Außenwelt übertragen wird. Die Ich-Tätigkeit ist selbst das Muster aller Zwecksetzung. Wir wollen, tun etwas, um etwas zu erreichen, zu verwirklichen; unsere Handlung bezieht sich auf einen Effect als *„Mittel“* zur Herstellung desselben, und dieser im Bewußtsein (vorstellungs- oder gedankenmäßig) vorweggenommene (anticipierte) Willenseffect ist der Zweck (das Ziel) einer Handlung. Primär liegt die *„Zielstrebigkeit“* im Wollen selbst, secundär entwickelt sie sich, mit der Ausdehnung des Bewußtseins, zu einer bewußten Zwecksetzung, wobei das Gewollte nicht bloß gefühls- und vorstellungsmäßig, sondern in Form des Begriffs, der Idee, des Ideals auftreten kann. Ein Zweck ist in Beziehung zu einem andern, höheren (wichtigeren, umfassenderen) selbst nur Mittel, der abschließende Zweck einer Handlungsreihe ist der (relative) *„Endzweck“*. Nach- und Nebenwirkungen von Zwecken können (durch *„Motivverschiebung“*) selbst zu Zwecken werden (s. Heterogonie). Jede Function, Handlung, welche zur Erreichung eines Zweckes tauglich ist, hat (insofern) Zweckmäßigkeit, ebenso jedes Organ, welches zu solchen Functionen befähigt ist. Ebenderselbe Proceß, der, *„von innen gesehen“* oder vom *„innern“* Standpunkt aus beurteilt, eine teleologische (s. d.) Ordnung (Mittel — Zweck) bedeutet, ist, vom Standpunkt des rein causalen Denkens betrachtet, ein Verhältnis von Ursache und Wirkung; teleologisch ist die *„Wirkung“* (durch ihre Anticipation im Bewußtsein, also als psychischer, innerer Factor, nicht als äußere Wirkung selbst) *„Ursache“* (*„Zweckursache“*). Ein Widerspruch zwischen Causalität und Teleologie besteht demnach nicht, es handelt sich nur um zweierlei Standpunkte der Betrachtung, bezw. der Daseinsweise. Vom metaphysischen Standpunkte ist es gestattet, alle Causalität als Manifestation einer Finalität (niederen und höheren Grades) anzusehen, so daß die Zweckmäßigkeit des Organischen und Geistigen als ein Entwicklungsproduct des Zusammenwirkens von Zielstrebigkeiten und äußeren Factoren (s. Anpassung, Evolution) erscheint, das seine Vorstufen schon im Anorganischen hat. Die Idee des Zweckes dient uns jedenfalls als regulativheuristisches (s. d.) Princip in der Beurteilung der Ereignisse neben der streng causal-mechanischen Interpretation, besonders in der Biologie und noch mehr in den Geisteswissenschaften (s. d.). — *„Zweck“* im jetzigen Sinne zuerst bei J. BÖHME.

Der Zweck wird teils als objectiv-metaphysischer, teils als bloß menschlich-subjectiver, teils als regulativer Begriff bestimmt.

Der Gegensatz teleologischer und antiteleologischer Weltanschauung besteht

schon in der antiken Philosophie. ANAXAGORAS führt den die Welt zweckmäßig gestaltenden „*Geist*“ (s. d.) ein, ohne im einzelnen teleologisch zu verfahren. Auf den Menschen bezieht die Zweckmäßigkeit der Welt SOKRATES (Memor. I, 4, 4 squ.; IV, 3, 3 squ.). Die zweckmäßig gestaltenden Kräfte verlegt PLATO in die Ideen (s. d.), neben welchen die Materie die Quelle der blindmechanischen Notwendigkeit ist (Tim. 46C; Phaed. 97B squ.). *Ταῦτ' οὖν πάντα ἐστὶ τῶν ξυναιτίων, οἷς θεὸς ὑπηρετοῦσι χρῆται τὴν τοῦ ἀρίστου κατὰ τὸ δυνατὸν ἰδέαν ἀποτελῶν· δοξάζεται δὲ ὑπὸ τῶν πλείστων οὐ ξυναίτια ἀλλ' αἴτια εἶναι τῶν πάντων . . . λόγον δὲ οὐδένα οὐδὲ νοῦν δυνατὰ ἔχειν ἐστί· τῶν γὰρ ὄντων ᾧ νοῦν μόνῳ κτᾶσθαι προσήκει, λεκτέον ψυχήν· τοῦτο δὲ ἀόρατον . . . τὸν δὲ νοῦ καὶ ἐπιστήμης ἐραστὴν ἀνάγκη τὰς τῆς ἔμφρονος φύσεως αἰτίας πρώτας μεταδιώκειν, ὅσαι δὲ ὑπ' ἄλλων μὲν κινουμένων, ἕτερα δ'ἐξ ἀνάγκης κινούντων γίγνονται, δευτέρας ποιητέον δὴ κατὰ ταῦτα καὶ ἡμῖν· λεκτέα μὲν ἀμφότερα τὰ τῶν αἰτιῶν γένη, χωρὶς δὲ ὅσαι μετὰ νοῦ καλῶν καὶ ἀγαθῶν δημιουργοὶ καὶ ὅσαι μονωθεῖσαι φρονήσεως τὸ τυχὸν ἄτακτον ἑκάστοτε ἐξεργάζονται* (Tim. 46D squ.): *φημὶ δὴ γενέσεως μὲν ἕνεκα δὲ γένεσιν ἄλλην ἄλλης οὐσίας τινὸς ἑκάστης ἕνεκα γίγνεσθαι, ξύμπασαν δὲ γένεσιν οὐσίας ἕνεκα γίγνεσθαι ξυμπάσης* (Phileb. 54C). ARISTOTELES rechnet die Zweckursache (*τὸ οὗ ἕνεκα*) zu den Principien (s. d.) der Dinge. Der Zweck ist eins mit der „*Form*“ (s. d.) und bestimmt immanent, von innen aus, das Werden, die Entfaltung der Möglichkeit zur Wirklichkeit. Der Zweck ist *τέλος* (Ziel) *γενέσεως καὶ κινήσεως* (Met. I 3, 983a 31; vgl. V 2, 1013b 26). Alles naturgemäße Geschehen ist zweckmäßig (s. Gut). In der Natur geschieht nichts ohne Zweck: *ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν* (De coelo I, 2, 4; vgl. De an. III 12, 434a 31; De part. anim. I, 1); *ἕνεκά του γὰρ πάντα ὑπάρχει τὰ φύσει, ἢ συμπτώματα ἔσται τῶν ἕνεκά του* (De an. III 12, 434a 31 squ.). Endzweck von allem ist Gott (s. d.), zu dem alles hinstrebend gezogen wird (Met. XII 7, 1072b 2 squ.). Infolge der Hemmungen seitens der Materie (s. d.) kann das Zweckmäßige nicht stets zustande kommen (vgl. Zufall). Die Stoiker betonen die für den Menschen berechnete Zweckmäßigkeit der Weltordnung (Cicero, De fin. III, 20, 67; De nat. deor. II, 53). Zweck des Handelns (*τέλος*) ist, *οὗ ἕνεκα πάντα πράττεται καθηκόντως, αὐτὸ δὲ πράττεται οὐδενὸς ἕνεκα* (Stob. Ecl. II 6, 56). Die (auf den *λόγοι σπερματικοί* beruhende) Zweckmäßigkeit des Weltganzen betonen die Neuplatoniker. Nach NEMESIUS ist der Mensch der Zweck der Natur (*Περὶ φύσ* 1). Antiteleologisch lehren die Epikureer, besonders LUCREZ (De rer. nat. I, 1021 squ.): „*Nil ideo quoniam natumst in corpore ut uti possemus, sed quod natumst id procreat usum*“ (l. c. IV, 836 squ.).

Die Scholastiker leiten die Zweckmäßigkeit der Welt (wie das Judentum und Christentum) aus der Allweisheit Gottes ab, wobei der Mensch in den Vordergrund der Zweckordnung gestellt wird. Nach THOMAS ist der Zweck (wie nach ALBERTUS MAGNUS, Met. I, 3, 1) „*causa causarum, quia est causa causalitatis in omnibus causis*“ (De princ. nat. op. 31). „*Finis est, in quo quiescit appetitus agentis vel moventis et eius, quod movetur*“ (Contr. gent. III. 3). „*Causalitas finis in hoc consistit, quod propter ipsum alia desiderantur*“ (l. c. I, 75). „*Finis uniuscuiusque rei est eius perfectio*“ (l. c. III, 16). „*Finis est prior in intentione, sed est posterior in executione*“ (Sum. th. II. I, 20, 1 ad 2; vgl. Aristot., Eth. Nic. III, 3). „*Hoc dicimus esse finem, in quo tendit impetus agentis*“ (Contr. gent. III, 2). Es ist zu sagen, daß „*omne agens in agendo intendat finem*“ (ib.). „*Omne agens agit propter bonum*“ (l. c. III, 3).

In der Natur geschieht nichts zwecklos: „*Natura nihil facit frustra neque deficit in necessariis*" (3 an. 14). „*Prima . . . inter omnes causas est causa finalis*" (Sum. th. II. I, 1, 2). Gott ist „*finis rerum omnium*" (Contr. gent. III, 17). „*Necessitas naturalis inhaerens rebus, qua determinantur ad unum, est impressio quaedam Dei dirigentis ad finem, sicut necessitas, qua sagitta agitur, ut ad certum signum tendat, est impressio sagittantis et non sagittae*" (Sum. th. I, 103, 1 ad 3). SUAREZ bemerkt: „*Effectus causae efficientis, ut per se ab illa fieri possit, intrinsece postulat, ut alicuius gratia fiat*" (Met. disp. 23, sct. 1, 7). — MICRAELIUS bestimmt: „*Finis est causa, propter quam agit efficiens.*" „*Finis universalis (Weltzweck) est cuius gratia est mundus constitutus.*" „*Finis particularis est, ad quem tanquam ad suum scopum naturalem quaelibet res in suo genere lege naturae tendit.*" „*Finis ultimus est, ad quem omnia intermedia tendunt; subordinatus, qui ad ulteriorem adhuc fertur finem.*" „*Finis cuius, οὗ, dicitur etiam finis internus, et est ipsa rei perfectio, propter quam res instituitur.*" „*Finis cui, ᾧ, est finis externus seu usus rei ad alia relatus*" (Lex. philos. p. 438 f.).

Die Zweckmäßigkeit des Alls preist G. BRUNO, auch SHAFTESBURY. Zweckursachen nehmen in der Natur an R. CUDWORTH, H. MORE u. a.

Antiteleologisch lehren F. BACON (s. Idole, Mechanistische Weltansch.), HOBBES (s. Mechan. Weltansch.), DESCARTES, welcher erklärt: „*Quamvis . . . in Ethicis sit pium dicere, omnia a Deo propter nos facta esse, ut nempe tanto magis ad agendas ei gratias impellamur . . ., nequaquam tamen est verisimile, sic omnia propter nos facta esse, ut nullus alius sit eorum usus; essetque plane ridiculum et ineptum id in Physica consideratione supponere*" (Princ. philos. III, 3). Antiteleologisch ist SPINOZA. Unter Handlungsziel versteht er das Streben („*Per finem, cuius causa aliquid facimus, appetitum intelligo,*" Eth. IV, def. VII). In der Natur gibt es keine Zweckursachen, alles geht streng causal zu: „*Ut iam autem ostendam, naturalem finem nullum sibi praefixum habere, et omnes causas finales nihil nisi humana esse figmenta, nihil opus est multis. Credo enim id iam satis constare . . . praeterea ex iis omnibus, quibus ostendi, omnia naturae aeterna quadam necessitate summaque perfectione procedere. Hoc tamen adhuc addam, nempe, hanc de fine doctrinam naturam omnino evertere. Nam id quod re vera causa est, ut effectum considerat, et contra; deinde id quod natura prius est, facit posterius; et denique id quod supremum et perfectissimum est, reddit imperfectissimum . . . Si res, quae immediate a Deo productae sunt, ea de causa factae essent, ut Deus finem assequeretur suum, tum necessario ultimae, quarum de causa priores factae sunt, omnium praestantissimae essent. Deinde haec doctrina Dei perfectionem tollit; nam si Deus propter finem agit, aliquid necessario appetit quo caret*" (Eth. I, prop. XXXVI, app.). — Antiteleologisch lehren auch HUME, HOLBACH, MAUPERTUIS, REIMARUS (in gewisser Hinsicht) u. a.

Daß Mechanismus (Causalität) und Teleologie keine absoluten Gegensätze sind, sucht LEIBNIZ darzutun. Er erklärt: „*La source de la mécanique est dans la métaphysique*" (Gerh. III, 607). Der Mechanismus ist sowohl Erscheinung von als Mittel zur Zweckverwirklichung. „*Je me flatte d'avoir pénétré l'harmonie des différents règnes, et d'avoir vu que les deux partis ont raison, pour rien qu'ils ne se choquent point; que tout ce fait mécaniquement et métaphysiquement en même temps dans les phénomènes dans la métaphysique*" (Gerh. III, 607). Die Principien der Physik sind nicht selbst aus physikalischen Gesetzen

ableitbar, sondern bedürfen der Beziehung auf die höchste Intelligenz (Math. WW. Gerh. 129 ff.). Bei CHR. WOLF und der Popularphilosophie (s. d.) wird die Teleologie veräußerlicht, alles wird zum Menschen in Beziehung gebracht. Nach CHR. WOLF gibt es einen Teil der Naturphilosophie, „*quae fines rerum explicat, minime adhuc destituta, etsi amplissima sit et utilissima. Dici potest teleologia*" (Philos. rational. § 85; vgl. Vern. Gedank. von den Absichten d. nat. Dinge 1724). „*Finis*" ist „*id, propter quod causa efficiens agit*" (Ontolog. § 932), „*causa actionis causae efficientis*" (l. c. § 933). — Ansätze zu einer Lehre von der „*Heterogonie der Zwecke*" finden sich bei HARTLEY, JAMES MILL, HUTCHESON, TUCKER (Light of Nature II, 1842) u. a.

Als einen apriorischen (s. d.) Begriff, welcher der Urteilskraft (s. d.) entspringt und nicht constitutive (s. d.), wohl aber regulative (s. d.) Bedeutung hat, d. h. der nicht eigentlich zur Erkenntnis, sondern zur Interpretation der Dinge nach Analogie der Zwecksamkeit dient, bestimmt den Zweck KANT. Der Zweck ist „*ein eigentümlicher Begriff der reflectierenden Urteilskraft, nicht der Vernunft; indem der Zweck gar nicht im Objecte, sondern lediglich im Subjecte, und zwar dessen bloßem Vermögen zu reflectieren gesetzt wird.*" Indem die Urteilskraft eine Zweckmäßigkeit der Natur denkt, werden nicht die Formen der Natur selbst als zweckmäßig gedacht, sondern nur das Verhältnis derselben zueinander (Üb. Philos. überh. S. 155). Den Zweck legen wir in die Objecte hinein, er ist also „*kein Bestandteil der Erkenntnis des Gegenstandes, aber doch ein von der Vernunft gegebenes Mittel oder Erkenntnisgrund*" (Üb. d. Fortschr. d. Met. S. 137 f.). — Zweck ist „*der Begriff von einem Object, sofern er zugleich den Grund der Wirklichkeit dieses Objectes enthält*" (Krit. d. Urt., Einl.). Zweckmäßigkeit ist „*die Übereinstimmung eines Dinges mit derjenigen Beschaffenheit der Dinge, die nur nach Zwecken möglich ist*". Durch diesen Begriff wird die Natur so gedacht, „*als ob ein Verstand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empirischen Gesetze enthalte*" (ib.). „*Der Begriff eines Dinges, als an sich Naturzwecks, ist also kein constitutiver Begriff des Verstandes oder der Vernunft, kann aber doch ein regulativer Begriff für die reflectierende Urteilskraft sein, nach einer entfernten Analogie mit unserer Causalität nach Zwecken überhaupt die Nachforschung über Gegenstände dieser Art zu leiten und über ihren obersten Grund nachzudenken*" (l. c. II, § 65). Die teleologische Beurteilung wird, wenigstens problematisch, mit Recht zur Naturforschung gezogen, „*aber nur, um sie nach der Analogie mit der Causalität nach Zwecken unter Principien der Beobachtung und Naturforschung zu bringen, ohne sich anzumaßen, sie danach zu erklären. Sie gehört also zur reflectierenden, nicht der bestimmenden Urteilskraft. Der Begriff von Verbindungen und Formen der Natur nach Zwecken ist doch wenigstens ein Princip mehr, die Erscheinungen derselben unter Regeln zu bringen, wo die Gesetze der Causalität nach dem bloßen Mechanismus derselben nicht zulangen*" (l. c. § 61). Die Erzeugung auch nur eines Gräschens aus bloß mechanischen Ursachen ist nicht zu verstehen (l. c. § 77). Möglich ist, daß „*in dem uns unbekannten innern Grunde der Natur selbst die physisch-mechanische und die Zweckverbindung an denselben Dingen in einem Princip zusammenhängen mögen*" (l. c. § 70). — Zweck ist „*die vorgestellte Wirkung, die zugleich der Bestimmungsgrund der verständigen wirkenden Ursache zu ihrer Hervorbringung ist*" (l. c. § 82). „*Zweck ist jederzeit der Gegenstand einer Zuneigung, das ist einer unmittelbaren Begierde zum Besitz einer Sache, vermittelst seiner Handlung . . . Ein*

objectiver Zweck (d. h. derjenige, den wir haben sollen) ist der, welcher uns von der bloßen Vernunft als ein solcher aufgegeben wird. Der Zweck, welcher die unumgängliche Bedingung und zugleich zureichende aller übrigen enthält, ist der Endzweck" (Relig., Vorr.). Zweck ist „*das, was dem Willen zum objectiven Grunde seiner Selbstbestimmung dient.*" „*Was dagegen bloß den Grund der Möglichkeit der Handlung enthält, deren Wirkung Zweck ist, heißt das Mittel. Der subjective Grund des Begehrens ist die Triebfeder, der objective des Wollens der Bewegungsgrund; daher der Unterschied zwischen subjectiven Zwecken, die auf Triebfedern beruhen, und objectiven, die auf Bewegungsgründe ankommen, welche für jedes vernünftige Wesen gelten*" (Grundleg. zur Met. d. Sitt., 2. Abschn., S. 63). Der Mensch existiert „*als Zweck an sich selbst, nicht bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen*" (ib.). „*Die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst*" (l. c. S. 64). Jedes vernünftige Wesen gehört zum „*Reich der Zwecke*" (l. c. S. 70).

Im Sinne Kants lehrt u. a. Krug. „*Zweckmäßig heißt jedes Ding, welches gewissen Zwecken entspricht, also im ganzen oder teilweise als Mittel zu gewissen Zwecken betrachtet werden kann. Die Zweckmäßigkeit eines Dinges kann aber sowohl eine äußere als eine innere sein, je nachdem die Zwecke, denen es entspricht, außer oder in ihm selbst liegen*" (Handb. d. Philos. I, 360 ff.). Nach Fries ist ein Ding Zweck, sofern die Vorstellung seines Wertes auf den Willen wirkt (Syst. d. Met.). Biunde erklärt: „*Dasjenige, was den Gegenstand des bewußten Strebens abgibt, ist der Zweck des Begehrens*" (Empir. Psychol. II, 303).

J. G. Fichte erklärt: „*Jedes organisierte Naturproduct ist sein eigener Zweck, d. h. es bildet, schlechthin um zu bilden, und bildet so, schlechthin um so zu bilden.*" „*Es gibt nur eine innere, keineswegs eine relative Zweckmäßigkeit in der Natur. Die letztere entsteht erst durch die beliebigen Zwecke, die ein freies Wesen in den Naturobjecten sich zu setzen und zum Teil auch auszuführen vermag*" (Syst. d. Sittenlehre, S. 163). Nach Schelling ist Zweckmäßigkeit „*Unabhängigkeit vom Mechanismus, Gleichzeitigkeit von Ursachen und Wirkungen*" (Naturphilos. I, 61). Mechanismus und Teleologie fallen in einem höheren Princip zusammen (Vom Ich, S. 206). Nach Hegel ist der Zweck der „*Begriff selbst in seiner Existenz*" (Log. III, 216; vgl. Encykl. § 204). „*Der Zweckbegriff, als den natürlichen Dingen innerlich, ist die einfache Bestimmtheit derselben*" (Naturphilos. S. 10). „*Die wahre teleologische Betrachtung, und diese ist die höchste, besteht also darin, die Natur als frei in ihrer eigentümlichen Lebendigkeit zu betrachten*" (l. c. S. 11). Nach K. Rosenkranz ist der Zweck der „*metaphysische Ausdruck, mit welchem wir die Unendlichkeit der Selbstbestimmung des Wesens bezeichnen*" (Syst. d. Wissensch. S. 88). Das Wesen ist Zweck als „*Einheit der ebensowohl activen als passiven Substanz, welche durch die Wechselwirkung sich realisiert*" (l. c. S. 89). Nach Hillebrand ist der Zweck „*die absolute Selbstbeziehung des Seins auf sich selbst für sich selbst*" (Phil. d. Geist. II, 52). Das teleologische Moment gehört zur Wesenheit der Dinge selbst (l. c. I, 26 f.); vgl. Braniss, Syst. d. Met. S. 275 ff. Als einen Grenzbegriff bestimmt den Zweck Herbart (Allg. Met. II, 518). Nach Schopenhauer setzen wir die Zweckmäßigkeit des Organischen a priori voraus. Diese Zweckmäßigkeit ist eine äußere und eine innere, d. h. „*eine so geordnete Übereinstimmung aller Teile eines einzelnen Organismus, daß die Erhaltung desselben und seiner Gattung daraus hervorgeht und daher als Zweck jener Anordnung*

sich darstellt". Die Einheit der Idee, des Willens, der den Organismen zugrunde liegt, bedingt deren innere Zweckmäßigkeit. „*Da es der einzige und unteilbare und eben dadurch ganz mit sich selbst übereinstimmende Wille ist, der sich in der ganzen Idee als wie in einem Act offenbart, so muß seine Erscheinung, obwohl in eine Verschiedenheit von Teilen und Zuständen auseinandertretend, doch in einer durchgängigen Übereinstimmung derselben jene Einheit wieder zeigen: dies geschieht durch eine notwendige Beziehung und Abhängigkeit aller Teile voneinander, wodurch auch in der Erscheinung die Einheit der Idee wiederhergestellt wird. Demzufolge erkennen wir nun jene verschiedenen Teile und Functionen des Organismus wechselseitig als Mittel und Zweck voneinander, des Organismus selbst aber als den letzten Zweck aller.*" Die Zweckmäßigkeit als solche gehört erst der Welt als Vorstellung an. Die äußere Zweckmäßigkeit erklärt sich dadurch, daß die ganze Welt die „*Objectität des einen und unteilbaren Willens ist*". „*Wir müssen annehmen, daß zwischen allen jenen Erscheinungen des einen Willens ein allgemeines gegenseitiges Sich-anpassen und -bequemen zueinander stattfand, wobei aber . . . alle Zeitbestimmung auszulassen ist, da die Idee außer der Zeit liegt. Demnach mußte jede Erscheinung sich den Umgebungen, in die sie eintrat, anpassen, diese aber wieder auch jener.*" Was wir also als Mittel und Zweck denken müssen, ist „*überall nur die für unsere Erkenntnisweise in Raum und Zeit auseinandergetretene Erscheinung der Einheit des mit sich selbst soweit übereinstimmenden einen Willens*" (W. a. W. u. V. I. Bd., § 28; vgl. II, C. 26). — Aus der Einheit des göttlichen Wirkens leitet die Zweckmäßigkeit der Dinge W. ROSENKRANTZ ab (Wissensch. d. Wiss. II, 236 f.). Der Zweck ist „*eine Vorstellung, welche das Subject durch eigene Tätigkeit am Objecte verwirklichen will*" (l. c. S. 235). „*Auch in unserem Denken läßt sich . . . die Erscheinung der Zweckmäßigkeit nur durch eine Einheit begreifen, welche die getrennten Gedanken miteinander verbindet*" (l. c. S. 238; vgl. Mittel). M. CARRIERE erklärt: „*Die Teile der Natur kommen einander entgegen, weil sie innerlich eins sind, weil der göttliche Wille ihr gemeinsamer und innewohnender Lebensgrund ist*" (Ästhet. I, 92). „*Der Zweck ist immer ein Begriff oder ein Gedanke, welcher in der Natur durch deren Kräfte nach deren Gesetze verwirklicht wird*" (ib.). Daß der Mechanismus (s. d.) der Verwirklichung von Zwecken untergeordnet ist, lehrt auch LOTZE (vgl. Grdz. d. Naturphilos.).

Nach C. H. WEISSE besteht das Wesen des Zweckes „*darin, daß eine in der Unmittelbarkeit des Zeitbegriffs nichtseiende Bestimmtheit, nämlich eine zukünftige, dennoch als seiend, das heißt als wirkend gesetzt ist*" (Grdz. d. Met. S. 513 f.). Nichts ist wirklich, was nicht in einem teleologischen Processe sein Dasein hat (l. c. S. 515). Die Zweckbeziehung ist nicht eine besondere Art der Causalverknüpfung neben den übrigen, sondern, als die Wahrheit aller Causalbeziehung, allen Stufen derselben übergeordnet. „*Die Zweckbeziehung setzt die mechanische Causalität voraus; diese wird in ihr ausdrücklich innewohnendes Moment, daß heißt . . . Mittel*" (ib.). Die objective Gültigkeit des Zweckbegriffs lehrt auch TRENDELENBURG (Log. Unters. II², 1 ff.). J. H. FICHTE erklärt: „*Alle Wirkungen der realen Wesen sind an strenge Gesetzmäßigkeit gebunden, denn sie gehen aus ihnen selbst, aus ihrer qualitativen Grundbeschaffenheit hervor; aber in diesen insgesamt erwahrt sich das teleologische Verhältnis einer durchgreifenden Weltordnung, welche jedem sein Ergänzendes zubereitet hat*" (Zur Seelenfrage, Vorr. S. XV; vgl. PLANCK, Log. Causalgesetz u. natürl.

Zweckmäß. 1877). Nach FECHNER ist *„das ganze körperliche Getriebe nur durch den Geist lebendig“* (Zend-Av. I, 270; vgl. S. 288). Zweckmäßig ist etwas, *„insofern es zur gedeihlichen Erhaltung, Betätigung und Entwicklung bewußten Lebens dient“* (Tagesans. S. 110 ff., 115). *„Das zur ersten Hervorbringung zweckmäßiger Einrichtungen nötige Specialbewußtsein wird bei deren Wiederholung mehr oder weniger erspart“* (l. c. S. 116). — Nach RAVAISSON ist alle Causalität an sich Finalität; vgl. die Schriften von BOUTROUX, RENOUVIER u. a. Nach R. HAMERLING ist der Trieb in den Dingen das finale Princip. *„Der Trieb des Lebens selbst, welcher, bestimmt durch Lust und Unlustgefühl, sich bequeme Formen der Existenz und Organe seiner notwendigen Functionen schafft, ist das wahre teleologische Princip“* (Atomist. d. Will. II, 172). Eine innere Zielstrebigkeit der Organismen nimmt K. E. v. BAER an (Stud. auf d. Gebiete d. Naturwiss. II, 458; Red. II, 1876, S. 80 ff.). Teleologisch lehrt E. v. HARTMANN. *„Der Begriff des Zwecks bildet sich zunächst aus den Erfahrungen, die man an seiner eigenen bewußten Geistestätigkeit macht. Ein Zweck ist für mich ein von mir vorgestellter und gewollter zukünftiger Vorgang, dessen Verwirklichung ich nicht direct, sondern nur durch causale Zwischenglieder (Mittel) herbeizuführen imstande bin“* (Philos. d. Unbew.[3], S. 37). Das Unbewußte (s. d.) wirkt zweckmäßig, logisch in allem. Der Zweck ist implicite schon in dem gegebenen Weltinhalt primär mitgesetzt. Er ist das *„ideelle primum movens“*, die *„ideelle Zusammendrängung der ganzen Zukunft“* (Kategorienlehre, S. 472). Causalität und Finalität sind *„nur verschiedene gleichzeitige Beziehungen der gleichen Momente desselben Vorganges untereinander, oder genauer: sie sind verschiedene Adspecte einer und derselben Sache“* (l. c. S. 473; *„Kosmogonischer Monismus“*, l. c. S. 474). Die Finalität bestimmt das Gesetz, nach welchem die Causalität wirkt (ib.). Alle Finalität ist *„eine logisch notwendige Determination“* (l. c. S. 476). Die Finalität ist *„die transparent gewordene Causalität“* (l. c. S. 475). Überall ist *„eine unbewußte, also bewußtseinstranscendente Zwecktätigkeit im Spiele, die zu objectiv zweckmäßigen Ergebnissen führt“* (l. c. S. 469). *„Die bewußte Zwecktätigkeit eines Individuums . . . ist nur ein bruchstückweiser Widerschein einer transcendenten Finalität im Bewußtsein“* (l. c. S. 441). Eine *„final-causale Individualfunction höherer Ordnung“* waltet über den Atomen des Organismus (l. c. S. 491). Der Weltzweck ist *„die logische Verurteilung des Antilogischen als solchen“*, d. h. der Actualität des Willens, deren Nichtsein als Zweck gesetzt wird (l. c. S. 493). Eine (immanente) Teleologie anerkennt SCHNEIDEWIN (Die Unendl. d. Welt, S. 81 f.). Ferner ULRICI, O. LIEBMANN (Anal. d. Wirkl.[3], S. 389 ff.); F. ERHARDT (Die Wechselwirk. zw. Leib u. Seele 1897, S. 107); PAULSEN, L. BUSSE, EUCKEN u. a. G. SPICKER erklärt: *„Unser Sein wie unser Erkennen ist . . . teleologisch. Die Vernunft ist ein Resultat der Natur; ist nun die Wirkung zweckmäßig, wie sollte es die Ursache, die ihr zugrunde liegt, nicht sein“* (Vers. ein. neuen Gottesbegr. S. 80). Es ist *„der Mechanismus ein Resultat der Teleologie, nicht aber umgekehrt“* (l. c. S. 82). Teleologie und Mechanismus sind Correlate (l. c. S. 86). Die Zweckmäßigkeit erstreckt sich auf alles, ist universell, der Welt immanent (l. c. S. 123). *„Allenthalben ist planmäßig schaffende Kraft, Vernunft, höchste Intelligenz“* (ib.). Gott ist causa eminens (l. c. S. 124 f.). Nach R. SEYDEL ist in aller Causalität die göttlich-teleologische Urcausalität wirksam (Religionsphilos. S. 101). Nach IHERING ist der Zweck dem Causalgesetz übergeordnet (Zweck im Recht I, S. X f.). Aller Mechanismus dient der Realisation der Zwecksetzung Gottes

(l. c. S. XII). Der Zweck beherrscht alles Wollen (l. c. S. 4 ff.). *„Die Befriedigung, welche der Wollende sich von der Handlung verspricht, ist der Zweck seines Willens"* (l. c. S. 13 f.). Teleologisch lehren ferner AD. MÜHRY (Krit. u. kurze Darstell. d. exact. Naturphilos.[5], 1882), E. NEUMANN (Der Urgrund d. Daseins, 1897), J. SCHLESINGER (Energismus, 1901), J. REINKE (Welt als Tat). Die Finalität ist (wie die Causalität) ein Denkprincip und zugleich ein *„objectives Princip alles Seins und Geschehens"* (Einl. in d. theoret. Biolog. S. 78 ff.; vgl. J. v. HANSTEIN, Über den Zweckbegriff in d. organ. Natur, 1880). Nach A. DORNER liegen den organischen Gebilden *„ideale Typen, Zweckideen zugrunde, welche das mechanische Aufeinanderwirken der Atome und Atomgruppen in ganz bestimmter Weise regulieren"* (Gr. d. Religionsphilos. S. 38 f.). In der mechanischen wie in der teleologischen Ordnung zeigt sich die Einheit der Welt (l. c. S. 243) Nach E. DÜHRING verträgt sich der Zweck mit der Causalität. *„Die Begleitung durch ein Bewußtsein macht den Zweck zur vorgestellten Absicht; aber er ist ohne die letztere überall da, wo ihn die bewußtlosen Dinge in der Fügung ihrer Teile und in der Ordnung ihrer Verrichtungen bekunden"* (Log. S. 203). In der Natur bestehen äußerste Ziele *„nur im Sinne bestimmter Epochen, d. h. Änderungen, mit denen der Übergang zu einem andern Zustande hin eingeleitet wird"* (Wirklichkeitsphilos. S. 55). — Eine teleologische Naturphilosophie gibt J. FISKE (Outlines of Cosmic Philos., 1884), auch J. WARD (Naturalism and agnosticism, 1899; vgl. L. F. WARD, Pure Sociol. p. 453 ff.), LACHELIER (Du fondem. de l'induct.[2], 1896). Nach FOUILLÉE hat jedes Phänomen einen *„fond intérieur par lequel il est sensation et appétition"* (Psychol. d. id.-forc. II, 182). *„L'identité de la causalité et de la finalité est la volonté, dont les formes diverses . . . sont des idées-forces"* (l. c. I, p. XXI).

Nur für bewußte Wesen nehmen Zweckursachen als solche verschiedene Denker an. So BENEKE, welcher in der Zweckordnung eine Umkehrung der Causalreihe im Bewußtsein erblickt. Die Causalreihen *„werden in Reihen verwandelt, welche von dem Begehrten, als Zweck, zu den für dessen Erreichung geeigneten Mitteln fortgehen, d. h. von den Wirkungen zu den Ursachen: eine Ordnung, welche in der Wirklichkeit niemals gegeben ist, vielmehr nur in empfindenden, oder bestimmter: in solchen Wesen entstehen kann, bei denen Entwicklungen in der Form ihrer früheren Anfänge reproduciert werden können"* (Lehrb. d. Psychol.[3], § 209; vgl. Pragmat. Psychol. I, 57; Neue Psychol. S. 226). Nach HARMS besteht die wahre Teleologie *„in der Causalität der Willenskräfte des Geistes, worin Sachgründe des Geschehens und keine bloßen Erkenntnisgründe, constitutive und keine bloß regulativen Zwecke liegen. Die Physik und die Naturwissenschaften excludieren auf ihrem Erkenntnisgebiete mit Recht alle finale Causalität, denn die Natur hat keinen Willen"* (Psychol. S. 80). Ähnlich lehrt SIGWART insofern, als er auch den constitutiven mit dem regulativen Zweckbegriff verbindet. Bei der causalen Betrachtung geht man von der Ursache zur Wirkung, synthetisch vor, bei der teleologischen aber umgekehrt, analytisch (Klein. Schrift. II[2], 43). Während die erste Betrachtungsweise sagt: wenn die und die Ursachen gegeben sind, so muß dieser Erfolg eintreten, sagt die teleologische: wenn dieser Erfolg herauskommen sollte, so müßten die Ursachen so und so beschaffen sein (ib.). *„So ist die teleologische Betrachtung eine Aufforderung, die causalen Beziehungen nach allen Seiten zu verfolgen, durch welche der Zweck verwirklicht wird. Sie hat die Bedeutung eines heuristischen Princips"* (l. c. S. 49). Bei der

„*formalen*“ Anwendung des Zweckbegriffs nimmt man den Erfolg zum Ausgangspunkt (Log. II[2], 252). „*Hätten wir eine durchgängige Einsicht in den Causalzusammenhang der Welt, so würden sich beide Betrachtungsweisen vollkommen decken*“ (l. c. S. 253). Der Zweckbegriff hebt die causale Betrachtung nicht auf, sondern fordert sie (l. c. S. 255). Der Zweckbegriff entspringt aus dem Bewußtsein unseres eigenen willensmäßigen Handelns (l. c. II[2], 249 f.). Ähnlich lehrt teilweise WUNDT (Log. I[2], 631; Syst. d. Philos.[2], S. 308 ff.). Dem substantiellen ist das „*actuelle*“ Zweckprincip entgegenzustellen. Der Zweck ist zunächst die „*anticipierte Vorstellung der Wirkung*“ unseres Handelns. „*Lassen wir in der Apperception die Vorstellung unserer Bewegung der äußern Veränderung vorangehen, so erscheint uns die Bewegung als die Ursache dieser Veränderung. Lassen wir dagegen die Vorstellung der äußeren Veränderung derjenigen der Bewegung vorangehen, durch die jene hervorgebracht werden soll, so erscheint die Veränderung als Zweck, die Bewegung als das Mittel, durch welches der Zweck erreicht wird.*“ Es handelt sich hier nur um zwei Betrachtungsweisen derselben Sache, und sie werden auf das äußere Geschehen übertragen. Die „*regressive*“ Betrachtungsweise ist nur die Umkehrung der Causalbetrachtung. „*Stets ist diejenige Ordnung der Erscheinungen, bei welcher wir von dem Bedingenden zu dem Bedingten fortschreiten, eine Ordnung nach Causalität, diejenige dagegen, bei welcher wir von dem Bedingten zur Bedingung zurückgehen, eine Ordnung nach dem Zweckprincip. Auf diese Weise entspringen Causalität und Zweck aus den zwei einzig möglichen logischen Gesichtspunkten, unter denen wir das allgemeine Erkenntnisgesetz des Grundes auf einen Zusammenhang des Geschehens anwenden können. Auch das Zweckprincip ist daher unterzuordnen dem Satz des Grundes. Es entspringt gleich dem Causalprincip aus der Anwendung dieses Satzes auf die Erfahrung. Beim Causalbegriff wird der Grund zur Ursache, die Folge zur Wirkung: beim Zweckprincip wird die Folge zum Zweck, der Grund zum Mittel*“ (Log. I[2], 642 ff.; Syst. d. Philos.[2], S. 311 f.). Ist aber die Weltordnung eine unverbrüchliche, so sind Ursache und Zweck correlate Begriffe im objectiven Sinne. „*Der folgerichtig gedachte Causalbegriff fordert so den Zweckbegriff als seine Ergänzung, wie der letztere den ersteren. Gerade aber, weil dieses Zusammentreffen von Zweck und Causalität eine letzte metaphysische Forderung bleibt, welche erst in dem für unser discursives Denken unvollendbaren Begriff der allgemeinen Weltordnung ihre Erfüllung findet, ist uns bei der Untersuchung der einzelnen unserer Erkenntnis gegebenen Zusammenhänge die gleichwertige Anwendung jener beiden Erkenntnisgrundsätze versagt. Nur ein Geist, welcher den Weltlauf vorauszuschauen vermöchte, würde alles gleichzeitig unter dem Gesichtspunkt des Zweckes und der Causalität erblicken*“ (Log. I[2], 650 f.; Syst. d. Philos.[2], S. 339 f.). Der objective Zweck zeigt sich uns wirksam auf organischem und geistigem Gebiete (Log. I[2], 644, 647 ff.; II[2], 2, 51). Der Wille ist der Erzeuger objectiver Naturzwecke (s. Evolution, Heterogonie). Das geistige Leben ist von Zweckgesetzen beherrscht (Syst. d. Philos.[2], S. 334 ff.). Es besteht ein Gesetz der „*Vorbereitung neuer Lebenszwecke durch bereits vorhandene, aber ursprünglich anderen Zwecken dienende Formen des Handelns*“ (Eth.[2], S. 114; vgl. G. VILLA, Einl. in d. Psychol. S. 438 f., 446 f., 456). — Nach WINDELBAND ist der gesamte causale Proceß „*die Realisierung eines höchsten, ihn bedingenden Zweckes*“ (Die Lehren vom Zufall, S. 55, 65). Die Zwecknotwendigkeit stellt sich von ihrer phänomenalen Seite als die causale Notwendigkeit dar (l. c. S. 66 f.).

Nach RIEHL ist der Zweck die *„praktische Vorstellung des Endes: das Endziel“* (Philos. Krit. II 2, 337). Das bewußte Streben nach Selbsterhaltung ist die Quelle aller Zweckvorstellung (l. c. S. 338). Die Zweckmäßigkeit beruht auf causaler Gesetzmäßigkeit (l. c. S. 339). Auf das Weltganze ist der Zweckbegriff nicht anwendbar (l. c. S. 337). *„Der Zweck, ohne Frage das Princip des Wollens und Handelns selbstbewußter Wesen, ist kein Princip der Erklärung irgend einer Naturerscheinung. Er ist ein ‚Fremdling‘ in der Naturwissenschaft und höchstens uneigentlich darf er in ihr verwendet werden: als Formel, als abgekürzter Ausdruck für die Form des Zusammenwirkens physischer Processe, welche das Leben bedingt.“* Die Teleologie *„gehört nicht zur Erkenntnis der Natur, sondern zu ihrer Beurteilung“* (Zur Einf. in d. Philos. S. 173). Auch nach FR. SCHULTZE gehört die Zweckursache nicht zum Organon des kritischen Naturerkennens (Philos. d. Naturwiss. II, 328 ff.). Nach R. STAMMLER ist der Zweck nichts außer uns Seiendes. *„Er besagt eine grundsätzliche Richtung für den Inhalt unseres Bewußtseins“* (Lehre vom richt. Recht, S. 616). Auch nach H. COHEN ist die Zweckkategorie kein Ding, sondern eine Methode (Log. S. 309). NATORP erklärt: *„Selbstbewußte Entwicklung allein vermag sich zu denken unter der Idee eines Zieles, das sie erreichen solle“* (Socialpäd.², S. 10). Im Gedanken des Zwecks wird *„der Endpunkt einer Veränderungsreihe gedacht als durch uns voraus in Freiheit bestimmt und sodann rückwärts bestimmend für die Reihe der Veränderungen, für den Weg, der vom gegebenen Anfangspunkt zu diesem gedachten Endpunkt zu beschreiben sei“* (l. c. S. 36). *„Endziel“* in jeder Zwecksetzung ist *„die jeder einzelnen Willensentscheidung vorgehende weil logisch übergeordnete Einheit, in der alle Zwecksetzung sich vereinige.“* Die Zweckgesetze haben ihren einzigen positiven Grund in dem *„Urgesetze der Gesetzlichkeit selbst und überhaupt“* (l. c. S. 37). Die Zwecksetzung ist also eine *„eigene, selbständig begründete Methode des Denkens“* (ib.). Die Causalität beherrscht die Wahl der Mittel zu jedem gewählten Zweck (l. c. S. 38). Endzweck alles Wollens ist nichts anderes als *„die formale Einheit der Idee, nämlich des unbedingt Gesetzlichen“* (l. c. S. 40 f.).

Als Product causaler Factoren, insbesondere der *„Auslese“* betrachtet die organische Zweckmäßigkeit CH. DARWIN (s. Evolution). Nach CZOLBE ist der Zweckzusammenhang *„eine höhere Potenz oder Combination des Causalzusammenhangs“* (Neue Darstell. d. Sensual. S. 185 f.). Die Gattungen der Naturkörper sind *„teils gleichgültig coordiniert, teils in dem Verhältnis der passenden Mittel zur Erreichung bestimmter Zwecke subordiniert“*. Alle Zwecke sind dem höchsten Zwecke: dem möglichsten Glücke aller lebenden Wesen subordiniert (Gr. u. Urspr. d. menschl. Erk. S. 174 ff.). Eine Construction des Alls in der Weise, daß weitgehende Gesamtstörungen nicht eintreten können, nimmt O. CASPARI an (Zusammenh. d. Dinge, S. 125). Vgl. NÄGELI, Akad. Vortr. 1865, II, 9; P. COSSMANN, Elemente d. empir. Teleologie, 1899.

Eine bloß subjectiv-psychologische Kategorie ist der Zweck nach J. BAHNSEN (Zur Philos. d. Gesch. S. 17 f.; vgl. Pessimisten-Brevier, S. 22). Nach R. STEINER gibt es keine Naturzwecke (Philos. d. Freih. S. 170 ff.). Das ist auch die Ansicht NIETZSCHES. Der vermeintliche *„Zweck“* des Handelns ist nur ein kleiner Teil des wirklichen Erfolges. Die Zweckvorstellung entsteht, nachdem schon die Handlung im Werden ist; erreicht wird er nur zufällig, als Resultat der Selection, nach vielen Versuchen (WW. XII, 1, 63; vgl. 272 ff.). *„Der Zufall kann die schönste Melodie erfinden.“* *„In der unendlichen Fülle von wirklichen*

Fällen müssen auch die günstigen oder zweckmäßigen sein" (Elisab. Förster-Nietzsche, Das Leben Nietzsches 1895, I, 354 ff.). „*Jene eisernen Hände der Notwendigkeit, welche den Würfelbecher des Zufalls schütteln, spielen ihr Spiel unendliche Zeit: da müssen Würfe vorkommen, die der Zweckmäßigkeit und Vernünftigkeit jedes Grades vollkommen ähnlich sehen*" (Morgenröte, 130). Antiteleologisch lehren E. HAECKEL u. a. —

Noch eine Reihe von Definitionen des Zweckes ist anzuführen. SUABEDISSEN bestimmt: „*Was der Mensch will und durch Handeln zu verwirklichen sucht, das ist sein Zweck*" (Grdz. d. Lehre von d. Mensch. S. 140). ULRICI erklärt: „*Der Zweck eines Dinges ist . . . seine Bestimmung, d. h. diejenige Bestimmtheit . . . seines Wesens, durch die es befähigt ist, zur Erreichung dessen, was es selber sein soll . . ., durch seine Tätigkeit hinzuwirken*" (Gott u. d. Nat. S. 593). Nach HAGEMANN ist Zweck, „*was durch die Tätigkeit der bewirkenden Ursache erreicht werden soll*". Zu unterscheiden sind beabsichtigter — erreichter, innerer — äußerer Zweck. „*Der Zweck ist zunächst als Absicht in der bewirkenden Ursache vorhanden, d. h. als Gedanke dessen, was erreicht werden soll. Dieses stellt sich dem Wirkenden als ein (wirkliches oder doch scheinbares) Gut dar, fordert daher seine Tatkraft heraus und bestimmt die Richtung seiner Tätigkeit. Als Absicht ist der Zweck das erste in der Reihenfolge der Momente, wodurch eine Wirkung zustande kommt, weil durch ihn zuerst die wirkende Ursache zur Wirksamkeit angetrieben wird. Der erreichte Zweck aber . . . ist das letzte in der Reihenfolge jener Momente, weil in ihm die Wirksamkeit ihren Ziel- und Ruhepunkt gefunden hat (finis est primum in intentione, ultimum in executione). Es folgt hieraus, daß allein ein vernünftiges, freies Wesen nach Zwecken handeln kann*" (Met.[2], S. 41 f.). Nach G. H. SCHNEIDER ist der Zweck „*eine vorgestellte und gewollte Erscheinung, welche durch causale Zwischenglieder, durch Mittel herbeigeführt wird, also das vorgestellte Endglied einer causalen Erscheinungskette*" (Menschl. Wille, S. 32). Das concrete Zweckbewußtsein ist die Vorstellung von einer causalen Erscheinungsreihe (l. c. S. 247 ff.). Nach H. SCHWARZ sind Zwecke Vorstellungsgegenstände als Ziele unserer Willensregungen (Psychol. d. Will. S. 183; vgl. S. 320). Nach KREIBIG ist der Zweck „*jene äußere Wirkung . . ., welche der Handelnde durch seine einzelne Handlung verwirklichen will*". Er ist gewissermaßen „*die Außenseite des Motivs, das von der Seite des Objects betrachtete Correlat des Motivs*" (Werttheorie, S. 74). Ziel ist „*jene positiv oder negativ gewertete Vorstellung eines zukünftigen Ereignisses, welches eine Person durch eine Reihe von Handlungen oder internen Actionen schließlich verwirklichen will*" (l. c. S. 72). EHRENFELS erklärt die „*Zielfolge*" so: „*Wenn man . . . die Gesamtwirkungen von vielen auf ähnliche Zwecke gerichteten Handlungen . . . vergleicht und das Gemeinsame heraushebt, so erhält man eine Kette von Geschehnissen, von denen jedes vorausgehende einen Teil der Ursache des nächstfolgenden enthält und in welcher sich alle drei Gruppen, der Mittel, des Zweckes und der Folgewirkungen, unterscheiden lassen. Diese für ein bestimmtes Gebiet von Wirkungen bezweckter Handlungen typische Kette stellt nun unser neu zu bildender Begriff dar. Wir nennen sie ‚Zielfolge‘*" (Syst. d. Werttheorie I, 133 f.). Es besteht eine Wertbewegung nach abwärts (vom Zweck zum Mittel), nach aufwärts (vom Zweck zu den Folgewirkungen) u. s. w. (ib.). Nach REHMKE ist der Zweck „*das vorgestellte Lustbringende, insofern es ‚Willensinhalt‘ ist*" (Allg. Psychol. S. 406). Nach A. DÖRING sind Zwecke „*Güter des Individuums, sofern sie als durch das*

eigene Handeln realisierbare und zu realisierende vorgestellt werden" (Philos. Güterlehre, S. 11). JODL bestimmt als Zweck „*jeden äußern oder innern Vorgang oder Zustand, dessen Eintreten oder dessen Herbeiführung Lustgefühle zu erregen, zu erhalten, zu verstärken, Schmerz zu verhindern, zu verscheuchen, abzuschwächen geeignet ist*" (Lehrb. d. Psychol. S. 718). — Vgl. RABIER, Psychol. p. 297 ff.; W. JAMES, Princ. of Psychol. I, 1 ff.; O. SCHNEIDER, Transcendentalpsychol. S. 200, u. a. — Vgl. Teleologie, Mechanismus, Causalität, Geisteswissenschaften, Heterogonie der Zwecke, Motiv, Mittel, Kategorien, Zweckmotiv.

Zweckbegriff s. Zweck.

Zweckbewußtsein s. Zweck.

Zweckmäßigkeit s. Zweck.

Zweckmotiv ist nach WUNDT ein Motiv, insofern es „*mit der Vorstellung des Effectes der entsprechenden Handlung verbunden ist*" (Eth.[2], S. 439). „*Ein solches Zweckmotiv . . ., welches den Endeffect der Handlung in der Vorstellung anticipiert, heißt Hauptmotiv, im Unterschiede von den Nebenmotiven*" (l. c. S. 440).

Zwecksetzung s. Zweck.

Zweckursache s. Zweck.

Zweckurteile sind nach B. ERDMANN eine Gruppe der „*Idealurteile*" (Log. I, 315).

Zweckvorstellung s. Zweck.

Zweifache Wahrheit s. „*Wissen und Glauben*".

Zweifel (dubium, dubitatio) ist der (gefühlsmäßig charakterisierte) Zustand der Unentschiedenheit, des Schwankens zwischen mehreren Denkmotiven, deren keines das volle Übergewicht hat, so daß das Denken nicht durch objective Gründe bestimmt werden kann. Während der Skepticismus (s. d.) den absoluten Zweifel an der Erkenntnisfähigkeit des Menschen zum Princip macht, besteht der methodische Zweifel (doute méthodique) in der provisorischen Bezweiflung von allem, was noch nicht methodisch-kritisch festgestellt, gesichert erscheint.

AUGUSTINUS betont die Unmöglichkeit des absoluten Zweifels. „*Omnis qui se dubitantem intelligit, verum intelligit, et de hac re quam intelligit certus est; de vero igitur certus est. Omnis igitur qui, utrum sit veritas, dubitat, in se ipso habet verum, unde non dubitet; nec ullum verum nisi veritate verum est. Non itaque oportet eum de veritate dubitare, qui potuit undecunque dubitare*" (De vera relig. 39, 73; vgl. THOMAS, Sum. th. I, 2, 1; DUNS SCOTUS, Sent. I, d. 2, qu. 2). Als Ausgangspunkt des Philosophierens nimmt den Zweifel RAYM. LULLUS (Tabula general. p. 15), besonders aber DESCARTES. Will man festes Wissen gewinnen, muß man seine dogmatischen Meinungen prüfen, von vorn anfangen (Med. I). Vor aller Philosophie gibt es nichts, „*de quo non liceat dubitare*" (ib.). „*Quoniam infantes nati sumus et varia de rebus sensibilibus iudicia prius tulimus, quam integrum nostrae rationis usum haberemus, multis praeiudiciis a veri cognitione avertimur; quibus non aliter videmur posse liberari, quam si semel in vita de iis omnibus studemus dubitare, in quibus vel minimam incertitudinis suspicionem reperiemus*" (Princ. philos. I, 1 f.

GOCLEN bestimmt: *„Dubitatio est, cum haeremus ob contrariarum rationum aequalitatem, quia sunt paria rationum momenta“* (Lex. philos. p. 560). MICRAELIUS erklärt: *„Dubium est, quando intellectus iudicat neutram contradictionis partem esse satis manifestam et neutri prae altera assentitur.“ „Dubitatio est, qua suspendimus mentem ad assensum“* (Lex. philos. p. 352). Ähnlich SPINOZA (Em. intell.). HOBBES erklärt: *„In quaestione veri vel falsi series tota opinionum alternarum dicitur dubitatio“* (Leviath. I, 7). Verschiedene Arten des Skepticismus (s. d.) unterscheidet HUME (Inquir. sct. XII). H. S. REIMARUS erklärt: *„Wir zweifeln an einer Sache, wenn wir unsern Beifall, wegen gewisser Umstände, die dem Satze zu widersprechen scheinen, zurückhalten“* (Vernunftlehre, § 348 ff.). KRUG erklärt: *„Wenn die Gründe für und wider eine Behauptung an Zahl und Wert einander gleich sind oder wenigstens zu sein scheinen, so entsteht der Zustand des Zweifelns“* (Fundamentalphilos. S. 272). FRIES bemerkt: *„Der Widerstreit durch gegeneinander stehende Gründe und Gegengründe gibt den Zweifel“* (Syst. d. Log. S. 410). Nach BOLZANO heißt, an einem Satze zweifeln, *„sich diesen Satz vorstellen, aber aus Mangel eines hinreichenden Grundes weder ihn selbst, noch sein Gegenteil behaupten“* (Wissenschaftslehre I, S. 155, § 34; vgl. BIUNDE, Empir. Psychol. I 2, 329 ff.). W. ROSENKRANTZ erklärt: *„Jeder Zweifel ist . . . ein noch unvollendetes Urteil, bei welchem die Bejahung oder Verneinung eines Prädicates an einem Subjecte in Frage steht.“ „Ohne alle Gewißheit wäre das Zweifeln selbst gar nicht möglich“* (Wissensch. d. Wiss. I, 125). Nach HARMS ist das Wissen und nicht der Zweifel der Anfang der Philosophie (Psychol. S. 21). — Nach NAHLOWSKY ist der Zweifel *„das Gefühl des Unentschiedenseins, welcher von mehreren, als gleich möglich gedachten Ausgängen einer Sache sich dann endlich als der wirkliche erweisen werde“* (Das Gefühlsleben, S. 110 ff.). Auf die Gegensätzlichkeit annähernd gleicher Motive führen den Zweifel LIPPS (Grundtats. d. Seelenleb. S. 213) u. a. zurück. RABIER bestimmt: *„Le conflit des idées qui résulte de leur contradiction, c'est le doute“* (Log. p. 379). Vgl. KÜLPE, Gr. d. Psychol. S. 264. — Vgl. Wahrheit, Skepsis, Aporie.

Zweiheit s. Dyas. — Nach SCHELLING enthält das substantielle Sein in Gott für Gott die Möglichkeit eines andern Seins, verhält sich also als *„Dyas“* (WW. I 10, 263). — Vgl. Dualismus.

Zwiefache Wahrheit s. *„Wissen und Glauben“*.

Zwischen: nach HERBART ein für alle *„Reihenformen“* charakteristischer Begriff. *„Eine Zahl liegt zwischen Zahlen, eine Stelle im Raume zwischen andern Stellen, ein Zeitpunkt zwischen zweien Zeitpunkten, ein Grad zwischen einem höhern und niedern Grade, ein Ton zwischen Tönen, u. s. w.“* (Lehrb. zur Psychol.[3], S. 59).

Zwischenhirn s. Nerven.

Nachträge.

A.

Abstract, Abstrahieren. Nach Garve heißt Abstrahieren *„mehrere Empfindungen miteinander vergleichen, das, was in ihnen ähnlich ist, bemerken, dieses in einen Begriff sammeln und das Übrige alles, was unähnlich war, weglassen“* (Samml. einig. Abh. I, 36; vgl. Suabedissen, Grdz. d. Lehre von d. Mensch. S. 114; V. Cousin, Du vrai, p. 42 ff.). Nach Schuppe ist concret *„dasjenige, was räumlich und zeitlich oder doch wenigstens zeitlich bestimmt ist und in dieser Bestimmtheit seine Unterscheidbarkeit hat“* (Grdz. d. Eth. S. 390). Nach Meinong ist abstract jeder Begriff, der als das Resultat einer Abstraction erscheint; concret ist jeder Begriff, an dem noch nichts derartiges vorgegangen ist (Hume-Stud. I, 18). Nach Lipps sind Abstracta die durch differenzierende und zerlegende Analyse heraushebbaren Teilgegenstände (Leitfad. d. Psychol. S. 115). Die Abstraction ist eine Seite der Apperception (ib.). Vgl. C. Göring, Syst. d. krit. Philos. I, 234; Hagemann, Psychol., S. 87 ff.; Rabier, Psychol. p. 299 ff., 305 ff.; Ribot, L'évol. d. idées génér.; James, Princ. of Psychol. I, 505 ff.; Baldwin, Handb. of Psychol. I, p. 273 f.; H. Cornelius, Einl. in d. Philos. S. 236; Mauthner, Sprachkrit. I, 163 ff. (Nominalist. Standpunkt).

Abstracte Gefühle zerfallen nach Sully in intellectuelle, ästhetische, moralische Gefühle (Hum. Mind II, ch. 16; Handb. d. Psychol. S. 360 ff.).

Abulie: vgl. Störring, Psychopathol. S. 442 f.

Abundante Definition ist eine zu weite Definition (ib).

Achtung: vgl. v. Kirchmann, Grundbegr. d. Rechts und der Moral, S. 48 ff.; Lipps, Eth. Grundfr. S. 31.

Active and passive feelings: s. A. Bain, Ment. and Mor. Sc. I, ch. 1, p. 13.

Actualitätstheorie: vgl. Lotze, Mikrok. II², 159 ff.

Affect. Nach Maass ist ein Affect *„ein Zustand, wo eine starke innere Empfindung existiert“* (Üb. d. Leidensch. I, 22 f.). Es gibt contemplative und pathologische Affecte (l. c. I, 29). Nach Fries sind Affecte *„alle besonders heftigen sinnlichen Anregungen unseres tätigen Lebens“* (Psych. Anthrop. § 69 ff.). Vgl. Lichtenfels, Gr. d. Psychol. S. 134 ff.; Biunde, Empir. Psychol. III, 129; Eschenmayer, Psychol. S. 383; Stiedenroth, Psychol. II, 150; G. Schilling, Lehrb. d. Psychol. § 60; Daub, Anthropol. S. 422; Lotze, Med. Psychol. S. 520; Rabier, Psychol. p. 516 ff. Nach Sergi sind Affecte *„diejenigen*

Phänomene, welche den affectiven Charakter des Schmerzes oder der Lust haben, soweit sie durch Vorstellungen oder durch sinnliche Bilder erzeugt werden" (Üb. d. Sitz u. d. physische Grundlage der Affecte, Zeitschr. f. Psychol. XIV, 1897, S. 91 ff.). Das Centrum der Affecte ist das verlängerte Mark (l. c. S. 99 f.). Nach STÖRRING sind die Affecte „*Verschmelzungen von Organempfindungen und emotionellen Elementen*" (Psychopathol. S. 27). Nach STUMPF liegen den Affecten Urteile zugrunde (Üb. d. Begriff d. Gemütsbewegung, Zeitschr. f. Psychol. XXI, S. 47 ff., 49 ff.). Vgl. LIPPS, Leitf. d. Psychol. S. 293 ff.; PAULHAN, Physiol. de l'espr. p. 96 f. Vgl. Leidenschaft.

Allgemein, Allgemeinvorstellung. Nach Gomperz ist der Sophist ANTIPHON der älteste Nominalist (Griech. Denk. I, 349). M. NIZOLIUS erklärt: „*Nostra universa, ut sunt a natura facta sine ulla abstractione, nihil aliud esse dicimus, nisi omnia singularia unius cuiuslibet generis simul comprehensa*" (bei Überweg-Heinze III[9], 37). — Nach HEGEL ist das Allgemeine der Dinge „*nicht ein Subjectives, das uns zukäme, sondern vielmehr . . . das Wahre, Objective der Dinge selbst, wie die Platonische Idee*" (Naturphilos. S. 16 f.). — Nach FR. SCHULTZE ist der Allgemeinbegriff nur „*ein Wort, das ein Postulat enthält, die Forderung, daß man sich bei diesem Worte einen concreten Repräsentanten, ein Beispiel aus der Gruppe von Wesen vorstelle, auf welche sich das Begriffswort bezieht*" (Philos. d. Naturwiss. I, 103 f.). Nach L. GEIGER erklärt sich das Allgemeine in der Natur aus gemeinsamem Ursprung (Der Urspr. d. Sprache 1869, S. 107; ähnlich DUBOC, Der Optimism. S. 125). Nach RIBOT sind die abstracten Ideen Vorstellungen von Vorstellungen, reine Schemata (Der Wille, S. 10). Die Allgemeinvorstellungen entstehen durch Zusammenfließen der sinnlichen Bilder, durch Assimilation des Ähnlichen, als „*images génériques*" (L'évol. des idées génér. 1897; vgl. über „*generic images*" STOUT, Anal. Psychol. I, 183 ff.; vgl. JAMES, Princ. of Psychol. II, 48 ff.; RABIER, Psychol. p. 305 ff. — Vgl. M. DE WULF, Le probl. des universaux . . ., Arch. f. Gesch. d. Philos. X, 1896, S. 427 ff.; LANDAUER, Skept. u. Myst. S. 28 („*realistische*" Ansicht).

Allheit: vgl. H. COHEN, Log. S. 149 ff., 176.

Allorganismus ist nach SCHELLING das Universum.

Altruismus: vgl. P. BERGEMANN, Ethik als Culturphilos., 1904, S. 292 ff.

Amentia: vgl. MEYNERT, Jahrbücher f. Psychiatrie IX, 1 ff.

Amnesie ist „*Aufhebung der Fähigkeit zur Reproduction von Vorstellungen*" (STÖRRING, Psychopathol. S. 182).

Analgesie: vgl. LOTZE, Med. Psychol. S. 251.

Analogie: vgl. BAIN, Log. II, 140 ff. — „*Analogia secundum esse*" und „*secundum intentionem tantum*" unterscheidet THOMAS (1 sent. 19, 5). — Über Analogieschlüsse vgl. BOËTHIUS, Opp. p. 864; KANT, Log. § 84; HEGEL, WW. V, 155 f.; ÜBERWEG, Log. § 131; B. ERDMANN, Log. I, 612 ff.

Analogien der Empfindung: vgl. HERDER, Urspr. d. Sprache, S. 41 f.

Angeboren: MAASS bestimmt: „*Ein reiner (d. h. nicht aus Erfahrung entsprungener) Begriff heißt angeboren, wenn er in dem Verstande wirklich ist,*

ohne erst durch eigene Tätigkeit desselben hervorgebracht oder erworben zu sein" (Gr. d. Log. § 458).

Angleichung. Nach Lipps lautet das „*Gesetz der Angleichung*": „*Alle psychischen Vorgänge haben die Tendenz der Angleichung, d. h. der Minderung ihrer Unterschiede*" (Leitfad. d. Psychol. S. 84 f.).

Anlage: vgl. SUABEDISSEN, Grdz. d. Lehre von d. Mensch. S. 325 ff.

Anmutig ist nach VISCHER „*eine Erscheinung, die ohne weiteres, ohne Störung schön ist*" (Das Schöne u. d. Kunst², S. 192).

Annahme ist nach MEINONG ein Mittleres zwischen Vorstellung und Urteil (s. d.) (Über Annahmen 1902, Zeitschr. f. Psychol., Ergänzungsband II, S. 257 ff.).

Anpassung: vgl. E. MACH, Üb. Umbild. u. Anpass. im naturwiss. Denken, 1883. — Nach BALDWIN ist die Accommodation „*das Princip, nach dem ein Organismus sich an mehr complicierte Zustände der Reizung durch Leistung von mehr complicierten Functionen adaptiert*" (Entwickl. d. Geist. S. 447).

Anschaulich: vgl. MEINONG, Über Annahmen S. 109 ff.

Anschauung: Den Begriff der intellectuellen Anschauung hat AUGUSTINUS: „*Nos itaque ista, quae fecisti, videmus, quia sunt. Tu* (Gott) *autem quia vides ea, sunt*" (Conf. XIII, 53). — Nach SUABEDISSEN ist das sinnliche Anschauen „*das Hinauswenden der Wahrnehmungsfähigkeit auf den ganzen Gegenstand und das Haften an ihm*" (Grdz. d. Lehre von dem Mensch. S. 96; vgl. ESCHENMAYER, Psychol. S. 39; STEFFENS, Grdz. d. philos. Naturwiss. S. 5). — Nach H. COHEN ist die Anschauung nicht Erkenntnis, sondern Erkenntnismittel (Princ. d. Infin. S. 18). Reine Anschauung ist die mathematische Anschauung (l. c. S. 19). „*Zu den Elementen der Anschauung wird das Etwas als ein Gegebenes Inhalt des Bewußtseins. Diese Beziehung des Bewußtseins auf ein Gegebenes, das will sagen, für ein x als ein Gegebenes, nennen wir Anschauung*" (l. c. S. 20). Vgl. Hagemann, Psychol. S. 54 ff.; BERGMANN, Met. S. 127 ff.

Anschauungsformen: Nach FECHNER sind sie „*wesentliche Formen der Intelligenz überhaupt*" (Tagesans. S. 226). Nach OSTWALD sind sie „*während zahlloser Generationen erworbene und durch Vererbung festgelegte Formen . . ., in denen uns unsere Erfahrung erscheint*" (Vorl. üb. Naturphilos.², S. 141).

Anschauungsurteile s. W. Jerusalem, Lehrb. d. Psychol.³, S. 114.

Anstrengung: vgl. J. DEWEY, The psychology of effort, Philos. Rev. VI, 1897, p. 43 ff.

Anthropologie s. Psychologie (FRIES). Nach MICHELET ist sie eine Verbindung von Psychologie und Physiologie (Anthropol. 1840, S. 4).

Anthroponomie ist nach KANT die praktische Philosophie (WW. IX, 254).

Anthroposophie ist nach J. H. FICHTE vollkommene Selbsterkenntnis (Psychol. II, 10).

Antimoralisch: vgl. SCHOPENHAUER, Grdl. d. Moral § 14.

Antiphasis s. Widerspruch.

Apokatastasis. Eine „*ewige Wiederkunft*" lehrt auch BAHNSEN. Vgl. RIEHL, Zur Einf. in d. Philos. S. 231.

Apperception. BONNET erklärt: „*Une perception n'étant que l'âme elle-même modifiée, elle ne peut éprouver cette perception qu'elle ne sente que c'est elle qui l'éprouve. Ce sentiment est ce que les métaphysiciens nomment conscience ou apperception*" (Ess. anal. XIV, 200; vgl. MEINERS, Verm. philos. Schr. II, 34). — Nach B. ERDMANN wirkt die Apperceptionsmasse unbewußt als „*erregte Disposition*" (Zur Theor. d. Appercept., Viertelj. f. w. Ph. X, 307 ff., 340 ff., 391 ff.; vgl. Wiedererkennen). Nach LIPPS ist die Apperception „*Heraushebung des appercipierten Gegenstandes aus dem allgemeinen psychischen Lebenszusammenhang*" (Leitf. d. Psychol. S. 63 ff. Das Appercipierte ist das Beachtete (l. c. S. 53 ff.). Nach FR. MAUTHNER heißt Appercipieren, „*unter den möglichen Eindrücken der Wirklichkeitswelt nach seinem Interesse, das heißt nach dem bisherigen Bewußtseinsinhalt einen bestimmten Eindruck für die Richtung seiner Aufmerksamkeit auswählen*" (Sprachkrit. I, 512). Apperception ist „*Bereicherung des Bewußtseinsinhalts um einen neuen Eindruck*" (l. c. S. 519). Nach STOUT ist die Apperception „*the process by which a mental system appropriates a new element, or otherwise receives a fresh determination*" (Anal. Psychol. II, 112). Nach BALDWIN ist die Apperception „*that activity of synthesis by which mental data of any kind . . . are constructed into higher forms of relation and the perception of things which are related becomes the perception of relation of things*" (Handb. of Psychol. I, ch. 4, p. 65). Durch die Apperception wird die Aufmerksamkeit auf ein Bild concentriert. Nach FOUILLÉE ist die intellectuelle Apperception „*la reconnaissance et la classification instantanée, avec rapport plus ou moins implicite au moi*" (Psychol. d. id.-forc. I, 262 ff.; vgl. II, 215). Vgl. G. SCHILLING, Lehrb. d. Psychol. S. 95 ff.; Lindner, Psychol. d. Gesellsch.; HUSSERL, Log. Unt. II, 363; LAZARUS. Leb. d. Seele II², 42 (s. Perception); DEWEY, Psychol. p. 85 ff.

A priori: vgl. THOMAS, „*prior in ordine naturae*" — „*prior quoad nos*" (Sum. th. I, 77, 4c). — Nach TEICHMÜLLER enthält jede empirische Erkenntnis apriorische Elemente (Neue Grundleg. S. 278). Nach HARMS entstehen die apriorischen Formen ursprünglich mit der Erfahrung (Log. S. 67 ff., 98 ff). O. LIEBMANN betont: „*Apriorität ist nicht psychologische Subjectivität*" (Anal. d. Wirkl.², S. 97). „*A priori ist nichts anderes, als das für uns und für jede homogene Intelligenz streng Allgemeine und Notwendige, das Nichtanderszudenkende*" (l. c. S. 98 ff.). Nach K. FISCHER kommt Kant zum a priori nicht durch Erfahrung, wie FRIES, APELT, J. B. MEYER u. a. meinen; nach LIEBMANN findet Kant das Apriori durch regressive Schlüsse (Anal. d. Wirkl.², S. 237). Als Form, Disposition faßt das Apriori FR. SCHULTZE auf; es wird empirisch entdeckt (Philos. d. Naturwiss. II, 21 ff.; vgl. Rationalismus; vgl. P. CARUS, Met. S. 4 f.; Primer of Philos. p. 77). Nach H. COHEN sind die apriorischen Elemente Bedingungen, aus deren Geltung die wissenschaftliche Erkenntnis sich deducieren läßt (Princ. d. Infin. S. 128). Für F. MAUTHNER ist das Apriori etwas Relatives; die Sprache ist, als Gedächtnis der Menschengattung, das relative Apriori (Sprachkrit. I, 305). Vgl. J. BERGMANN, Met. S. 483 ff.; STEUDEL, Philos. I 1, S. 229 ff.; F. STAUDINGER, Identität u.

Apriori, Viertelj. f. w. Ph. XIII, 51 ff., 221 ff., 289 ff.: JANET, Princ. de mét. II, 661 ff.; KROELL, Die Seele, S. 42 f.

Arbeit: vgl. E. KRAEPELIN, Üb. geist. Arbeit, 1894; NATORP, Socialpäd.[3], S. 65 f., 152 u. ff.

Arbor Porphyriana: vgl. PORPHYR, Isag.; PRANTL, G. d. L. I, 424. Vgl. Porphyrischer Baum.

Arten, unterste (*ἄτομα εἴδη, ἔσχατα εἴδη*, species infimae): Gegenstände, die nicht als Gattungen vorgestellt werden können, gibt es nach B. ERDMANN nicht (Log. I, 149). Vgl. HAMILTON, Lect. on Log. I, 149; LOTZE, Log. § 33.

Assimilation: vgl. LIPPS, Leitfad. d. Psychol. S. 74 ff.

Association: vgl. FEDER, Log. u. Met. S. 57 ff.; SUABEDISSEN, Grdz. d. Lehre von d. Mensch. S. 101 ff.; LOTZE, Mikrok. I[2], 216 ff.; HODGSON, Philos. of Reflect. I, 283 ff.; WITTE, Wes. d. Seele, S. 113; KROMAN, Kurzgef. Log. u. Psychol. S. 147 ff.; WINDELBAND, Prälud. S. 190 ff.; LIPPS, Leitfad. d. Psychol. S. 43 ff.; JANET, Princ. d. Mét. I, 574 ff.; PORTER, Hum. Int. p. 272 ff.; MC COSH, Cogn. Powers II, 3; MAUDSLEY, Physiol. of Mind, ch. 5; CARPENTER, Ment. Physiol. p. 251 ff.; BRADLEY, Princ. of Log. p. 273 ff.; RABIER, Psychol. ch. 16; MÜNSTERBERG, Beitr. H. IV; Zeitschr. f. Psychol. I, 99 ff.; W. G. SMITH, Zur Frage d. mittelbaren Associat. 1894; G. ASCHAFFENBURG, Exp. Stud. üb. Assoc., Psychol. Arb. hrsg. von Kraepelin I—II (1896/97); ZIEHEN, Die Ideenassoc. d. Kindes I—II (1898/1900); EHRENFELS, Werttheor. I, 183 ff.; REHMKE, Allg. Psychol. S. 286 ff.; SIGWART, Log. II[2], 553 f.; JAMES („*Marginale Associationen*", Princ. of Psychol.); M. OFFNER, Die Grundformen d. Vorstellungsverbind., Philos. Monatsh. XXVIII, 1892; CLAPARÈDE, L'assoc. d. idées, 1903; RIBOT, Psych. d. sent. p. 171 ff. Vgl. Reproduction.

Ästhetik: Nach HERBART ist sie die Wissenschaft von den Begriffen des Beifalls oder Mißfallens (Lehrb. zur Einl.[5], S. 49). Nach KREIBIG ist die allgemeine Ästhetik „*die Lehre, welche die vollständige und geordnete Beschreibung und Erklärung der Wertungen von Inhalten mit Gestaltqualität nach den Gegensätzen ‚schön' und ‚häßlich' zum Gegenstande hat*" (Werttheor. S. 156); sie ist ein Teil der „*Ergopathik*" (ib.). Auf das Spiel (s. d.) führt das Ästhetische RIBOT zurück (Psychol. d. sentim. p. 320 ff.; auf functionelle Bedürfnisse DÖRING (Philos. Güterlehre; vgl. Die ästhet. Gefühle, Zeitschr. f. Psychol. I, 1890, S. 161 ff., 165. Vgl. ALISON, On taste, 1790; J. MÜLLER, Eine Philos. d. Schönen, 1897; BAIN, Ment. and Mor. Sc. III, 289 ff. (Aesthetic emotions); K. FISCHER, Üb. d. Witz, S. 67 ff. („*Spielendes Urteil*"); SIMMEL, Einl. in d. Moralwiss. I, 435 (Biologischer Standpunkt); LIPPS, Leitfad. d. Psychol. S. 283 ff.; Ästhet. I, 1903; J. COHN, Allgem. Ästhet.; NATORP, Socialpäd.[2] Vgl. Schönheit, Spiel.

Atavismus: Die Tatsache schon bei ARISTOTELES, Hist. anim. VII, 6; De gener. anim. I, 18; der Ausdruck zuerst bei DUCHESNE in bezug auf Pflanzen.

Ätherleib s. Leib.

Atom ist nach BOUTERWEK nur Hypothese, nicht ein Ding an sich (Lehrb. I, 162 ff.). Vgl. BOSCOVICH, Theor. philos. natural., 1763, p. 41; DALTON, A new system of chemical philos., 1808; LOTZE, Mikr. I[2], 42; HAECKEL,

Gener. Morphol. I, 116; L. MABILLEAU, Histoire de la philos. atomist., 1895; ED. MEYER, Gesch. d. Altert. IV, 241. Vgl. Materie, Wirbelatome.

Attribut: vgl. SPINOZA, De Deo I.

Aufmerksamkeit: vgl. BONNET, Ess. anal. p. 38, 118 ff. (XI, 135 ff.): A. = „*une modification de l'activité de l'âme*" „*un certain exercice de la force motrice de l'âme sur les fibres de son cerveau*"; TH. BROWN erklärt: „*Attention to objects of sense appears to be nothing more than the coexistence of desire with the perception of the object*" (Lect. 31; II, p. 166). — Nach J. H. FICHTE ist die Aufmerksamkeit Ausdruck eines Triebes (Psychol. I, 174); sie ist „*die Helligkeit, welche einen gewissen Vorstellungsinhalt trifft, während ein anderer, gleich möglicher, im Dunkel bleibt*" (l. c. S. 192). LOTZE erklärt: „*Die willkürliche Aufmerksamkeit besteht . . . überall in der Beseitigung jedes fremdartigen Inhalts und in der Reproduction aller der innern Zustände welche die genaue Abschätzung des zu überlegenden Inhalts begünstigen können*" (Med. Psychol. S. 506). Nach EBBINGHAUS ist die willkürliche Aufmerksamkeit „*die voraussehend gewordene unwillkürliche*" (Grdz. d. Psychol. I, 582). Die Aufmerksamkeit ist eine Erscheinung, die bedingt ist von „*der durch äußere oder innere Reize hervorgebrachten Erregungsverteilung auf der Großhirnrinde*" (l. c. S. 606). Nach HÖFLER heißt Aufmerken „*sich bereit machen zu psychischer Arbeit, nämlich speciell zu intellectueller Arbeit*" (Psych. Arb., Zeitschr. f. Psychol. VIII, 201). F. MAUTHNER bestimmt die Aufmerksamkeit als „*die Empfindung einer Anstrengung, die uns das Appercipieren einer Wahrnehmung kostet*" (Sprachkrit. I, 496). Sie ist die „*Anpassungsarbeit des Gedächtnisses*" (l. c. S. 517; vgl. S. 519 ff.). RIBOT erklärt: „*L'état intellectuel normal, c'est la pluralité des états de conscience déterminée par le mécanisme de l'association. Si, à un moment donné, une perception ou une représentation surgit qui occupe seule le champ principal de la conscience, régnant en maîtresse, faisant le vide autour d'elle et ne permettant que les associations qui sont en rapport directe avec elle-même: c'est l'attention. Cet état de ‚monoidéisme' est par sa nature exceptionnel et transitoire*" (Psychol. d. sent. p. 21; vgl. Psychol. de l'attent. p. 4 ff.). Nach FOUILLÉE schließt alles Aufmerken „*désir*" oder „*aversion*" ein. Achtgeben heißt „*tendre à une représentation qui va venir*" (Psychol. d. id.-forc. II, 91 f.). Nach SULLY ist die Aufmerksamkeit die „*Reaction, welche dazu dient, eine Empfindung im Strom des Bewußtseins zum hervortretenden und für den Augenblick zum obersten Element zu machen*". Sie ist eine Concentrierung des Bewußtseins, verbunden mit Verdunkelung aller „*Randteile*" (Handb. d. Psychol. S. 101 ff.; Hum. Mind, ch. 6; vgl. STOUT, Anal. Psychol. II, ch. 2 f.; J. WARD, Enc. Brit. XX, 41 f.). Nach BALDWIN ist die Aufmerksamkeit eine „*mental energy*". Die „*voluntary attention*" ist „*a state of active consciousness due to voluntary mental exertion or effort*" (Handb. of Psychol. I, 69 ff.; vgl. HAMILTON, Lect. I, XIV, 246; CARPENTER, Ment. Physiol. ch. 3; DEWEY, Psychol. ch. 4; BRADLEY, Mind, 1886, JAMES, Mind XII, 45 ff.; JANET, Princ. de Mét. I, 385 ff.). Vgl. G. SCHILLING, Psychol. S. 91 ff.; H. E. KOHN, Zur Theor. d. Aufm., 1895; KROMAN, Kurzgef. Log. u. Psych. S. 143 (A. = Willensfunction); W. HEINRICH, Die Aufm., Zeitschr. f. Psychol. IX, 1896, S. 342 ff.; LIPPS, Leitf. d. Psychol. S. 33 ff. (A. für einen Gegenstand = „*die psychische Kraft der Vorstellung dieses Gegenstandes*").

Ausdruck: vgl. UPHUES bei Object *(„Ausdruckstheorie")*. Über ästhetischen Ausdruck vgl. J. COHN, Allg. Ästhet. S. 48 ff.

Aussage s. Psychologie der Aussage.

Automatisme: bezieht sich auf PIERRE Janet.

Autopathik s. Heteropathik, Wert (KREIBIG).

Axiome: vgl. BAIN, Log. I, 219 ff; HELMHOLTZ, Vortr. u. Red. II[4], 30; RIEMANN, WW. S. 475 f.; KROMAN, Uns. Naturerk. S. 174 f.; J. SCHULTZ, Psychol. d. Axiome, 1899 (A. = *„Forderungssätze"*, s. Postulat); OSTWALD, Vorles. S. 305 f. Vgl. Mathematik, Raum.

B.

Bedeutung: nach MARTINAK ist das Bedeuten *„die durch die entsprechenden psychischen Daten der Abfolge vermittelte Zuordnung zweier objectiver Tatbestände"*. Reales, finales Bedeuten. Psychologisch ist das Bedeuten ein Reproductionsvorgang (Psychol. Unters. zur Bedeutungslehre, 1901, S. 12 ff.).

Bedürfnis: nach SUABEDISSEN ist das Bedürfnis *„das Äußerungsstreben eines Triebes . . ., solange er nicht zur wirklichen vollen Äußerung gelangt"* (Grdz. d. L. v. d. M. S. 78). Nach DÖRING ist das Bedürfnis ein gefühltes Erfordernis, *„das potentielle Gefühl,"* der *„innere Realgrund des Gefühls"* (Güterlehre S. 74 f.; vgl. S. 77 ff.: Materiale u. formale seelische Bedürfnisse u. s. w.).

Begehren, Begierde: vgl. MAASS, Üb. d. Leidensch. I, 1 ff.; G. BIEDERMANN, Philos. I, 258 ff. Nach LIEBMANN ist die Begierde das *„Verlangen nach einem vorgestellten Genuß"* (Anal.[2], S. 639 f.).

Begreifen: vgl. HELMHOLTZ, Vortr. u. Red. I[4], 375; SULLY, H. d. Ps. S. 234.

Begriff: Er ist nach C. G. CARUS ein Abstractionsproduct (Vorles. S. 407). Nach ESCHENMAYER ist er *„eine Verknüpfung der Vorstellungen zur Einheit"*, *„das Maß für eine Menge von Vorstellungen, die gleichsam seine Fractionen darstellen"* (Psychol. S. 84; vgl. STEFFENS, Grdz. d. philos. Nat. S. 203; SUABEDISSEN, Lehr. von d. Mensch. S. 112; C. H. WEISSE, Met. S. 414; G. BIEDERMANN, Philos. I, 64 ff.; HERBART, Lehrb. zur Einl.[5], § 34, S. 76; CHALYBAEUS, Wissensch. S. 153 ff.; LOTZE, Mikrok. I[2], 262; HAMILTON, Lect. III, p. 6 ff.; CARRIERE, Sittl. Weltordn. S. 140; O. SCHNEIDER, Transc. S. 132). Nach LAZARUS ist der Begriff *„der durch Vorstellungen, d. h. in Satz- und Urteilsform deutlich und klar erfaßte Inhalt einer discursiven oder allgemeinen Anschauung"*. Ein Begreifen gibt es nur durch die Sprache (Leb. d. Seele II[2], 301 ff.). Nach HEYMANS ist der Begriff *„eine durch eine Definition bestimmte Gruppe von Vorstellungen"* (G. u. E. d. w. D. S. 108). Nach RIBOT ist der Begriff *„le résultat des jugements"* (Id. génér. p. 105). Nach BOSANQUET ist er *„a habit of judging"* (Log. I, 41). Nach SCHUPPE besteht der Begiff nur in Urteilen (Erk. Log. S. 121 f.). Nach TWARDOWSKI ist der Begriff die Vorstellung eines Gegenstandes, *„welche aus der (Substrat-)Vorstellung eines jenem Gegenstande ähnlichen Gegenstandes und aus den Vorstellungen von auf jenen ähnlichen Gegenstand bezüglichen Urteilen besteht"* (Üb. begriffl. Vorst., Wiss. Beil. d. Philos. Ges. Wien 1903, S. 13). Als *„Verdichtung bedeutsamer Urteile"* faßt den Begriff SIMMEL auf (Einl. in d. Mor. II, 82 ff., 87 ff.). Nach KREIBIG ist ein

Begriff *„eine unanschauliche Vorstellung mit einer denkökonomisch gewählten Besonderung der Merkmale“* (Üb. d. Nat. d. Begr., Wiss. Beil. d. Philos. Ges. Wien, 1903, S. 65). Nach F. MAUTHNER ist der Begriff nur *„die Bereitschaft einer Nervenbahn, einer ähnlichen Vorstellung zu dienen“* (Sprachkrit. I, 410). Vgl. W. ROSENKRANTZ, Wiss. d. Wiss. I, 266 ff.

Behaupten heißt nach HUSSERL *„Aussagen, daß der und jener Inhalt in Wahrheit sei“* (Log. Unt. I, 123).

Beifall: vgl. MENDELSSOHN, Üb. d. Evid. S. 134.

Bejahung ist nach H. COHEN Sicherung, Festmachen, Festhalten eines Inhalts (Log. S. 80 ff.). Bei APULEIUS heißen die bejahenden Urteile *„dedicativ“*.

Beobachtung: vgl. B. ERDMANN, Zur Theor. d. Beob., Arch. f. syst. Philos. I, 14 ff.; EBBINGHAUS, Grdz. d. Psychol. I, 57.

Besinnung: vgl. PALÁGYI, Log. auf d. Scheidewege (directe und inverse Besinnung).

Bewegung ist nach J. TOLAND das Princip der Individuation. Nach J. H. FICHTE ist sie nur die *„Erscheinungsweise gewisser innerer Zustände und Veränderungen“* (Psychol. I, 303). Vgl. G. BIEDERMANN, Philos. II, 68 ff. — Nach EBBINGHAUS enthält die Bewegung das *„Bewußtsein eines räumlichen Übergangs, des continuierlichen Durchlaufens einer Raumstrecke“* (Grdz. d. Psychol. I, 466 ff.).

Beweis: vgl. KRUG, Handb. d. Philos. I, 208 ff.; HAMILTON, Lect. IV, XXVI.

Bewußtsein: vgl. ESCHENMAYER, Psychol. S. 1, 27; J. J. WAGNER, Syst. d. Idealph. S. 30 f.; STEFFENS, Grdz. d. ph. Nat. S. 202; SCHILLING, Psychol. S. 15; W. ROSENKRANTZ, Wiss. d. Wiss. I, 242. Nach L. KNAPP ist B. *„die Apperception durch das Ich“* (Rechtsphilos. S. 59). Nach TEICHMÜLLER ist das B. *„ein specifischer Grad der Intensität einer einzelnen elementaren geistigen Function“* (Neue Grundleg. S. 27). Nach FR. SCHULTZE gibt es kein Bewußtsein außerhalb der Vorstellungen (Phil. d. Nat. II, 212 f.). Den accidentiellen Charakter des Bewußtseins betont A. DREWS (Das Ich, S. 144 ff.). Nach FOUILLÉE ist das B. *„l'immédiation des fonctions intérieures et subjectives“*, *„la fonction psychique considérée dans son caractère de subjectivité irréductible“*, *„un caractère commun, constant et immédiat des fonctions psychiques“* (Psych. d. id.-forc. I, p. XXX, 1 ff.). Nach LIPPS ist das B. das Vorschweben der Inhalte oder Bilder, das innere Haben derselben durch das Ich (Leitf. d. Psychol. S. 2). Nach RIEHL ist das B. *„ein Proceß, eine Activität, kein Sein“* (Zur Einf. S. 161). Nach REHMKE ist das *„unmittelbare Seelengegebene“* (concretes) Bewußtsein. Seelisches ohne Bewußtsein ist ein leeres Wort (Allg. Psychol. S. 49 ff.; S. 148 ff.: gegenständliches, zuständliches, ursächliches B.). Nach SCHUPPE ist das *„Bewußtsein überhaupt“* das absolut einheitliche Subject in allen Ichs (Zeitschr. f. imman. Philos. I, 37 ff.). Die Realität des Bewußtseins betont J. BERGMANN; ein B., das sich selbst erscheint, ohne an sich zu sein, ist ein Widerspruch (Syst. d. object. Ideal. S. 61 ff.). Als Wissen, Innewerden fassen das Bewußtsein auf: STEUDEL (Philos. I 1, 97 f.), O. SCHNEIDER (Transc. S. 444), GUTBERLET (Log. u. Erk. S. 170 ff.;

vgl. SCHMIDKUNZ, Suggest. S. 242). Nach F. MAUTHNER ist das B. die *„subjective Seite der Bewegungen"* im Organismus (Sprachkrit. I, 265 f.). Es ist ein *„Zusammenhang der Erinnerungsbilder"* (l. c. S. 415). Vgl. HAMILTON, Lect. I, XI, p. 182 ff.; J. ST. MILL, Exam. ch. 8 f.; BAIN, Ment. and Mor. Sc. p. 93 ff.; MC COSH, Cogn. Pow. I, 2; MANSEL, Met. p. 33 ff.; JAMES, Pr. of Psych. II, 243 ff. (vgl. Strom); WADDINGTON, Seele d. Mensch. S. 246 ff.; JANET, Princ. de mét. I, 350 ff. (B. = ein Apprehensionsact I, 351); E. BULLATY, Das Bewußtseinsprobl., Arch. f. syst. Philos. VI, 1901; NATORP, Socialpäd.[1], S. 10 ff. (Unterscheidung von Bewußtseins-Inhalt und Bewußt-sein selbst; vgl. Zeitlich).

Bewußtseinseinheit: vgl. LIPPS, Zeitsch. f. Psychol. I, 254; Leitf. d. Psychol. S. 2; NATORP, Socialpäd.[2], S. 23 (Einheit des B. = ursprünglich).

Bewußtseinsenge: vgl. LAZARUS, Leb. d. Seele II[2], 236.

Beziehungsdispositionen: vgl. LIPPS, Gr. d. Seel. S. 84 f.

Bildung: vgl. GRILLPARZER, WW. XV, 138. — Nach LAZARUS besteht die intellectuelle Bildung *„in der Aneignung desjenigen geistigen Inhalts, welcher die Gesamtheit des geistigen Lebens der Menschheit und ihrer Interessen ausmacht"* (Leb. d. Seele I[3], 6 ff.). Nach PAULSEN ist Bildung *„die zu vollendeter Entwicklung gelangte Gestalt des innern Menschen. Sie erscheint in der durch Unterricht und Übung erworbenen Fähigkeit zur lebendigen Teilnahme an dem geistigen Leben zunächst eines Volkes, zuhöchst der Menschheit"* (Eth. II[5], 64). Nach NATORP heißt Bilden *„ein Ding zu seiner eigentümlichen Vollkommenheit bringen"* (Socialpäd. S. 5; vgl. S. 88, 172, 176). Grundgesetz der B. ist, *„das menschliche Wesen in dem ganzen Reichtum seines Gehalts doch zugleich in Einheit und stetigem Zusammenhang darzustellen und im gegebenen Subject nach dessen Vermögen der Vollendung zu nähern"* (l. c. S. 200).

Biotik: Lebenslehre (s. d.): CHR. KRAUSE.

Böse, Das: vgl. J. H. FICHTE, Eth. II 1, 151 ff.; Psychol. II, 174 ff.

C.

Cardinaltugenden: THOMAS bestimmt: *„Virtus aliqua dicitur cardinalis, quasi principalis, quia semper eam aliae virtutes firmant, sicut ostium in cardine"* (De virtut. 1, 12 ad 24). — Aus der inneren Erfahrung leitet die (objectiv gültige) Causalität ab BENEKE (Met. S. 284 ff.). Nach HERBART verändert sich das Was der *„Realen"* nicht (Lehrb. zur Einl.[5], S. 200 ff.). Nach KROMAN ist die Causalität ein Postulat (Uns. Naturerk. S. 186 ff., 452). So auch WINDELBAND (Prälud. S. 217; vgl. Lehr. vom Zuf. S. 17). Als Wurzel des Causalgesetzes betrachtet die Erwartung AARS (Die Erwartung, Z. f. Psych. XXII, 401 ff.). Nach LIPPS ist das Gesetz der Causalität *„ein Gesetz, das in der Natur unseres Geistes liegt"* (Eth. Grundfr. S. 259 ff.; vgl. Zur Psychol. d. Causal., Z. f. Psychol. I, 252 ff.: associative Grundlage des Causalbegriffs). Nach H. COHEN beruht die Causalität nicht auf Succession, sondern auf Erhaltung (Log. S. 246 f.). Nach FR. SCHULTZE hat die Causalität immanente Bedeutung, aber transcendenten Gebrauch (Philos. d. Naturwiss. II, 368 ff.). Vgl. CHALYBAEUS, Wissenschaftslehre, S. 133 f.; PLANCK, Testam. ein. Deutsch. S. 316 f.; GLOGAU, Abr. II, 104 ff.; J. WARD, Enc. Brit. XX, 82 (aus der

inneren Erfahrung); RIEHL, Causal. u. Ident., Viertelj. f. w. Ph. 1877; BOLLIGER, Das Probl. d. Causal., 1878; PRANTL, Zur Causalitätsfrage, 1883; CESCA, L'origine del princ. di causalità, 1885; W. A. HICKSON, Der Causalbegr., Viertelj. f. w. Ph. XXIV, S. 447 ff., XXV, S. 19 ff.; CORNELIUS, Einl. in d. Philos. S. 22; LIPPS, Psych. Vorg. u. psych. Causal., Z. f. Psych. XXV, S. 161 ff.; HELMHOLTZ, Vortr. u. Red. I⁴, 116.

Chaos ist nach LOTZE ein undenkbarer Gedanke (Mikrok. II², 32).

Charakter: vgl. SUABEDISSEN, Grdz. d. L. v. d. M. S. 334 ff. Nach J. H. FICHTE ist der Charakter „*der Wille in der Form des Selbstbewußtseins*" (Psychol. II, 142). Nach KREIBIG ist der Charakter „*die Besonderheit eines Menschen hinsichtlich der Verknüpfung von Lust und Unlust mit bestimmten Inhalten (der Wertfunction) und der davon bewirkten Willensintensität in der Realisierung der Werte*" (Werttheor. S. 193). Vgl. G. H. SCHNEIDER, Der menschl. Wille, S. 318; über RIBOT s. Temperament.

Cogito ergo sum: Nach HOBBES ist das Subject, welches das Denken fordert, noch nicht damit klargestellt (Obj. III); vgl. ARNAULD, Obj. IV; GASSENDI, Obj. V (aus jeder Handlung folgt das Sein des Ich); LEIBNIZ, Gerh. IV, 354 ff.; ESCHENMAYER, Psychol. S. 284 (Sentio ergo sum; volo ergo sum); SCHOPENHAUER, W. a. W. u. V. II. Bd., C. 4 (C. e. s. = ein analytisches Urteil); so auch O. SCHNEIDER, Transc. S. 445; vgl. DREWS, Das Ich, S. XIII f.

Complexion: vgl. MEINONG, Zur Psychol. d. Complexionen u. Relat. Z. f. Psych. II, 245 ff.

Conception ist nach BALDWIN „*the process by which we reach the general notion*" (Handb. of Psychol. ch. 14, p. 272).

Contrapositiv: vgl. ARISTOTELES, Top. II, 8; über GALEN u. BOËTHIUS s. Prantl, G. d. L. I, 569.

Contrast der Gefühle: vgl. CARDANUS, De subtil. 13.

Conversion: schon bei APULEIUS (Prantl, G. d. L. I, 584 ff.). Vgl. HAMILTON, Lect. on Log. II, 257 f.; TRENDELENBURG, Log. Unters. II, 332 f.; LOTZE, Log. 103; A. BAIN, Log. I, 78 ff.; SIGWART, Log. I², 384; B. ERDMANN, Log. I, 432 ff.

Copula: zuerst (?) bei ABAELARD (Prantl, G. d. L. II, 197).

Creatianismus: vgl. PARACELSUS, Paragran. 2.

Credo quia absurdum: TERTULLIAN, De carne Chr. Credo ut intelligam: ANSELM, De fide trin. 3.

Cultur ist nach NIETZSCHE „*vor allem Einheit des künstlerischen Stiles in allen Lebensäußerungen eines Volkes*" (Unzeitgem. Betracht. I², 5). Nach WUNDT ist sie „*active Beeinflussung der Natur im Interesse menschlicher Lebenszwecke*" (Eth.², S. 259 ff.). Nach L. ZIEGLER ist sie „*die Gesamtheit aller Beziehungen des Menschen zum objectiv daseienden, ewig bewußtlosen Welt-Geiste, der im Menschen zum Bewußtsein seines eigenen Willens gelangt und dessen Richtung den Selbst-Befreiungsproceß des unbewußten göttlichen Wesens im menschlichen Bewußtsein und Dasein bedeutet*" (Das Wes. d. Cult. S. 160, vgl. S. 15 ff.). Vgl. A. BERNSTEIN, Nat. u. Cultur, 1880; DU BOIS-REYMOND,

Culturgesch. u. Naturwiss., 1878; P. BERGEMANN, Ethik als Culturphilos. S. 17 Vgl. Wissenschaft.

Culturphilosophie: vgl. P. BERGEMANN, Eth. als Culturphilos., 1904.

D.

Dämmerzustände (Bewußtseinstrübung, Energiemangel u. dgl.): vgl. STÖRRING, Psychopath.

Deduction: vgl. A. BAIN, Log. I, 40.

Definition erklärt das Object, wie wir es begreifen, nicht wie es ist: D'ALEMBERT (Mél. V). Vgl. HAMILTON, Lect. IV, XXIV; BAIN, Log. I, 35, II, 154 ff.; J. J. WAGNER, Org. d. m. Erk. S. 178 ff. Nach HERBART ist die D. *„die Angabe des Inhalts eines Begriffs, indem sie ihn in seine Merkmale zugleich zerlegt und daraus zusammensetzt"* (Lehrb. zur Einl.[5], S. 83). Vgl. PALÁGYI, Log. a. d. Sch. S. 82; HEYMANS, G. u. E. d. w. D. S. 111 (D. geht auf Bedeutung der Worte); so auch FOWLER, Log. I, ch. 7; MAUTHNER, Sprachkrit.

Deitas: Gottheit in Gott (NEWTON, Princ. ph. nat. math.). Vgl. SCHELLING, WW. I 10, 261 f.

Denken: CHR. THOMASIUS erklärt: *„Cogitatio est actus mentis, quo homo vel mens in cerebro de schematibus a motu corporum externorum per organa sensuum cerebro impressis aliquid per modum discursus et orationis verbis constantis vel affirmat vel negat vel quaerit"* (Introd. in philos. aulic. p. 80). Vgl. KRUG, Handb. d. Philos. I, 124; FRIES, Anthropol. § 38 ff.; ESCHENMAYER, Psychol. S. 100, 293: *„Denken ist ein Differenzieren ganzer Vorstellungen statt bloßer Größenverhältnisse"*; SUABEDISSEN, Grdz. d. L. v. d. M. S. 80; CHALYBAEUS, Wissensch. S. 147 ff.; C. H. WEISSE, Met. S. 550; W. ROSENKRANTZ, Wiss. d. Wiss. I, 241; G. BIEDERMANN, Philos. I, 47 ff.; L. KNAPP (s. Muskelsinn): J. H. FICHTE, Psychol. II, 87 ff.; PLANCK, Test. e. Deutsch. S. 306 ff.; O. SCHNEIDER, Transc. S. 167; HÖFFDING, Psychol. S. 236 f. (D. = Vergleichen); M. MÜLLER (D. = *„Addieren und Subtrahieren mit Wahrnehmungen und Begriffen"*, Urspr. d. Relig. S. 35); REHMKE, Allg. Psychol. S. 478 ff.; BERGMANN, Met. S. 108 ff.; MAUTHNER: D. = Sprechen = *„die Übung oder Fähigkeit, die Zeichen für Bewegungserinnerungen der Vorstellungen zu verbinden"* (Sprachkrit. I, 526); bewußtes D. = *„wahrnehmbare Erinnerung"* (l. c. S. 459). Nach H. COHEN ist das reine Denken nicht Vorstellung, Bewußtseinsvorgang, das Denken ist eine *„ganze, ungeteilte Tätigkeit"* (Log. S. 50 f.; vgl. Rein). Nach NATORP ist log. D. *„Denken unter der Bedingung der Einstimmigkeit oder des durchgängigen Zusammenhanges des Gedachten"* (Socialpäd.[2], S. 22 f.).

Denkgesetze: vgl. HAMILTON, Lect. IV, p. 96 ff.; PLANCK, Test. e. Deutsch. S. 314 ff.; HEYMANS (Denkg. = Normen des Denkens, weil *„Naturgesetze"* des D., G. u. E. d. w. D. S. 69 ff.; vgl. GÖRING, Syst. d. krit. Ph. I, 310). Nach NATORP sagen logische Gesetze nichts Zeitliches oder Teleologisches, sondern: *„wenn man so und so denkt . . ., so denkt man Wahres, d. h. was ist, andernfalls Falsches, d. h. was nicht ist"*. Die Gewißheit gründet sich hier rein auf den Inhalt des Gedachten, ohne Rücksicht auf den Denkvollzug (Socialpäd.[2], S. 20 ff.); vgl. HUSSERL, Log. Unters. I, 89 ff., II, 668 f.

Denkökonomisch s. Ökonomie (Mach).

Differentialpsychologie s. Individualpsychologie. Vgl. W. Stern, Üb. Psychol. d. indir. Differenzen, 1900.

Ding: vgl. Lotze, Mikrok. I², 146; III², 517 ff. Nach Bergmann ist Ding *„vollständige singuläre Bestimmtheit"* (Syst. d. obj. Ideal. S. 114).

Ding an sich: vgl. Lotze, Mikrok. III², 233 ff.; F. Schultze, Phil. d. Nat. II, 371, 384 f., 398 (D. an s. = Grenzbegriff, hypostasierte Causalität).

Dissociation: vgl. Lipps, Leitf. d. Psychol. S. 108 ff., 168 f., 172, 227 f., 318 ff.

Doppel-Ich: vgl. Michelet, Anthrop. S. 190 ff.; Höffding, Psychol.², S. 188 ff.; Schrenck-Nolzing, Üb. Spalt. d. Persönl., 1896; Störring, Psychopath. S. 204 ff.

Doute méthodique ist zu lesen statt *„double méth."* (I, S. 232).

E.

Einfühlung nimmt Lipps im Sinne der Introjection (s. d.). Es gibt eine *„allgemeine apperceptive Einfühlung"* neben der *„Stimmungseinfühlung"* u. s. w. (Leitfad. d. Psychol. S. 187 ff.; vgl. Ästhet. I).

Einheit: vgl. Lotze, Med. Psychol. S. 15 ff.; J. Ward, Enc. Brit. XX, 79; Fouillée, Psych. d. id.-forc. II, 148; Hagemann, Met. S. 17. Nach H. Cohen ist die Einheit eine Bestimmung des Denkens (Princ. d. Inf. S. 40), eine Tätigkeit des Urteils (Log. S. 54). *„Die Einheit des Urteils ist die Erzeugung der Einheit des Gegenstandes in der Einheit der Erkenntnis"* (l. c. S. 56). Nach Natorp ist die Einheit das Bewußtsein als solches (Socialpäd.², S. 24). Auf unbedingte Einheit geht das Erkennen, das sittliche Handeln (l. c. S. 25 u. ff.). *„Durch das Grundgesetz des Bewußtseins ist Einheit alles Mannigfaltigen oder Gesetzlichkeit bedingungslos gefordert"* (l. c. S. 34; vgl. S. 43 f., 46 f. u. ff.).

Einordnungstheorie s. Urteil (B. Erdmann).

Ekstase: vgl. Agrippa, Occ. philos. III, 50; J. H. Fichte, Psychol. I, 320 ff.

Eleutheronomie (*„Freiheitsprincip der inneren Gesetzgebung"*): Kant, Tugendlehre, Vorr. S. IX.

Emotion: vgl. Ribot, Psychol. d. sent. p. 92 ff.

Empfindung: vgl. Suabedissen, L. v. d. M. S. 47; Eschenmayer, Psychol. S. 37; J. J. Wagner (E. = *„das von außen zurückgedrängte, durch innere Reaction aber begrenzte Streben"*, Organ. d. menschl. Erk. S. 139; Lotze, Med. Psychol. S. 173 ff.; Helmholtz, Vortr. u. Red. II⁴, 222 f.; Witte, Wes. d. Seele, S. 127; Ebbinghaus, Grdz. d. Psych. I, 10 ff.; Baldwin, Handb. of Psych. I, ch. 7; Rabier, Psychol. p. 137 ff.; Fouillée, Psych. d. id.-forc. I, 3 ff.; Külpe, Philos. d. Gegenw. S. 23; Drews, Das Ich (E. = das *„In-sich-finden der Seele"*, S. 167 ff.); Münsterberg, Grdz. d. Psych. I, 310 (E. = *„derjenige einfachste Bestandteil der Wahrnehmung, der noch in noëtischem Verhältnis zu Bestandteilen des Wahrnehmungsobjectes steht"*); H. Cohen, Log. S. 404 ff.

Energie: vgl. HELMHOLTZ, Vortr. u. Red. I[4], 189 ff.; LASSWITZ, Wirkl. S. 113 (im Psychischen gibt es keine „*Energie*“.)

Engere und weitere Begriffe s. Umfang.

Erfahrung: vgl. CALKER, Denklehre S. 255, 257; CHR. KRAUSE, Urb. d. Menschh.[3], S. 36; W. ROSENKRANTZ, Wiss. d. Wiss. II, 79, 92 ff.; HARMS, Psychol. S. 7; GLOGAU, Abr. II, 18 (E. = das Unmittelbare, Gegebene); TEICHMÜLLER (E. besteht in Schlüssen), Neue Grundleg. S. 222; JAMES, Princ. of Psychol. II, 619 ff.; NATORP, Socialpäd.[2], S. 5 ff., 24, 33 u. ff.

Erfüllung ist „*das der Forderung entsprechende Verhalten*“, hat erkenntnistheoretische Bedeutung (LIPPS, Leitf. d. Psych. S. 163 ff.).

Ergopathik s. Heteropathik.

Erhabenheit: vgl. PSEUDO-LONGINUS, *Περὶ ὕψους*, ed. J. VAHLEN, 1887; MENDELSSOHN, Phil. Schr. II, 141; MAASS, Üb. d. Einbild. S. 219 f.; SUABEDISSEN, L. v. d. M. S. 262; HEGEL, Ästh. I, 467 (E. = „*der Versuch, das Unendliche auszudrücken, ohne in dem Bereich der Erscheinungen einen Gegenstand zu finden, welcher sich für diese Darstellung passend erwiese*“); GIOBERTI, Introd. I, 5; VISCHER, Das Schöne S. 177; K. FISCHER (Erhaben ist die Betrachtungsweise, „*wenn wir von einem Gegenstande in der bloßen Vorstellung so überwältigt und über unser eigenes Dasein so hoch hinausgerückt und erhoben werden, daß wir vor uns selbst verschwinden*“ (Üb. d. Witz S. 74); HÖFFDING, Psychol. S. 399; GRANT ALLEN, The origin of the Sublime, Mind 1878; J. COHEN, Ästhet. S. 179; F. UNRUH, Der Begriff d. Erhabenen seit Kant, 1898.

Erkenntnis: vgl. KRUG, Handb. d. Philos. I, 252 ff.; G. E. SCHULZE, Üb. d. m. Erk. S. 155 ff.; CALKER, Denklehre S. 203 ff.; J. J. WAGNER, Org. d. m. Erk. S. 111; KRAUSE, Urb. d. Menschh.[3], S. 33; LOTZE, Mikrok. III[2], 231 ff.; J. H. FICHTE (E. = „*nur ein Nachdenken des Urgedachten*“, Psychol. II, 30 f., 258); TEICHMÜLLER, Neue Grundl. S. 19, 39, 68, 263 ff.: alle Erkenntnis ist semiotisch, S. 270; so auch L. DUGAS, Le Psittac.; VACHEROT, Mét. III, 209; KROMAN, Uns. Naturerk. S. 21 ff.; FR. SCHULTZE, Philos. d. Naturw. II, 13 f. (E. = „*Urteil über Tatsachen*“); LIPPS (E. = „*Einordnung von Erfahrungen in einen widerspruchslosen und gesetzmäßigen Zusammenhang von Erfahrungen*“, G. f. Psych. I, 264 f.; Leitf. d. Psych. S. 177 ff.); FOUILLÉE, Ps. d. id.-forc. II, 152 ff. (Willensgrundlage des Erk.); L. STEIN, An d. W. d. Jahrh. S. 24; H. COHEN, Log. d. rein. Erk. 1902, S. 1 ff.; NATORP, Socialpäd.[2], S. 11, 15, 57, 77 f., 254 ff. (E. = „*die Ordnung der Erscheinungen unter Gesetzen*“, S. 11.)

Erkenntnistheorie: vgl. STUMPF, Psychol. u. Erk., Abh. d. Kgl. bayer. Ak. d. Wiss. I. Kl., XIX, 2. Abt.; H. COHEN, Syst. d. Philos. I; Log. d. rein. Erkenntnis 1902; FR. BON, Die Dogmen d. Erkth., 1902; B. CHRISTIANSEN, Erkth. u. Psych. d. Erkennens, 1902.

Erscheinung: vgl. KANT, Vorles. üb. Met. S. 315; STEINTHAL, Z. f. Völkerpsych. IX, 1876. Vgl. Phänomen.

Erwartung: vgl. HAGEMANN, Psychol. S. 151; J. WARD, Enc. Brit. XX, 63 f.; K. B. R. AARS, Die Erwartung, Z. f. Psych. XXII, 401 ff.

Ethik: vgl. THOMAS, 3 sent. 23, 1, 4; KANT, Grdl. zur Met. d. Sitt., Vorr. S. 15; Tugendlehre S. 5; CH. DARWIN, Abst. d. Mensch. ch. 4; ZILLER, Allg. philos. Eth. (E. = Wissenschaft von der *„Wertschätzung des persönlichen Geisteslebens“*, S. 5; ähnlich HENSEL, Eth. Wissen u. eth. Handeln, 1889); ELSENHANS (E. = *„Wissenschaft vom sittlichen Bewußtsein“*, Wes. d. Gewiss. S. 8; JODL, Gesch. d. Eth. I, S. IV (Was ist, wie entsteht das Sittliche); WUNDT, Eth.[2], S. III f., 13 ff. (Aufgabe der E. = *„Feststellung der Principien, auf welche die sittlichen Tatsachen zurückgeführt, oder als deren besondere, durch das Zusammentreffen mit gewissen äußern Bedingungen bestimmte Anwendungen sie betrachtet werden können“;* Hülfsmittel ist die Psychologie, der Abschluß der E. ist metaphysisch, S. 457); H. COHEN (E. = *„die Logik der Geisteswissenschaften, nach deren positiven, eigenen Grundlagen“*, Log. S. 218; *„der Geist ist die Vernunft der Sittlichkeit“*, ib.); ähnlich NATORP, Socialpäd.[2], S. 55, 80 f., 101 u. ff. P. HENSEL, Hauptprobl. d. Eth. 1903; BERGEMANN, Eth. als Culturphilos. 1904.

Ethnographic parallels (TYLOR): das Gemeinsame in Culturgebilden bei verschiedenen Völkern.

Evidenz: vgl. MENDELSSOHN, Üb. d. Evidenz S. 10, 13 ff.; HERBART, Lehrb. zur Einl.[5], S. 124; MEINONG, Üb. Annahm. S. 67; HUSSERL, Log. Unt. I, 162 ff.

Evolution: HEGEL bemerkt: *„Die Entwicklung des Geistes ist Herausgehen, Sich-auseinander-legen und zugleich Zu-sich-kommen“* (Philos. d. Gesch. I, 35). Vgl. SIMMEL, Ph. d. Geld. S. 134.

Ewigkeit: das *„sub specie aeternitatis“* schon bei SCOTUS ERIUGENA: *„Duplex de creatura dabitur intellectus. Unus qui considerat aeternitatem ipsius in divina cognitione, in qua omnia vere et substantialiter permanent. Alter qui temporalem ipsius veluti post modum in seipsa“* (De div. nat. III, 17; vgl. III, 6). — Vgl. HAGEMANN, Met. S. 34.

Exact: vgl. O. LIEBMANN, Anal. d. Wirkl.[3], S. 282.

Exclusi tertii principium: vgl. H. COHEN, Log. S. 339.

F.

Forderung: vgl. LIPPS, Leitf. d. Psychol. S. 58 ff.

Frage: nach BOLZANO sagt sie unser Verlangen, über den Gegenstand eine Belehrung zu erhalten (Wissensch. I, § 22, S. 68). Nach TEICHMÜLLER gehört zur Frage ein Act des Gefühlsvermögens (vgl. Neue Grundleg. S. 305 ff.). Nach B. ERDMANN ist die Frage *„ein Urteil über eine ungewisse, . . . logische Immanenz“*, ein *„geltungsloses Urteil“* (Log. I, 272). Nach MEINONG ist die Frage kein Urteil, sondern Wissensbegehrung (Üb. Ann. S. 55). Vgl. R. WAHLE, Zur Psychol. d. Frage, Z. f. Psychol. I, 310 ff.; H. COHEN, Log. S. 69 (Frage als Anfang der Erkenntnis, Grundlage des Urteils).

Fransen des Bewußtseins (fringes) = *„psychic overtone, suffusion“*, bezeichnet nach JAMES *„the influence of a faint brain-process upon our thought, as it makes it aware of relation and objects but dimly perceived“*. Es sind *„transitive parts“* des Bewußtseins, Säume oder Höfe (halos) desselben (Princ. of Psychol. I, 258).

Fundamentalgebiet (Kraftgebiet) nennt R. WAHLE das Gebiet der „*Urfactoren*" (Kurze Erkl. S. 184).

Fundierte Inhalte sagt MEINONG nicht mehr, sondern „*fundierte Gegenstände*" (Über Ann. S. 8 f.).

G.

Gedächtnis: vgl. G. E. SCHULZE (Gedächtnisarten, Psychol. Anthrop. S. 185; WITTE, Wes. d. Seele S. 182 (G. = „*Kraft des Ich, alle Bewußtseinsinhalte und Vorgänge auf seine eigene schlechthin constante vorempirische Lebenseinheit zu beziehen*", ähnlich wie SCHLEIERMACHER, WW. III, 9, 503); DESSOIR, Doppel-Ich, S. 65; J. COHN, Z. f. Psychol. XV, 1897, 161 ff.; LIPPS, Leitf. d. Psych. S. 49 ff.; STÖRRING, Psychopath. S. 257 ff. (Erinnerungstäuschungen; vgl. SOLLIER, Les troubles de la mém., 1892); FOUILLÉE, Ps. d. id.-forc. I, 178 ff.; RIBOT, Psych. d. sent. I, ch. 11 („*affectives Ged.*", vgl. Regression); JAMES, Ps. of Psych. I, 643 ff.; II, 44 ff.; MAUTHNER, Sprachkr. I, 187; 5.. (G. = „*Zustand, der in den Bahnen der sensiblen Nerven durch Einübung entsteht*").

Gedankenlauf: vgl. FRIES, Anthropol. § 12 f.

Gefühl: vgl. DIOGENES VON APOLLONIA, Theophr., De sens. 43; ANAXAGORAS, Theophr., De sens. 29; COCHIUS, Üb. d. Neig., 1769, S. 69 (G. aus Vorstellungen abgeleitet; ähnlich EBERHARD, JAKOB, Erfahr. § 185 ff.; ABICHT, Met. d. Vergn. S. 50; KRUG, Grundlage zu ein. n. Th. d. Gef., 18.., S. 100; Handb. d. Philos. I, 57 (G. = Vorstellungen und Bestrebungen als „*dunkle Lebensregungen*"); H. RICHTER, Üb. d. Gefühlsverm., 1824; NEEB, Die Gefühlslehre, 1829; CH. A. FLEMMING, Anal. d. Gefühlsverm., 1793, S. 5..; JACOBI, WW. II, 59 ff., 76, 105, 108; F. A. CARUS, Psychol. I, 369; LINDEMANN, Lehre vom Menschen § 303; BERGER, Grdz. d. Anthrop. S. 483; SCHLEIERMACHER, Psychol. S. 182 ff.; NÜSSLEIN, Gr. d. allg. Psychol. § 37.; RÖSE, Psychol. S. 213, 216; FRIES, Ps. Anthr. § 46; WEISS, Wes. u. Wirk. d. m. Seele S. 32, 50 (G. = primäre Zustände der Seele); GERLACH, Hauptm. d. Philos. S. 57, 62, 138; TROXLER, Blicke i. d. W. d. M. S. 56 ff.; SCHUBERT, Lehrb. S. 111 ff.; ESCHENMAYER, Psychol. S. 85 ff.; J. J. WAGNER, Syst. d. Idealph. S. 81; KRAUSE, Urb. d. Menschh.[2], S. 49 f.; Vorles. S. 230, 231, 2..; BENEKE, Sittenl. II, 120 f.; G. BIEDERMANN, Philos. I, 29 ff.; SCHILLING, Psychol. S. 68; COUSIN, Du vrai p. 106 ff.; L. KNAPP, Rechtsphilos. S. 90 ff.; HAMILTON, Lect. II, XLI, p. 414 ff.; J. H. FICHTE, Psychol. II, 56; FECHNER, Tagesans. S. 212 ff.; Zend-Av. I, 287; LOTZE, Med. Psychol. S. 233 ff.; Mikrok. I[2], 269 f.; E. LAAS, Id. u. Pos. I, 189; PLANCK, Testam. S. 3..; GLOGAU, Abr. I, 169 ff.; v. HARTMANN, Kategor. S. 59 ff.; LASSWITZ, Wirkl. S. 140; DREWS, Das Ich, S. 180 f.; KREIBIG, Werttheor. S. 22 ff., 40, 4..; EHRENFELS, Wertth. I, 198 f.; HAGEMANN, Psych. S. 133 ff.; WADDINGTON, Seele d. Mensch. S. 370 ff.; GOLDSCHEID, Eth. d. Gesamtwill. S. 63, 65, 6.., 74, 93; M. DIEZ, Theor. d. Gefühls, 1892, S. 145; G. H. SCHNEIDER, Mensch. Wille, S. 263; LIPPS, Z. f. Psych. S. 89; Leitf. d. Psych. S. 249 ff. (G. = Bestimmtheit des Ich); RABIER, Psychol. p. 471 ff.; KROMAN, Log. u. Psych. S. 276, 282; J. WARD, Enc. Brit. XX, 66 ff.; STOUT, Anal. Psychol. I, 268 ff.; P. CARUS, The Nature of Pleasure and Pain, Monist VI, 1896, p. 432 f..

RIBOT (s. Sensibilität); über „*Expansion des Gefühles*“ vgl. HUME, Treat. I, 3, 8; BENEKE, Psychol. Skizz. I, 362; SPENCER, Psychol. § 260 f.; HÖFFDING, Psychol. S. 417 f.; über „*Summationscentren der Gefühle*“: STÖRRING, Psychopath. S. 414 f.

Gegeben: vgl. H. COHEN, Log. S. 67 f.: „*Dem Denken darf nur dasjenige als gegeben gelten, was es selbst aufzufinden vermag.*“ Das Denken muß den Ursprung seines ersten Elements beglaubigen; vgl. NATORP, Socialpäd.[2], S. 26 ff.; P. STERN, Probl. d. Gegebenh. Vgl. Tatsachen.

Geist: vgl. HEGEL, Ästh. I, 103, 120 f.; BRANISS, Met. S. 354; W. ROSENKRANTZ, Wiss. d. Wiss. I, 366, 372 ff.; L. KNAPP, Rechtsph. S. 27 (G. = Phänomen der Materie); PAULHAN, Phys. de l'espr. p. 40; SIMMEL, Phil. d. Geld. S. 175 f.

Generalisation: Trieb nach G.: SIGWART, Log. II[2], 414; vgl. J. VENN, Princ. of empir. or ind. Log. 1889, p. 93; BALDWIN, Handb. of Psych. I, 275 f.

Genie: SALAT, Seelenk. S. 220 ff.; MAUTHNER, Sprachkrit. I, 536; NORDAU, Paradoxe.

Gerechtigkeit: vgl. NATORP, Socialpäd.[2], S. 147.

Geruch-, Geschmackssinn: vgl. PLATO, Tim. 65 C; ARISTOTELES, De an. II, 9 squ.; De sens. 4; Probl. 28, 7.

Gesetz: vgl. SIMMEL, Einl. in d. Mor. II, 21; NATORP, Socialpäd.[2], S. 37 u. ff.

Gesinnung: vgl. ÜBERWEG, Welt- u. Lebensansch. S. 437; NATORP, Socialpäd.[2], S. 109.

Gewissen: vgl. MENDELSSOHN, Üb. d. Evid. S. 133; TRENDELENBURG, Naturrecht S. 5 ff. (G. = Entwicklungsproduct); ROSMINI (G. = „*giudizio sulla moralità delle nostre proprie azioni*“ (Syst. filos.); GASS, Lehre vom Gewiss. S. 89 (G. = „*der stetige Begleiter der in unserem Bewußtsein sich ergebenden Schwierigkeiten, Störungen oder Schwankungen, welche als vergangene und gegenwärtige angezeigt oder als bevorstehende und mögliche verhütet werden sollen*“); vgl. HOFMANN, Die Lehre vom Gewissen, 1866; J. HOPPE, Das Gewissen, 1875; RITSCHL, Üb. d. Gewissen, 1876; M. KÄHLER, Das Gewissen, 1878; BIEDERMANN, Dogmat. I[2], 275 f.; WUTTKE, Handb. d. christl. Sittenlehre, 1886, I, 312; STRUVE, Zur Psychol. d. Sittlichk., Phil. Monatsh. 1882, S. 10 ff.; WECKESSER, Zur Lehre vom Wes. d. Gewiss., 1886; W. SCHMIDT, Das Gewissen, 1889; ELSENHANS (Wes. u. Entsteh. d. Gewiss. S. 20 ff.; s. Sittlichkeit); L. OPPENHEIM, Das Gewissen, 1898; M. WENTSCHER, Zur Theor. d. Gewissens, Arch. f. syst. Philos. V, 215 ff.; NATORP, Socialpäd.[2], S. 73, 109 f., 312; SIMMEL, Einl. in d. Mor. I, 407 ff. (sociologische Theorie); BERGEMANN, Eth. S. 274 ff.

Gewißheit: vgl. MAASS, Log. § 328; HARMS, Log. S. 111 f.

Glaube: vgl. SPINOZA, De Deo II; R. ADAMSON, Enc. Brit. III[9], 532; BAIN, Ment. and Mor. Sc. p. 371 ff.; FOUILLÉE, Ps. d. id.-forc. I, 328 ff. (G. = „*l'effet final des idées-forces réfléchi dans la conscience*“); LIPPS, Leitf. d. Psych. S. 163 ff.

Gott, Gottesbeweise: vgl. CARDANUS, De subtil. XXI, Op. 1663, 671. HUME, Dial. conc. nat. rel. 1779 (Existenz Gottes ist evident, aber sein Wesen unbegreiflich); F. J. STAHL, Philos. d. Rechts I, 324, 327; W. ROSENKRANTZ, Wiss. vom Wiss. I, 448 ff.; FECHNER, Zend-Av. I, 219 ff.; GLOGAU, Abr. II, 80 ff.; STEUDEL, Philos. I 2, 219 ff., 320 ff.; CASPARI, Zus. d. Dinge S. 49 ff.

Grenze (*ὅρος*): bei den Gnostikern einer der Äonen (s. d.).

Gut: vgl. MAUPERTUIS, Oeuvr. I, 171 (G. = Summe des Angenehmen). FRIES, Anthr. § 47; CARRIERE, Weltordn. S. 222; NATORP, Socialpäd.[2], S. 48, 71, 109, 139, 292 (echter Sinn des Guten = das „*Gesetzliche*").

H.

Harmonie, prästabilierte: gegen diese auch HOLLMANN, Commentatio de harmon. int. animam et corpus praestabilita, 1724.

Heterogonie der Zwecke s. Zweck. Vgl. WINDELBAND, Lehr. v. Zuf. S. 66 f., 68.

Humane Lebensformen: vgl. WUNDT, Eth.[2], S. 227 ff.

I.

Ich: vgl. F. SCHULTZE (reines Ich = abstracter Begriff, Ph. d. Nat. II, 214 ff.); HÖFFDING, Psychol. S. 182 ff. (I. = „*Ausdruck für die Einheitlichkeit des Bewußtseins*"); CESCA, Viertelj. f. w. Ph. XI, 420 (s. Selbstbewußtsein). FOUILLÉE („*La persistance et l'identité de la conscience, c'est la persistance et l'identité de la volonté*", Ps. d. id.-forc. II, 148 f.); SPENCER, Psychol. I, § 219 f.; PREYER, Seele d. Kind. S. 390 ff.; LIPPS, Leitf. d. Psych. S. 289 ff. (reales Ich = „*Zusammenhang von Möglichkeiten eines Bewußtseinslebens*", S. 336; I. = Teil des „*Welt-Ich*", S. 337); J. BERGMANN (Realität des Ich: Syst. d. obj. Ideal. S. 1 ff., 10 ff., 36 ff.); MAUTHNER, Sprachkrit. I, 600 ff., 424 (I. = „*Continuität des Gedächtnisses*").

Idealismus: vgl. BERGMANN, Syst. d. object. Idealism., 1903, S. III ff. (an sich existiert nur das „*universale Bewußtsein und seine Teile*").

Idee: ORIGENES spricht vom Logos „*continens in semet ipsa universae creaturae vel initia vel formas vel species*" (De princ. I, 2, 2). Vgl. PATRITIUS, Panarch. XII, 25 ff.; S. MAIMON (Id. = Producte der Einbildungskraft; vgl. Vers. ein. neuen Log. 1794; Krit. Unters. üb. d. menschl. Geist 1797); G. E. SCHULZE, Üb. d. m. Erk. S. 30; LICHTENFELS, Gr. d. Psych. S. 183 ff.; STEFFENS, Grdz. d. ph. Nat. S. 15, 19; J. J. WAGNER, Syst. d. Idealph. S. 49; KRAUSE, Urb. d. Menschh.[3]. S. 10, 33 ff. (Idee Gottes enthält alle anderen Ideen in sich); G. BIEDERMANN, Philos. I, 78 ff.; CHALYBAEUS, Wissensch. S. 281 ff.; W. ROSENKRANTZ, Wiss. d. Wiss. I, 282 ff., 382 ff.; BORDAS-DEMOULIN, Mél. philos. et relig. 1855 (die Wirklichkeit ist Idee); RENAN, Philos. Dial. S. 44 (Idee beseelt alles); NATORP: Idee = „*gedachte letzte Einheit*", letzter „*Blickpunkt der Erkenntnis*", überzeitlich, Princip des Erkennens und Handelns; ihr Inhalt ist „*Einheit unbedingt*" (Socialpäd.[2], S. 24 f., 33 f., 40, 43 f.).

Identitas indiscernibilium: vgl. ATHANASIUS, Contr. Arian. II, 19.

Inbegriff entsteht nach HUSSERL, „*indem ein einheitliches Interesse und*

ı und mit ihm zugleich ein einheitliches Bemerken verschiedene Inhalte für ich heraushebt und umfaßt" (Philos. d. Arithm. I, 79 ff.; über das „*Etwas*": . 85 f.).

Individuum: vgl. LE DANTEC, La défin. de l'individu, Rev. philos. T. 1, p. 13 ff., 151 ff.

Induction: vgl. HUME, Inqu. sct. IV f.; REID, Ess. on the Intell. 'ow. VI, ch. 4 f. (Princ. d. I. ist, „*that, in the phenomena of nature, what is › be, will probably be like to what has been in similar circumstances*"); 'HALYBAEUS, Wiss. S. 253 ff.; H. RITTER, Abr. d. ph. Log. S. 103 ff.; ŁABIER, Psychol. p. 319 ff.; BAIN, Log. I, 40; II, 1 ff., 49 ff.; J. VENN, 'rinc. of empir. or induct. Log. 1889, p. 93; SIGWART, Log. II[2], 401 ff.; VINDELBAND, Lehr. vom Zuf. S. 43.

Inhalt: vgl. LIPPS, Leitf. d. Psych. S. 55 ff. („*Inhalte werden empfunden, rahrgenommen, vorgestellt, Gegenstände werden g e d a c h t*").

Instinct: vgl. CAMPANELLA, De sens. rer. I, 7; SCHILLING, Psychol. S. 71; J. H. FICHTE, Psych. II, 41, 83; A. BAIN, Ment. and Mor. Sc. I, ›. 68 ff. (I. = „*untaught ability*"); LEWES, Probl. I, 226 ff. (I. = „*organised xperience*"); RABIER, Psychol. p. 667 ff. (angeb. Assoc. von Vorstellungen, wie CUVIER); HÖFFDING, Psychol. S. 168 (erbliche Dispositionen); LIPPS, Leitf. l. Psych. S. 240 f.; MASCI, Le teorie sulla formazione naturale dell' istinto, 1893.

Interesse: vgl. MAASS, Üb. d. Einb. S. 115; SCHILLING, Psychol. S. 101; LIPPS, Leitfad. d. Psych. S. 222 ff.

Introjection: vgl. FOUILLÉE, Ps. d. id.-forc. II, 154 ff.; LIPPS, Gr. d. Log. S. 81 u. Leitfad. d. Psychol. („*Einfühlung*"). Vgl. Projection.

Ironie: vgl. K. FISCHER, Üb. d. Witz S. 193.

K.

Kategorien: KANT unterscheidet in den „*Vorles. üb. Met.*" S. 78: sensuale und intellectuale Kategorien; vgl. PLATNER, Aphor. I, § 664, 666, 700; BOUTERWEK, Lehrb. I, 71 f.; HEGEL hat als Hauptkategorien: I. Sein: Qualität, Quantität, Maß; II. Wesen: Grund, Erscheinung, Wirklichkeit (Substantialität, Causalität, Wechselwirkung); III. Begriff: Subject, Object, Idee (Encykl. § 86 ff.). BENEKE unterscheidet: 1) Dinge (Substanzen) mit Eigenschaften, 2) Verhältnisse (Raum, Zeit, Causalität), 3) Quantität (Syst. d. Met. S. 354 ff.). Vgl. C. H. WEISSE, Met. S. 99 ff.; K. FISCHER, Syst. d. Log. u. Met.[2], § 3 („*reine Begriffe*", § 67, § 78); ULRICI, Syst. d. Log. (Urkategorien — abgeleitete Kat.: Beschaffenheits-, Verhältnis-, Ordnungskategorien); W. ROSENKRANTZ, Wiss. d. Wiss. II, 183 ff.; G. BIEDERMANN, Philos. I, 119 ff.; WIRTH, Z. f. Philos. XXX, S. 263; XLIII, 254 ff. (K. = apriorische Begriffe, aber objectiv); J. H. FICHTE, Grdz. zum Syst. d. Philos. II, 24 ff. (K. = Seinsformen); PLANCK, Weltalter I, 543 (Ontol. Kat. u. Kat. der Gesetzmäß.) STEUDEL, Philos. I 1, 243 ff. (K. = Seinsprädicate); ULRICI, Z. f. Philos.: XVIII, 296; XXXIII, 140 f.; HARMS, Psychol. S. 31; HAGEMANN, Met. S. 12, 29; WINDELBAND (K. aus Einheit des Bewußtseins abgeleitet; constituierende u. reflexive Kategor., Philos. Abh., Sigwart gewidmet, 1900); NATORP,

Socialpäd.[3], S. 27, 255 f., 307; HUSSERL, Log. I, 243 ff.; II, 652 ff.; J. WAR. Enc. Brit. XX, 80 ff.; FOUILLÉE: Denkformen = *„fonctions de notre volonté primordiale et normale“*, Ps. d. id.-forc. II, 210; MAUTHNER, Sprachkrit. I, 73 f. (das Interesse, der Nutzen = Keim aller Kategorienentwicklung).

Klarheit und Deutlichkeit: vgl. HOLLMANN, Log. § 50 f.; REUSCH, Log. § 112; WYTTENBACH, Log. § 20; LAMBERT, Neues Organ. § ; METZ, Log. § 86; BECK, Log. § 13; GERLACH, Log. § 62; KRUG, Log. § 33 f.; SCHAUMANN, Log. § 303; ESSER, Log. § 30; HERBART, Lehrb. zur Einl.[4], S. 47.

Komisch: vgl. BAIN, Ment. and Mor. Sc. p. 315 ff.; WINDELBAND, Lehr. v. Zuf. S. 25; J. MÜLLER, Das Wes. d. Hum., 1896; L. DUGAS, Psychol. du rire, 1902, p. 165 ff. (keine allgemeine Theorie möglich).

Kosmopolitismus: vgl. P. NATORP, Die Ethica des Demokritos, 1893, S. 168.

Kraft: Nach LAGRANGE ist die Kraft *„la cause, . . . qui imprime ou tend à imprimer du mouvement au corps auquel on la suppose appliquée“*. Irgend eine Kr. wird als Einheit genommen, *„l'expression de toute autre force n'est plus qu'un rapport, une quantité mathematique“* (Méc. analyt.; Vorrede, S. 216 ff.). Nach KIRCHHOFF sind die *„Kräfte“* nur Mittel, um die Ausdrucksweise zu vereinfachen (Vorles. üb. Mech.). Ähnlich FECHNER, Atomenl.[2], S. 120 ff. Über den Ursprung des Kraftbegriffs vgl. LOTZE, Mikrok. I, 40 f.; ULRICI, Gott u. d. Nat. S. 42 (aus dem Willensimpuls). Vgl. BRANISS, Met. S. 321; DREHER, Üb. d. Begr. d. Kraft, 1885; Kr. u. Mat. 1893; HEYMANS, G. u. E. d. w. D. S. 398 ff. (Kr. = die unbekannten Eigenschaften u. Beziehungen des Wirklichen); LIPPS, Leitf. d. Psych. S. 211 (Kraftgefühl = *„Gefühl der Energie des ‚Wirkens‘“*).

L.

Liebe: vgl. AUGUSTINUS: *„Deus, quem amat omne, quod potest amare sive sciens, sive nesciens“* (Solil. I, 2); ECKHART, Deutsch. Myst. II, 634 f.; CAMPANELLA, Univ. philos. II, 6, 10 (L. als *„principium non modo essendi sed et conservandi et operandi et agendi“*); MAASS, Üb. d. Leid. II, 236 ff.; GLOGAU, Abr. VI, 177 ff.

Localisation: vgl. B. HOLLÄNDER, Die Local. d. psych. Tät. im Gehirn, 1900. Vgl. Annal. des scienc. psych. IX, 1899, p. 129 f.

Logical Abacus: eine *„syllogistische Maschine“* construiert von JEVONS.

Logik: vgl. J. B. VAN HELMONT (Logic. in util. p. 41 ff.); BACON, De augm. V, 1; J. G. WALCH, Histor. logicae, in: Parerga academica, 1721, p. 454 ff.; G. TITIUS, Ars cogitandi, 1712; D. STAHL, Instit. logicae, 1655; MAASS, Gr. d. Log., 1793; F. K. GRIEPENKERL, Lehrb. d. Log., 1831; BRANISS, Gr. d. Log., 1830; SCHAD, Neue Grundleg. d. transcendentalen Log. u. Met. 1801; F. A. NÜSSLEIN, Grundlin. d. Log., 1824; LINDEMANN, Die Denkkunst, 1846; D. WYTTENBACHI Praecepta logicae, 1821; J. DENZINGER, Die Log. als Wiss. d. Denkkunst, 1836; E. BOBRIK, Neues, prakt. Syst. d. Log., 1838; J. H. WAITZ, Die Hauptlehr. d. Log., 1840; LOTT, Zur Logik, 1845; KRAUSE, Vorles. S. 271 ff. (L. nicht bloß formal); HERBART: L. betrachtet *„die Deutlich-*

:eit in Begriffen und die daraus entspringende Zusammenstellung der letzteren" Lehrb. zur Einl.[5], S. 48, 77 ff.; gegen den Psychologismus vgl. Psychol. als Wiss. II, § 119); ALLIHN: L. = „*Wissenschaft von den allgemeinen Verhältnissen der Begriffe nach ihrer formellen Richtigkeit oder Unrichtigkeit*" (Antibarb. log. I, 9 ff., 20; gegen den Psychologism. S. 21); ROSMINI: L. = „*la scienza dell' arte di riflettere*" (Log. § 71); MASCI, Logica; PLANCK, Gr. d. Log., 1873; HARMS, Psychol. S. 30 ff.; RABIER (L. = „*la science de la science*", Log. p. 2 ff.); WUNDT, Log. Streitfragen, Vierteljahrsschr. f. w. Ph. VI, 1882, S. 340 ff.; REHMKE, Z. f. Philos. 1894, S. 118 ff. (gegen die psychol. L.); ELSENHANS, l. c. 1896, 109. Bd., S. 195 ff. (für die psychol. Log.); HUSSERL, Log. Unt. I, 8 ff., 12 ff., 59 ff. (L. rein apriorisch, demonstrativ, normativ, unabhängig von der Psychologie). So auch NATORP, Socialpäd.[2], S. 16 ff.; vgl. J. H. HYSLOP, Elem. of Log., 1894; J. E. CREIGHTON, An Introductory Logic, 1898; J. G. HIBBIN, Inductive Logic, 1896; R. BLAKEY, Historical sketch of logic, 1851.

Lumen naturale: vgl. PICO, De praenot. IX, 1, 3; POIRET; TH. GALE, The court of the gentiles, 1669/77 (L. = Ausstrahlung der göttlichen Weisheit).

M.

Magie: vgl. J. B. VON PORTA, Magiae naturalis sive de miraculis rerum naturalium libri IV, 1561.

Materie: Constanz der M. bei VANINI (vgl. Carriere, Die philos. Weltansch. d. Reformationszeitalt., 1887, II, 200; vgl. ROSMINI, Teosof. III, § 1295 ff.; HARTENSTEIN, Met. S. 104 ff.; BAIN, Log. II, 221 ff. (M. = „*extension, coupled with force or inertia*", p. 223; L. F. WARD, Pure Sociol. p. 19 f. (M. = „*causality*", „*power*", „*dynamic*"); DILLES, Weg zur Met. I, 90, 96, 103 ff.

Mechanik ist nach NEWTON „*scientia motuum, qui ex viribus quibuscunque resultant, et virium, quae ad motus quoscunque requiruntur, accurate proposita ac demonstrata*" (Nat. philos. praef.).

Mensch: Nach MAXIMUS CONFESSOR ist der M. ewig in Gott. — Vgl. NATORP, Socialpäd. S. 184, 191 u. ff.

Metakinetik = „*concomitant manifestations of the mental or conscious order*". „*Metakinesis*" ist mit jedem Modus von Kinesis verbunden (C. L. MORGAN, Animal Life and Intell. 1890/91, p. 467).

Metaphysik ist nach DIDEROT „*la science des raisons des choses*". Vgl. KANT, Grdl. zur Met. d. Sitt., Vorr. S. 14, 19; DÖRING, Güterlehre S. 21 (nur hypothetische M.); DILLES, Weg zur Met. I, 1903.

Methode ist nach HERBART „*die allgemeine Angabe der Art und Weise, aus Principien etwas abzuleiten*" (Lehrb. zur Einl.[5], S. 54). Nach STAMMLER ist sie „*der Inbegriff von Regeln, nach denen in grundsätzlicher Weise ein gewisser Stoff des Erkennens oder des Wollens im Sinne seiner einheitlichen Einsicht bestimmt und gerichtet wird*" (Lehre vom richt. Recht, S. 118).

Möglichkeit: vgl. MENDELSSOHN, WW. hrsg. von Brasch I, 430). Ähnlich LIPPS und OFFNER, Die Willensfreiheit, S. 28 ff.

Monismus: vgl. E. DE ROBERTY, La recherche de l'unité, 1893; „*Monismus des socialen Lebens*": STAMMLER, Wirtsch. u. Recht, 3. Buch; NATORP, Socialpäd.[2], S. 163.

Mystik: vgl. G. LANDAUER, Skepsis und Mystik, 1903.

N.

Nachahmung: vgl. HERBART, Lehrb. zur Einl.[5], S. 170.

Natur: R. BOYLE: „*Natura est aggregatum quodpiam e corporibus mundi formam constituentibus, consideratum ut principium, cuius vi agunt patiuntque conformiter legibus motus ab autore naturae praescriptis.*" „*Natura, in genere, est effectus quidem materiae universalis*" (Tractatus de ipsa natura, 1682, p. 21; ähnlich J. CHR. STURM, Idolum naturae, 1692). Nach SCHELHAMMER ist die Natur „*illa lex ex voluntate divina immutabili pariter et sapientissima orta ab eaque promulgata cunctis existentibus in universo, cum primum eadem conderet atque constitueret, qua unum quodque iussum est agere convenienter ad finem*" (Natura sibi et medicis vindicata, 1697, p. 104; vgl. G. BAKU, Der Streit üb. d. Naturbegr. am Ende d. 17. Jahrh., Z. f. Philos. 98. Bd., S. 162 ff.). — Nach SCHLEIERMACHER ist die Natur „*das Ineinander alles dinglichen und geistigen Seins als dingliches, d. h. gewußtes*" (Entwurf ein. Syst. d. Sittenl. 1835, S. 47). P. NATORP: „*Natur ist Ordnung des Geschehens unter Zeitgesetzen des Geschehens*" (Socialpäd.[2], S. 35).

Naturphilosophie: vgl. AL. PICCOLOMINI, Filosof. naturale, 1551/54; HOLLMANN, Instit. philos. natur., 1753; FROHSCHAMMER, Üb. d. Ansch. d. Naturphilos., 1861. Vgl. Teleologie.

Negation: LAZARUS erklärt: „*Negation kommt zustande, indem wir ein sinnlich oder im Geiste (durch Erinnerung) Gegenwärtiges durch ein anderes appercipieren und nun die Abweisung wahrnehmen*" (Leb. d. Seele II[2], 310 f.; vgl. SIGWART, Log. I[2], 119 ff.).

Neuron: Ausdruck von WALDEYER.

O.

Object: Nach TEICHMÜLLER ist alle Objecterkenntnis nach Analogie des Ichbewußtseins gewonnen (Neue Grdleg. S. 96). Vgl. JANET, Princ. de mét. II, 192 f.; PAULHAN, Phys. de l'esprit p. 68; JAMES, Princ. of Psychol. II, 282 ff.; MEINONG, Üb. Annahm. S. 93 ff. (Gegenständlichkeit = „*die Fähigkeit der Vorstellung, Grundlage zu einer affirmativen Annahme abzugeben*", S. 103; über „*Object*": S. 150 ff.); LIPPS, Leitf. d. Psychol. S. 54 ff. (Obj. = das Appercipierte, Gemeinte), 179 ff. (Welt der Gegenstände entsteht durch „*Umdenken*" der Wahrnehmungsinhalte, wobei Raum und Zeit bleiben). NATORP, Socialpäd. S. 69, 74, 79; SCHMITZ-DUMONT, Z. u. R. S. 9 f.; RABIER, Psychol. p. 288 f., 407 ff.; FOUILLÉE, Ps. d. id.-forc. II, 14 ff., 184 ff.

Offenbarung: vgl. HEGEL, WW. XI, 58, 157 ff.; BALLANCHE, Essai sur les inst. sociales, 1818.

Ökonomieprincip: vgl. CORNELIUS, Psychol. S. 85 ff.; FOUILLÉE: „*La loi d'économie ou de moindre dépense n'est que la loi de moindre peine et*

de plus grand plaisir“ (Psych. d. id.-forc. I, 257; vgl. VILLA, Einl. in d. Psychol.).

Ontologisches Argument: vgl. HEGEL, WW. XI, 171 ff.; G. RUNZE, Der ontol. Gottesbeweis, 1881.

Optimismus: vgl. FECHNER, Tagesans. S. 135 ff.

Orthosophie: Wissen des Richtigen: STAMMLER, Lehre vom richt. Recht, S. 621 ff.

P.

Pädagogische Psychologie: vgl. OSTERMANN, Grundlehren d. päd. Psychol., 1880; STRÜMPELL, Psychol. Pädagogik, 1880; P. BERGEMANN, Lehrb. d. päd. Psychol., 1901; NATORP, Päd. Psychol., 1901.

Panpsychismus: vgl. LIPPS., Leitfad. d. Psychol. S. 336.

Parallelismus: vgl. CZOLBE, Gr. u. Urspr. d. m. Erk. S. 212, 254; SIGWART, Log. II², 518 ff.

Persönlichkeit: vgl. S. MAIMON, Verf. üb. d. Transc. S. 156; SCHELLING, WW. I 7, 370; II, 281; EUCKEN, Wahrheitsgeh. d. Relig. S. 125; STEUDEL, Philos. I², 117 f.

Pflichten s. Vollkommene Pflichten.

Phänomenalismus: vgl. FOUILLÉE (Objecte = Phänomene eines An-sich, Psych. d. id.-forc. II, 184 ff.; E. DREHER, Philos. Abhandl. S. 124, 221).

Phantasie: vgl. HÖFFDING, Psychol. S. 242 ff.; RABIER, Psychol. p. 198 ff.; MEINONG, Üb. Annahm. S. 282 ff. („*Phantasiegefühle*“ u. s. w.).

Philosophie: Nach KANT zerfällt sie in „*empirische*“ und „*reine*“ Philos.; letztere in Logik und Metaphysik (der Natur, der Sitten) (Grdlg. zur Met. d. Sitt., Vorr. S. 14); L. KNAPP, Syst. d. Rechtsphilos. S. 24; TRENDELENBURG: Ph. hat „*aus dem Ganzen der menschlichen Erkenntnis die Principien der Wissenschaften zu erörtern*“ (Naturrecht, S. 1); F. KRÜGER, Ist Philos. ohne Psycholog. möglich? 1896 (Ph. beruht auf Psychologie; gegen GÜTLER); E. DE ROBERTY, Qu'est ce que la philos.? Rev. philos. T. 53, 1902, p. 225 ff.; NATORP: „*Die ganze Philosophie ist gerichtet auf ein vertieftes Selbstbewußtsein der Erkenntnis in theoretischer wie ethischer wie ästhetischer Richtung*“ (Socialpäd.², S. 332). Vgl. Revue de mét. et de mor.; The philos. Review; Zeitschr. f. Philos. u. Pädag.; L'année philos.; Jahrb. f. Philos. u. spec. Theol.; Philos. Jahrbuch; International Journal of ethics; L'année psychol. Vgl. L. ZIEGLER, Wes. d. Cult., S. 83 (Ph. = „*Wissenschaft vom Geiste*“); NATORP, Philos. Propäd., 1903.

Phrenologie: vgl. LÉLUT, La phrénol.², 1858; LOTZE, Med. Psychol. S. 106 ff.; B. HOLLANDER, Scientific phrenology, 1902.

Pons asinorum s. Eselsbrücke.

Präexistenz: vgl. STEFFENS, Anthropol. II, 454 ff.; DU PREL, Mon. Seelenl. S. 98 ff.

Princip: vgl. NATORP, Socialpäd. S. 25, 40.

Problem: vgl. E. MACH, Anal. d. Empf.[4], S. 25 (aus dem Streben nach Anpassung).

Prolepsis: vgl. GASSENDI, Ph. Ep. synt. I, 3.

Psychologie: vgl. LOTZE (Physiologische Psychologie hat die „*Phänomene des Lebens darzustellen, die . . . aus beständiger Wechselwirkung des Geistes und des Körpers entspringen*“ (Med. Psychol. S. 81); vgl. MICHELET, Anthrop. S. 17 f.; BAIN (Ps. = „*Science of mind*“, Log. II, 275); JAMES (Ps. = „*Science of mental life, both of its phenomena and of their conditions*“, Princ. of Psychol. I, 1); G. SPILLER, Mind of man, 1902; C. LLOYD MORGAN, Introd. to comparative psychol., 1894; J. WARD, Enc. Brit. XX, 37 ff.; PLANCK, Anthropol. u. Psychol., 1874; E. DREHER, Beiträge zu ein. exact. Psycho-Physiol., 1880; EBBINGHAUS, Üb. erklär. u. beschreib. Psychol. Z. f. Psychol. IX, 161 ff.; LIPPS, Leitfad. d. Psychol., 1903 (Ps. = „*Lehre von den Bewußtseinsinhalten oder Bewußtseinserlebnissen als solchen*“, S. 1); NATORP, Socialpäd. S. 10 ff. (Ps. hat es nur mit „*Erscheinungen in der Zeit*“ zu tun wie die Naturwissenschaft, S. 14; nur relativer Gegensatz des Psychischen und Physischen innerhalb des Bewußtseins; vgl. Philos. Propäd. § 41 f.); MAUTHNER, Sprachkrit. I, 220; NATORP, Allg. Psychol. 1904; Arch. de Psychol. de la Suisse.

Psychologismus: vgl. MEINONG, Üb. Annahm. S. 196 (Erkenntnistheorie = auf Psychologie basiert, aber nicht Teil derselben; vgl. Üb. philos. Wissensch. 1885, S. 5 ff.).

R.

Rasse: vgl. A. FR. POTT, Die Ungleichh. menschl. Rass., 1856 (gegen GOBINEAU); H. ST. CHAMBERLAIN, Die Grundlagen d. neunzehnt. Jahrhund.

Raum: vgl. ÜBERWEG, Welt- u. Lebensansch. S. 63 ff.; W. GOERING, Raum u. Stoff, 1876; FOUILLÉE, Princ. d. id.-forc. II, 21 ff.; HÖFFDING, Psychol. S. 277 ff.; H. CORNELIUS, Psychol. S. 258 ff. (ursprünglich, aber der dreidimensionale R. = empirisch); R. WAHLE, Kurze Erkl. S. 173 ff.; HEYMANS, G. u. E. d. w. D. S. 253 f. (R. = „*das abstracte Schema sämtlicher möglicher Bewegungsempfindungen*“); WARTENBERG, Probl. d. Wirkens S. 14 (R. = erst durch Bewegung gesetzt); A. KIRSCHMANN, Die Dimensionen d. Raumes, 1902.

Recht: vgl. MILTON, Prose Works II; NATORP, Socialpäd.[2], S. 100. 1..

Reiz: vgl. H. CORNELIUS, Einl. in d. Philos. S. 309.

Relation: vgl. J. ST. MILL (Note zu J. Mills Anal. II, 10); LIPPS, Leitf. d. Psychol. S. 128 ff.; HÖFFDING, Psychol. S. 298 f.

Religion: vgl. NATORP, Socialpäd.[2], S. 361 ff.; G. SIMMEL, Beitr. zur Erkenntnisth. d. Relig., Z. f. Philos., 118. Bd., S. 11 ff.; RIBOT, Psychol. d. sent. p. 297 ff. (Animismus: p. 301); C. EVERETT, Psychol. Elem. of religious faith, 1902.

Richtigkeit: Nach HUSSERL ist richtig „*ein Urteil, dessen Inhalt ein wahrer Satz ist*“ (Log. Unt. I, 176). Vgl. Wahrheit.

S.

Schlaf: vgl. LIPPS, Leitf. d. Psychol. S. 301 ff. (Hypnose: S. 313 ff., Traum: 308 ff.).

Schluß: vgl. BOLZANO, Wissensch. II, § 223 ff.; CHR. KRAUSE, Vorles. S. 296 ff. (Schließen = *„Erkennen, daß die Urteile, die sich gegeneinander als Grund und Folge verhalten, in ihren Gliedern zusammenschließen"*); MEINONG, Hume-Stud. 1877/1882, II, 106 f.

Schlußfiguren: vgl. über logische Versinnlichung: ALSTEDIUS, Logicae systema harmonicum, 1614 (durch Gerade); J. CHR. LANGE, Nucleus logicae Weisianae, 1712 (durch Kreise); vgl. LAMBERT, Anl. zur Architekt. I, § 170; HAMILTON, Lect. on Log. I, 256; DROBISCH, Log.[3], § 88.

Schmerz: vgl. RIBOT, Psychol. d. sent. p. 25 ff., 43 ff. (Lust: p. 49 ff.; Indifferenz: p. 74 ff.; Emotion: p. 92 ff.)

Schuld s. Zurechnung.

Seele, schöne: *„belle âme"*: ROUSSEAU. Vgl. HERDER, Der gerettete Jüngling.

Seelensitz: Nach VANINI ist die Seele ganz in jedem Körperteile.

Seelenvermögen: vgl. CLAUDIANUS MAMERTINUS, De stat. an. I, 20; 4; II, 5 (ähnlich wie Augustinus); LICHTENFELS, Gr. d. Psychol. S. 16 (Sv. = Seiten einer Grundkraft); RABIER, Psychol. p. 80 ff.; AHRENS, Naturrecht I, 38; J. H. FICHTE, Psychol. I, 227 ff.; HÖFFDING, Psychol.[2], S. 114 ff.

Sein: vgl. CHR. KRAUSE, Vorles. S. 175, 267 (*„Seinheit"*). BERGMANN, Met. S. 38 ff., 93 ff., 344 ff.; CORNELIUS, Psychol. S. 99 ff.; LIPPS, Leitf. d. Psychol. S. 156 ff.

Sinn: Nach MAUTHNER sind unsere Sinne *„Zufallssinne"*, biologisch entstanden (Sprachkr. I, 296 ff.).

Sinnestäuschung: vgl. AUGUSTINUS, Contr. Acad. III, 26; THOMAS Sum. th. I, 17, 2; De verit. I, 11; DUNS SCOTUS, Sent. I, d. 3, qu. 5.

Sitte: vgl. P. BERGEMANN, Ethik S. 24 ff.

Sittlichkeit: vgl. KANT, Grdleg. zur Met. d. Sitt., 2. Abschn., S. 43 ff.; NATORP, Socialpäd.[2], S. 301; SIGWART, Log. II[2], 723 ff.; STEINTHAL, Allg. Eth. S. 49 ff.; SIMMEL, Einl. in d. Moralwiss. I, 78 (S. ist historisch *„das Beharren in den Formen des Gattungslebens"*); P. BERGEMANN, Ethik S 7, 52 ff., 74 ff. (Endzweck d. S. = *„die Förderung des Culturfortschrittes"*, S. 463; gut = *„alles, was dem Culturfortschritt dient"*. *„Stelle dich in den Dienst der Culturentwicklung, damit deren ideales Ziel, die Herstellung der sittlichen Weltordnung, dereinst wirklich erreicht werden könne"*).

Skepsis: vgl. S. MAIMON (*„empirischer Skeptiker"*); G. LANDAUER, Skepsis u. Mystik, 1903; MAUTHNER, Sprachkr. I.

Socialpädagogik: vgl. P. BERGEMANN, Sociale Pädagogik, 1900.

Socialwille: der einheitliche Wille der Gemeinschaft, Gesellschaft, als Einheit und Resultante der Einzelwillen. Vgl. RATZENHOFER, Pos. Eth. S. 304 f. (Sw. = *„die Resultante der Kraftwerte aller Willen"*.)

Sociologie: vgl. HERBART, Lehrb. zur Einl.[5], S. 331. Nach SIMMEL ist die Psychologie *„das Apriori der Geschichtswissenschaft"* (Probl. d. Geschichtsphilos. S. 33). Es gibt eine gesetzmäßige Entwicklung des Historischen, aber keine besonderen Gesetze des historischen Werdens (l. c. S. 38 f.; vgl. über statistische Gesetze: S. 54 f.). Die Geschichtsphilosophie hat zwei Aufgaben: eine erkenntnistheoretische und eine, die in der Anwendung des philosophischen Denkens auf den Inhalt der Geschichte besteht (l. c. S. 106 ff.). Vgl. ELSENHANS, Wes. u. Entsteh. d. Gewiss. S. 3; SECRÉTAN, Etudes sociales, 1889; BERGEMANN, Eth. S. 20 ff. (S. sucht *„die Beziehungen, welche zwischen den Menschen bestehen, zu erforschen und auf gewisse Gesetze zurückzuführen"*); R. EISLER, Sociologie, 1903; R. HOLZAPFEL, Panideal. Psychol. d. social. Gefühle; G. JELLINEK, Allg. Staatslehre, 1900. Vgl. Natur u. Staat, Beitr. zur naturwiss. Gesellschaftslehre, hrsg. von H. E. Ziegler, bisher 4 Bde. von verschiedenen Verfassern (Verlag G. Fischer, Jena).

Spiel: vgl. MAASS, Üb. d. Leidensch. II, 96; H. v. STEIN, Vorles. S. 28 ff.

Spiritismus: vgl. F. SCHULTZE, Philos. d. Naturwiss. II, 152.

Sprache: vgl. HÖFFDING, Psychol.[2], S. 232 f. CHR. KRAUSE, Zur Sprachphilos., 1891; R. KLEINPAUL, Das Leben d. Sprache, 1892/93; LIPPS, Leitf. d. Psychol. S. 195 ff.; O. DITTRICH, Grdz. d. Sprachpsychol. I 1, 1903.

Symbolisch: Alle Erkenntnis ist nach L. DUGAS symbolisch (Le Psittacisme, 1896).

T.

Tagesansicht nennt FECHNER die Auffassung der sinnlichen Erscheinung als etwas in einem allbefassenden Bewußtsein Wirklichen, nicht bloß Subjectiven (Tagesans. 1879, S. 13 ff.).

Theologie: vgl. THOMAS, Sum. th. I, 1, 2; Contr. gent. II, 4. Nach DUNS SCOTUS ist die Theologie keine eigentliche Wissenschaft (Rep. Paris. qu. 1, 1; Sent. III, d. 24, 1; vgl. III, 2, 24). NICOLAUS CUSANUS unterscheidet symbolische, negative, mystische Theologie.

Theosis: vgl. PHILO, ECKHART, MARS. FICINUS (De immort. anim.), ANGELUS SILESIUS (Cherub. Wandersm. II, v. 74, 125).

Transcendental: vgl. FR. SCHULTZE, Philos. d. Naturw. II, 11 f.

Transcendental-Interesse nennt RATZENHOFER das religiöse Gefühl.

Trieb: vgl. MAASS, Üb. d. Leidensch. I, 18 ff. (Tr. = *„ein beharrlicher Grund von einem Bestreben einer Kraft, der in dieser Kraft selber liegt"*). Triebfeder: vgl. I, 2. — Vgl. UNOLD, Gr. S. 177 ff.

Tugend: vgl. CICERO: *„Appellata est enim ex viro virtus, viri autem propria est maxime fortitudo"* (Tusc. disp. II, 18, 43). Vgl. BERGEMANN, Eth., 1904.

U.

Unbewußt: vgl. LIPPS, Leitf. d. Psychol. S. 37 ff. (Nur der psychische Vorgang, nicht der Inhalt ist unbewußt.)

Unendlich: Über Aditi vgl. Rigved. 8, 69, 3. Über das Unendlich-Kleine vgl. NICOL. CUSANUS, KEPLER, CAVALIERI, ROBERVAL, DESCARTES, FERMAT, WALLIS (Arithmet. infinitorum), BARROW, GALILEI, LEIBNIZ (Math. Schr. I 4, 86 ff., VI, 249 f., V, 385, u. ff.). Über Unendlichkeit vgl. HERBART, Lehrb. zur Einl.[5], S. 179 ff.

Universales Bewußtsein: vgl. BERGMANN, Syst. d. obj. Ideal. S. 194 ff.; LIPPS, Leitf. d. Psychol.

Unsterblichkeit: vgl. LUCREZ, De rer. nat. III, 410 squ., MARS. FICINUS (De immort. anim.), NICOL. CUSANUS. Vgl. G. H. SCHNEIDER, Menschl. Wille, S. 36.

Ursache und Wirkung sind gleichzeitig nach AVICENNA, Met. VI, 1, 2.

Urteil: vgl. ESCHENMAYER, Psychol. S. 100; HÖFFDING, Psychol.[2], S. 241 (U. entsteht ursprünglich durch Analyse); LIPPS, Leitf. d. Psychol. S. 141 ff. (U. = „*Geltungsbewußtsein*“; Urteilsact = Analyse + Synthese, S. 145).

V.

Verdienst bedeutet nach SIMMEL „*den Anspruch an die Ordnung der Dinge, mir etwas zu gewähren, nachdem ich etwas zum Vorteil ihrer getan habe*“ (Einl. in d. Moralwiss. I, 214).

Vererbung: vgl. E. HAECKEL, Nat. Schöpfungsgesch.[4], S. 63 ff. (Vererbte Vorstellungen; vgl. DARWIN, Ausdr. d. Gemütsbew., 1872, S. 367); A. WEISMANN, Üb. d. Vererbung, 1883; W. P. BALL, Are the effects of use and disuse inherited? 1890; LLOYD MORGAN, Animal life and intelligence, 1890; HÖFFDING, Psychol.[2], S. 482 f. (Vererbung nur von Anlagen und elementaren Formen).

Vergessen: vgl. HÖFFDING, Psychol.[2], S. 220 ff.

Verstand: vgl. MAUTHNER, Sprachkrit. I, 169 (V. = „*das Ausdeuten der Sinneseindrücke*“).

Verstand, gesunder: VAUVENARGUES bemerkt: „*Le bon sens n'exige pas un jugement bien profond; il semble consister plutôt à n'apercevoir les objets que dans la proportion exacte qu'ils ont avec notre nature, ou avec notre condition*“ (Introd. à la conn. de l'espr. hum. 1874, p. 176).

Völkergedanke: vgl. AD. BASTIAN, Die Welt in ihren Spiegelungen unter dem Wandel des Völkergedankens, 1887.

Vollkommenheit: Eine „*Vervollkommnungstendenz*“ haben die Organismen nach NÄGELI.

W.

Wahrheit: vgl. G. W. GERLACH, Hauptmom. d. Philos. S. 104 ff.; STEUDEL, Philos. I 1, 56; HÖFFDING, Psychol.[2], S. 303 („*Unsere Vorstellungen sind wahr, wenn sie mit möglichst vielen genauen Wahrnehmungen stimmen*“).

Wahrnehmung: vgl. W. ROSENKRANTZ, Wiss. d. Wiss. I, 233 ff. (innere W.); PREYER, Über Empfind. S. 23, 26 f.; J. BERGMANN, Syst. d. object. Idealism. S. 18 ff.; KÜLPE, Philos. d. Gegenw. in Deutschl. S. 103 ff.

Wechselwirkung zwischen Seele u. Leib: vgl. J. H. FICHTE, Zur Seelenfr. S. 156 *(„Abhängigkeit der bewußten Sphäre des Geistes von seinen eigenen unbewußten Zuständen und Veränderungen“)*; J. BERGMANN, Syst. d. object. Ideal. S. 256.

Welt ist nach LIPPS die Erscheinung oder Offenbarung des *„Welt-Ich“* (Leitf. d. Psychol. S. 339 f.).

Wert: vgl. ALLIHN, Gr. d. allg. Eth. S. 28 ff.; LIPPS, Leitfad. d. Psychol. S. 62, 175 f.; 186 *(„Wertapperception“)*; O. KRAUS, Zur Theorie des Wertes, 1902.

Wesen: vgl. KRAUSE, Urb. d. Menschh.², S. 325; HÖFFDING, Psychol.², S. 301 (W. eines Dinges = dessen *„vorherrschende Eigenschaften oder Gruppe von Eigenschaften“*).

Widerstreben ist nach EHRENFELS *„Anstreben des Nichtseins oder Vergehens“* (Viertelj. f. w. Philos. XXIII, 281).

Wille: vgl. MAASS, Üb. d. Leidensch. I, 5; FEDER, Untersuch. üb. d. menschl. Willen, 1779/93; W. ROSENKRANTZ, Wiss. d. Wiss. I, 240 ff.; ROSMINI, Psicol. § 1066 ff.; W. B. CARPENTER (ähnlich wie Martineau); SCHNEIDEWIN, Unendl. d. Welt, S. 82 *(„Weltwille“)*; HÖFFDING, Psychol.², S 463 ff. *(„Wir sind uns . . . unseres Wollens nicht durchaus unmittelbar bewußt“)*; P. BERGEMANN, Eth. S. 5; LIPPS, Leitf. d. Psychol. S. 202 ff. (W. = Form des Strebens); MAUTHNER, Sprachkr. I, 509 (W. = nur subjective Begleiterscheinung; S. 390: kein *„Wille“*, nur Willensacte).

Willensfreiheit: für diese: CLIFFORD, RENOUVIER. Deterministen: EBBINGHAUS, Grdz. d. Psychol. I, 29; REHMKE, Allg. Psychol. S. 430 (nicht Freiheit des Willens, sondern des Wollenden). Vgl. B. CARNERI, Sittl. u. Darwin. S. 218.

Wirken, Wirklichkeit: vgl. LIPPS, Leitf. d. Psychol. S. 210 ff., 242; 150 ff., 178, 182 f.

Wissen und Glaube: vgl. FRIES, Wissen, Glaube, Ahndung, 1805; RUD. WAGNER, MONRAD; G. COMBE, Die Wissensch. in ihrer Bezieh. zur Relig. 1857; J. BARTHÉLEMY-ST. HILAIRE, La philos. dans ses rapp. avec les sciences et la relig., 1889.

Wissenschaftslehre: vgl. BIEDERMANN, Wissenschaftslehre, 1856/60.

Wort: vgl. B. ERDMANN, Log. I, 22 (Alles Urteilen ist an Wortvorstellungen gebunden); L. DUGAS: *„Les mots ont une double fonction: celle d'évoquer les images et celle de les suppléer“* (Le Psittacisme 1896); RIBOT, L'évol. d. id.-génér., 1897.

Z.

Zahl: vgl. RIBOT, L'évol. d. id.-génér., 1897.

Zeichen: vgl. ROMANES, Entw. d. Geist. beim Mensch. S. 152 ff. (indicative, denotative, connotative, denominative, prädicative Zeichen; HUSSERL, Log. Unt. II, 25 ff.; LIPPS, Leitf. d. Psychol. S. 139 f.; L. DUGAS, Le Psittac. (Wir denken nur in Zeichen).

Zeit: vgl. Ribot, L'évol. d. id. génér., 1897; L. Busse, Philos. I, 79 ff. (Realität der Zeit); Lipps, Leitf. d. Psychol. S. 83 ff. (Z. = psychologisch eine extensive Verschmelzung, aber qualitativ etwas Neues). *„Der Fortgang des psychischen Geschehens überhaupt, das Hinzutreten von Momenterlebnis zu Momenterlebnis und das Sich-verweben zu einem einheitlichen Zusammenhang des Geschehens, in welchem diese verschiedenen Stadien stetig ineinander übergehen, ist dasjenige, was dem Zeitbewußtsein überhaupt zugrunde liegt"* (l. c. S. 84). Die Studien dieser Assimilation sind die Temporalzeichen, d. h. die *„Zeichen für das zeitliche Nacheinander"* (ib.). Die Zeit ist *„die Form, in welcher ich alle Inhalte anschaue und alle Gegenstände denke"* (l. c. S. 85).

Zufall: vgl. O. Liebmann, Anal. d. Wirkl.[2], S. 190 (Z. ist auch gesetzliche Notwendigkeit.

Zweck: vgl. de Bonald (*„intentions finales"*); Renouvier, Nouv. Monadol. p. 149 (Finalité = *„une loi primordiale de l'esprit"*); Lipps, Leitf. d. Psychol. S. 238 ff., 244 ff.

Zweifel: vgl. Lipps, Leitf. d. Psychol. S. 169, 228, 230 f., 242 f.

Literatur-Verzeichnis.*)

A.

Aall, A., Geschichte der Logosidee in der griech. Philosophie. 1896.
—, Macht und Pflicht. 1902.
Aars, Zur psychologischen Analyse der Welt. 1900.
—, Die Erwartung, Zeitschr. für Psychologie XXII.
Abaelard (1109—1143), Ouvrages inédits. Hrsg. v. V. Cousin. 1836.
—, Opera. Colleg. V. Cousin. 2 Bde. 1849—1859.
Abbt, Th., Vom Verdienst. 1804.
Abercrombie, The Philosophy of the Moral Feelings. 4. ed. 1869.
Abhandlungen, Philosophische, Sigwart gewidmet. 1900.
Abicht, J. H. (1762—1804), Versuch einer Metaphysik des Vergnügens. 1790.
—, Psychologische Anthropologie. 1801.
—, Verbesserte Logik. 1802.
Achelis, Ph., Ethik. 1898.
—, Sociologie. 1899.
—, Vergleichende Religionswissenschaft. 1904.
Achillini, Al. (1463—1518), De principiis physiognomiae. 1503.
Achter, H., Von der menschlichen Freiheit. 1895.
Acta eruditorum. 1684.
Adam, Ch., La Philosophie en France. 1894.
Adamson, R., in: Encyclop. Britann. III.
Adickes, E., Kant contra Haeckel, Kantstudien V.
—, Ethische Principienfragen, Zeitschrift für Philosophie und philos. Krit. 116.—117. Bd.
Aegydius Romanus, Quodlibeta. 1481.
—, Quaestiones Metaphysicales. 1499.
—, De ente et essentia. 1493.
Aeneas von Gaza (um 487), Theophrastos.
Agrippa von Nettesheim (1487 bis 1535), De occulta philosophia. 1531 bis 1535.
Ahrens, H. (1808—1874), Naturrecht oder Philosophie des Rechts und des Staates. 1870—1871.
—, Cours de philosophie de l'histoire. 1840.
d'Ailly, s. Pierre.
Aksákow, Animismus u. Spiritismus. 1894.
Alanus ab Insulis (1128—1203), De arte fidei catholicae.
Alberti, V., Compendium iuris naturae. 1678.
Albertus Magnus (1193—128[illegible]) Opera. Ed. A. Borguet. 1890 ff.
—, Summa theologiae I u. II. 3 Bde. 1895.
Alcuin (735—804), Opera, Migne patrolog. T. C u. CI. 1850.
d'Alembert, J. (1717—1783), Traité de dynamique. 1743.
—, Mélanges de littérature d'histoire et de philosophie. 5 Bde. 1752.
—, Discours préliminaire de l'encyclopédie. Übersetzt von R. Eisler. Wiss. Volksbibl.
—, Oeuvres philosophiques. 1821.
Alexander von Aphrodisias (lehrte 198—211 n. Chr.), Commentarius in libros metaphysicos Aristotelis. Ed. H. Bonitz. 1847.

*) Bei den noch lebenden und einigen anderen Autoren sind keine biographischen Daten angegeben. Ergänzungsweise sind einige Dutzend Schriften (meist Specialgebiete betreffend) aufgeführt, die im Texte nicht vorkommen. — Das Literatur-Verzeichnis ist von Frau Ida Eisler zusammengestellt und vom Verfasser revidiert worden.

Alexander von Hales († 1245), Summa universae theologiae. 1576.
Alexander, B., Der Pessimismus des 19. Jahrhunderts. 1884.
Alexander, Sam., Moral Order and Progress. 1891.
Alfârâbi († 950), Fontes quaestionum. Hrsg. von Schmölders in: Documenta philosophiae Arabum. 1836.
Alison, On taste. 1790.
Allen, Grant, Physiolog. Aesthetics. 1877.
—, Der Farbensinn. 1880.
—, The origin of the Sublime. Mind 1878.
Allihn, F. H. Th. (1811—1885), Grundlehren der allgemeinen Ethik. 1861.
—, Antibarbarus logicus. 1850.
Alrutz, S., Über den Schmerzsinn. 1901.
Alstedt, J. H. (Alstedius) (1588—1638), Compendium philosophiae. 1626.
Althusius, Joh., Politica. 1603.
Ament, Entwicklung von Sprechen und Denken beim Kinde. 1899.
American Journal of Psychology. 1887 ff.
—, of Sociology. 1902 ff.
Ammon, O., Die natürlichen Grundlagen der Gesellschaft. 1895.
Ammonius Hermiae (um 500 n. Chr.), Commentar. in Aristot. de interpretatione. 1545.
Ampère, A. M. (1775—1826), Essai sur la philosophie des sciences 1834/43. 2. éd. 1857.
Anaxagoras (ca. 500—427 v. Chr.) und Diogenes Apolloniates, Fragmenta. Ed. G. Schorn. 1829.
Anaximander (611—547 v. Chr.), *Περὶ φύσεως.*
Anaximenes (560—502).
Ancillon, J. P. F. (1767—1837), Über Glauben und Wissen in der Philosophie. 1824.
—, Mélange de littér. et philosophie.
André, Essay sur le beau. 1763.
Andreae, Antonius (14. Jahrh.), Quaest. super XII libr. metaphys. 1495.
—, Quaest. de tribus principiis rerum naturalium. 1489.
Annalen der Naturphilosophie. Herausgegeb. von W. Ostwald.
Année psychologique, L'.
— sociologique.
— philosophique.
Anselm von Canterbury (1033—1104), Opera. Patrologiae cursus. Vol. CLV. 1852—1854.
Antisthenes (444 v. Chr.), Fragmente. 1842.
Apelt, E. F. (1815—1859), Die Theorie der Induction. 1854.
—, Metaphysik. 1857.
—, Religionsphilosophie. 1860.
Appel, H., Die Lehre der Scholastiker von der Synteresis. 1891.
Apuleius (um 126), Opera. 1842.
Archiv für Geschichte der Philosophie. Hrsg. von L. Stein. 1887 ff.
— für systemat. Philosophie.
— für Physiologie. 1885 ff.
— für vergleichende Religionswissenschaft. 1898.
Ardigò, R., Opere filosofiche. 1870 ff.
—, Unità della conscienza. 1898.
—, Psicologia. 1882.
Aretin, Mnemotechnik. 1810.
d'Argens († 1771), La philosophie du bon sens. 1737.
—, Oeuvres. 1768.
Aristoteles (384—322), Schriften. Hrsg. von der Akademie der Wissenschaften in Berlin. 5 Bde. u. Index. 1831—1870.
—, Metaphysik. Übers. von J. H. v. Kirchmann. 1879.
Arleth, E., Die metaphysische Grundlage der Aristotelischen Ethik. 1903.
Arnauld, A. (1612—1694), Logica sive ars cogitandi. 1694.
— und Nicole, La logique ou l'art de penser. 1644. (Logik von Port-Royal.)
Arnobius (um 300 n. Chr.), Adversus gentes. Hrsg. von F. Oehler. 1846.
Arnold, W., Cultur- und Rechtsleben. 1865.
Aschaffenburg, G., Experimentelle Studien über Association. 1896—1897.
Ast, Fr. (1778—1841), Grundriß der Geschichte der Philosophie. 1807. 2. Aufl. 1825.
—, Handbuch der Ästhetik. 1805.
Aubert, Physiologie der Netzhaut. 1865.
Auffarth, Die platon. Ideenlehre. 1883.
Augustinus (354—430), Opera. Patrologiae cursus. Tom. XXXII—XLVII.
—, Bekenntnisse. Hrsg. von O. F. Bachmann. 1891.
d'Auréole, s. Pierre.
Autenrieth, Ansichten über Natur und Seelenleben.
Avenarius, R. (1843—1896), Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Princip des kleinsten Kraftmaßes. 1876.
Avenarius, R. (1843—1896), Kritik der reinen Erfahrung. 2 Bde. 1888—1890.

AVENARIUS, R. (1343—1896), Der menschl. Weltbegriff. 1891.
—, Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie. Vierteljahrsschrift f. wiss. Philos. 18. Jahrg. 1894. 19. Jahrg. 1895.
AVERROËS (Ibn Roschd) (1126—119
Destructio destructionis. 1527.
AVICENNA (Ibn Sinâ) (980—103
Opera. 1495.
AZAM, Hypnotisme, double conscien
et altérations de la personnalité. 18

B.

BAADER, FR. v. (1765—1841), Sämtliche Werke. Hrsg. von F. Hoffmann. 16 Tle. 1851—1860.
—, Grundzüge der Societätsphilosophie. 1837.
—, Über den Urternar. 1816.
—, Vorlesungen über religiöse Philosophie. 1828.
—, Über das Verhalten des Wissens zum Glauben. 1833.
BACHMANN, E. F., System der Logik. 1828.
—, Kunstwissenschaft. 1811.
BACHOFEN, Das Mutterrecht. 1862.
BACKHAUS, Das Wesen des Humors.
BACO, ROGER (1214—1294), Opus maius ad Clementem IV. Ed. S. Jebb. 1773.
BACON, F. (1561—1626), Novum organum. Ed. by J. S. Brewer. 1856.
—, De dignitate et augmentis scientiarum libri IX. 1829.
— Works 1765 u. 1857 ff.
BACONTHORP, J. († 1346), Super quatuor sententiarum libris. 1510.
BAER, A., Der Verbrecher in anthropologischer Beziehung. 1893.
BAER, K. E. v. (1792—1876), Studien auf dem Gebiete der Naturwissenschaften. 1874.
—, Reden und kleine Aufsätze. 1864—1877.
BÄRENBACH, F. v., Grundlegung der krit. Philosophie. 1873.
BÄUMKER, M., Das Problem der Materie in der griech. Philosophie. 1890.
BAGEHOT, W., Der Ursprung der Nationen. 1874.
BAHNSEN, J. († 1881), Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt. 2 Bde. 1880—1881.
—, Zur Philosophie der Geschichte. 1875.
—, Pessimisten-Brevier. 1879.
—, Beiträge zur Charakterologie. 1867.
—, Zum Verhältnis zwischen Wille und Motiv. 1870.
—, Das Tragische als Weltgesetz. 1877.
—, Bedingter Gedanke und Bedingungssatz. 1877.
—, Aphorismen zur Sprachphilosophie. 1881.
BAILLY, Letters on Philos. of Hum
Mind.
BAIN, A., The Senses and the Intelle
3. ed.
—, The Emotions and the Will. 3. ed.
1875.
—, Mental and Moral Science. 18
—, Mind and Body. 1873.
—, Logic. 1870.
—, Study of Character. 1861.
BAKU, G., Der Streit über den Natur-
begriff am Ende des 17. Jahrhundert
Zeitschr. f. Philos. 98. Bd.
BALDWIN, J., The Coefficient of Exter-
nal Reality. Mind Bd. XVI. 18
— Handbook of Psychology. 1890—18
—, Mental Development in the Chi
and the Race. (Die Entwickl. des
Geistes.) 1895.
—, Social and Ethical Interpretat. in
Mental Development. 1897.
—, Das sociale und sittliche Leben.
BALFOUR, A., The Foundations of Beli
(Die Grundlagen des Glaubens). 18
BALL, W. P., Are the effects of use
and disuse inherited? 1890.
BALLAUF, Grundlehren der Psycho-
logie. 1882.
BALLET, Die innerliche Sprache. 18
BALMES, J., Filosofia fundamental. 18
Deutsch 2. Aufl. 1861.
BARATT, A., Physical Ethics. 1869.
BARDILI, CHR. G. (1761—1808), Grund-
riß der ersten Logik. 1800.
— Über den Ursprung des Begriffs der
Willensfreiheit. 1796.
—, Über die Gesetze der Ideenasso-
ciation. 1797.
BARTH, P., Die Philosophie der Ge-
schichte als Sociologie. Tl. I. 189
—, Die Stoa. 1903.
BARTHÉLEMY, J. ST. HILAIRE, La phi-
losophie dans ses rapp. avec les science
et la religion. 1889.
BASEDOW, J. B. (1723—1790), Phil-
alethie. 1764.
—, Theoretisches System der gesunden
Vernunft. 1765.
BASILIDES (um 130 n. Chr.). Vgl.
Uhlhorn, Das Basilidianische System
1852.

Bastian, Ad., Der Völkergedanke im Aufbau einer Wissenschaft vom Menschen. 1881.
—, Der Mensch in der Geschichte. 1860.
—, Die Lehre vom Denken. 1903.

Batteux, Ch. (1713—1780), Les beaux arts réduits à un même principe. 1746.

Baumann, J., Philosophie als Orientierung über die Welt. 1872.
—, Die Lehren von Raum, Zeit und Mathematik. 1868.
—, Handbuch der Moral. 1879.
—, Über Willens- und Charakterbildung. 1897.
—, Einführung in die Pädagogik. 1890.
—, Elemente der Philosophie. 1891.
—, Realwiss. Begründung der Moral-, der Rechts- und Gotteslehre. 1898.
—, Die Grundfrage der Religion. 1895.

Baumeister, F. Chr. (1709—1785), Historia de doctrina de optimo mundo. 1741.
—, Institutiones philosophiae rationalis. 1736. (Logik.)
—, Institutiones metaphysicae. 1738.

Baumgarten, A. G. (1714—1762), Metaphysica. 1739.
—, Aesthetica. 1750—1758.
—, Akroasis Logicae. 1761.
—, Ius naturae. 1765.

Baur, F. Chr. (1792—1860), Die christliche Gnosis. 1835.

Bautain, L., L'esprit humain et ses facultés. 2. éd. 1859.

Bayle (1647—1705), Dictionnaire historique et critique. 6. éd. 1741.
—, Système de philosophie, contenant la logique et la métaphysique. 1785.

Bazin, La philosophie de l'histoire. 1764.

Beattie, J. (1735—1803), Essay on the nature and immutability of truth. 1770.
—, Versuch über die Wahrheit. 1772.

Beaunis, Les sensations internes.

Becher, Psychosophie. 1803.

Beck, J. S. (1761—1842), Einzig möglicher Standpunkt, aus welchem die krit. Philos. beurteilt werden muß. 1796. Erläuternder Auszug aus den Schriften des Hrn. Prof. Kant III.
—, Lehrbuch der Logik. 1820.
—, Lehrbuch des Naturrechts. 1820.

Becker, K. F., Organismus der Sprache. 1827. 2. A. 1841.

Beckers, H. (1806—1889), Über das Wesen des Gefühls. 1830.
—, Aphorismen über Tod und Unsterblichkeit. 1869.

Beiträge zur Psychologie der Aussage. Hrsg. von L. W. Stern. 1903 ff.

Bell, Chr., The nervous system of the human mind. 1830.
—, Essays on anatomy of expression. 1806.
—, Physiologische und pathologische Untersuchungen des Nervensystems. 1836.

Bendavid, L. (1764—1832), Vorlesungen über die met. Anfangsgründe der Naturwissenschaft. 1798.
—, Versuch über das Vergnügen. 1794.
—, Versuch einer Geschmackslehre. 1799.
—, Versuch einer Rechtslehre. 1802.

Bender, H., Zur Lösung des metaphysischen Problems. 1886.

Bender, W., Mythologie und Metaphysik. 1899.
—, Das Wesen der Religion. 1886.

Benedict, M., Das biomech. Denken in der Medicin u. in der Biologie. 1903.
—, Die Seelenkunde des Menschen. 1894.

Beneke, Fr. Ed. (1798—1854), Neue Grundlegung zur Metaphysik. 1822.
—, Die Philosophie in ihrem Verhältnis zur Erfahrung, zur Speculation und zum Leben. 1833.
— Grundlinien der Sittenlehre. 2 Bde. 1837.
—, Grundlinien des natürlichen Systems der praktischen Philosophie. Bd. I: Allgemeine Sittenlehre. 1837.
—, Psychologische Skizzen. 1825—1827.
—, Erziehungs- und Unterrichtslehre. 1835—1836.
—, Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit. 1832.
—, Syllogismor. analyt. origines. 1839.
—, Erkenntnislehre. 1820.
—, System der Metaphysik und Religionsphilosophie. 1840.
—, Grundsätze der Civil- und Criminalgesetzgebung. 1830.

Bentham, G., An Outline of a New System of Logic. 1825.

Bentham, J. (1748—1832), An Introduction to the Principles of Moral and Legislation. 1789 u. 1823.
—, Deontology. 1834.
—, Traité de la législation civile et pénale. 1802. Deutsch von Beneke (s. d.).

Beöthy, S., Die Anfänge der gesellschaftlichen Entwicklung. 1883.

Beöthy, Z., Das Tragicum. 1885.

Bergbohm, C., Das Naturrecht der Gegenwart. 1892.

Bergemann, P., Ethik als Culturphilosophie. 1904.

—, Sociale Pädagogik. 1900.

Berger, A. v., Raumanschauung und formale Logik. 1886.

Berger, J. E. v. (1772—1833), Philos. Darstellung der Harmonie des Weltalls. 1808.

—, Allgemeine Grundzüge zur Wissenschaft. 1817—1827.

—, (II): Zur philosophischen Naturerkenntnis.

—, (IV): Grundzüge der Sittenlehre.

Berger, Mor., Der Materialismus im Kampfe mit d. Spiritualismus und Idealismus. 1883.

—, Das Problem der Willensfreiheit. 1896.

Bergmann, J., Grundlinien einer Theorie des Bewußtseins. 1870.

—, Sein und Erkennen. 1880.

—, Die Grundprobleme der Logik. 1882; 2. A. 1895.

—, Der Begriff des Daseins. Archiv f. Philos. Bd. II. 1896.

—, Reine Logik. 1879.

—, System des objectiven Idealismus. 1903.

—, Vorlesungen über Metaphysik. 1886.

—, Über das Schöne. 1887.

—, Untersuchungen über Hauptpunkte der Philosophie. 1900.

—, Über das Richtige. 1883.

—, Über den Satz des zureichenden Grundes, Zeitschr. f. imm. Ph. II.

—, Das Ziel der Geschichte. 1881.

—, Materialismus und Monismus. 1882.

—, Der Begriff der Quantität, Zeitschr. für Philos. 120. Bd.

Bergson, Matière et Mémoire. 1896.

—, Les données immédiates de la conscience.

Berkeley, G. (1665—1753), Works. Collected by A. Campbell Fraser. 4 Bde. 1871.

—, Treatise on the principles of human knowledge. Übers. von Überweg. 1869.

—, Hylas and Philonous. 1713.

—, Theory of vision. 1709.

Bernard, Claude (1813—1878), Introduction à la médecine expérimentale. 1865.

—, Leçons sur les phénomènes de la vie.

—, La science expérimentale. 1878.

Bernays, J., Zwei Abhandlungen über die Aristotelische Theorie des Dramas. 1880.

Bernd, Abhandlung von Gott. 1742.

Bernhard von Chartres (12. Jahrh.). In: Bibliotheca philosophorum mediae aetat. 1867.

Bernhard von Clairvaux (1091—1153), Bernardi Clarevallensis opera. Ed. Mabillon. 1719.

Bernheim, Die Suggestion. 1888.

Bernheim, A., Natur und Cultur. 1891.

Bernheim, E., Lehrbuch der historischen Methode. 1903.

Bernier, F. (1620—1688), Traité de libre et du volontaire. 1685.

Bernies, V., Spiritualité et immortalité. 1901.

Bernouilli, D. (1700—1782), De mensura sortis. 1738.

Bernouilli, J. (1654—1705), Ars coniectandi.

Bernstein, A., Die fünf Sinne des Menschen.

Bernstein, Ed., Die Voraussetzungen des Socialismus. 1889.

Bethe, in: Pflügers Archiv für Physiologie. Bd. 70.

Beyersdorff, R., Die Raumvorstellungen. 1879.

Biedermann, A. E. (1819 — 1885), Christliche Dogmatik. 1884.

Biedermann, G., Moral-, Rechts- und Religionsphilosophie. 1890.

—, Religionsphilosophie. 1887.

—, Philosophie als Begriffswissenschaft. 1877—1880.

—, Philosophie der Geschichte. 1884.

—, Philosophie des Geistes. 1886.

—, Naturphilosophie. 1888.

—, Die Wissenschaftslehre. 1856—1860.

—, Metaphysik. 1870.

Biel († 1495), Collectorium ex Occams Tub. 1512.

Bierling, E. R., Juristische Principienlehre. 1894—1898.

Biese, A., Die Philosophie des Metaphorischen.

Bilfinger (1693—1750), Dilucidationes de Deo, anima humana, mundo et generalioribus rerum affectibus. Ed. III. 1746.

—, Commentationes philosophicae de origine et permissione mali praecipue moralis, ib. 1724.

Bilharz, A., Metaphysik. 1890—1897.

—, Der heliocentrische Standpunkt der Weltbetrachtung. 1879.

Billroth, J. G. Fr. (1808 – 1836), Vorlesungen über Religionsphilosophie. 2. A. 1844.

Binet, A., La fatigue intellectuelle. 1898.

Boscovich, R. J. (1711—1787), Theoria philosophiae naturalis. 1758; 2. Aufl. 1762.
—, Dissertationes duae de viribus vivis. 1745.
Bossuet, J. B. (1627—1704), De la connaissance de Dieu.
—, La Logique. 1828.
—, Discours sur l'histoire universelle. 1681.
Boström, Chr. J. (1797—1866), Werke (schwedisch). 1883—1901.
Bouillée, Ch., s. Bovillus.
Bouillier, Fr. (1813—1899), Le principe vital et l'âme pensante. 1862; 2. éd. 1873.
—, La vraie conscience.
Bourdeau, L., Cause et origine du mal. Revue phil. 1900.
Bourdon, L'expression des émotions et des tendances dans le langage. 1892.
—, La perception visuelle de l'espace. 1902.
Bouterwek, F. (1766—1828), Idee einer Apodiktik. 2 Bde. 1799.
—, Ästhetik. 1806.
—, Lehrbuch der philosophischen Wissenschaften. 1813.
—, Abriß der philosophischen Rechtslehre. 1798.
—, Ideen zur Metaphysik des Schönen. 1807.
Boutroux, E., La contingence des lois de la nature. 1874; 2. éd. 1895.
—, De l'idée de loi naturelle. 1895.
—, Questions de morale et de pédagogie.
Bovillus, C. (1470—1553), De nihilo; De sensibus; De intellectu. Vgl. J. Dippel, Versuch einer systemat. Darstellung der Philosophie des Carolus Bovillus. 1865.
Boyle, R., Tractatus de ipsa natura. 1682.
Bradley, F. H., The Principles of Logic. 1883.
—, Appearance and Reality. 1893; 2. Aufl. 1897.
—, On the analysis of Comparison. Mind 1886.
—, On pleasure, pain, desire and volition. Mind 1888.
Braig, C., Vom Erkennen. Abriß der Noëtik. 1897.
Brandt, M. v., Die chinesische Philosophie. 1898.
Braniss, Chr. J. (1792—1874), System der Metaphysik. 1834.
—, Grundriß der Logik. 1829.
Braude, M., Die Elemente der reinen Wahrnehmung. 1899.
Bréal, Mélanges de mythologie et de linguistique. 1878.
Brentano, F., Die Psychologie des Aristoteles. 1867.
—, Psychologie vom empirischen Standpunkt. Bd. I. 1874.
—, Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis. 1889.
—, Über die Zukunft der Philosophie. 1893.
—, Die vier Phasen der Philosophie. 1895.
—, Das Genie. 1892.
—, Das Schlechte als Gegenstand dichter. Darstellung. 1892.
Breysig, K., Culturgeschichte. 19..
Brix, W., Über den mathematischen Zahlbegriff, Philos. Studien I.
Brofferio, A., Für den Spiritismus (Per lo spiritismo 1892.)
—, Manuale di psicologia. 1889.
Brömse, H., Die Realität der Zeit. Zeitschr. für Philosophie. 1899.
Broussais, F. J. V. (1772—1838), Traité de l'irritation et de la follie. 18..
Brown, P. († 1735), Two dissertations concerning sense and imagination. 1728.
—, The procedure, extent and limits of human understanding. 1729.
Brown, Th. (1778—1820), An Inquiry into the Relation of Cause and Effect. 1804; 3. ed. 1818.
—, Lectures on the Philosophy of Human Mind. 1820; 19. ed. 1856.
—, Lectures on Ethics. 1856.
Bruch, Die Lehre von der Präexistenz. 1898.
Brucker, J. J. (1696—1770), Historia critica philosophiae. 1742—1744.
Bruno, Giordano (1548—1600), De triplici minimo. 1591.
—, De monade, numero et figura. 1591.
—, Opera latine conscripta. 4 Bde. 1880—1889.
—, Italienische Schriften. Hrsg. von A. Wagner. 1829.
—, De umbris idearum. 1868.
—, De la causa, principio et uno. Übers. von A. Lasson. 1872; 2. A. 1889.
—, De progressu et lampade venatoria Logicorum. 1587.
—, Degli eroici furori. 1585.
La Bruyère, (1639—1696), Les Charactères. 1687.
Buchanan, G. (1506—1582), De iure regni apud Scotos. 1579.
Bucher, K., Arbeit und Rhythmus.
Büchner, L. (1824—1899), Kraft und Stoff. 15. A. 1883; 19. A. 1898.

C.

CARLYLE, TH. (1795—1881), Sartor resartus. 1833—1834.
CARNERI, B., Empfindung und Bewußtsein.
—, Sittlichkeit und Darwinismus. 2. Aufl. 1877.
—, Grundlegung der Ethik. 1886.
—, Der moderne Mensch. 1891.
CARO, Le Pessimisme au 19. siècle. 2. éd. 1881.
CARPENTER, W. B., Principles of Mental Physiology. 1874.
CARRIERE, M. (1817—1895), Ästhetik. 3. Aufl. 1885.
—, Die sittliche Weltordnung. 1877; 2. Aufl. 1891.
—, Die Religion in ihrem Begriff. 1841.
—, Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit. 2. A. 1887.
CARSTANJEN, FR., Der Empiriokriticismus III. Vierteljahrsschrift f. wissenschaftl. Philos. 22. Jahrg.
CARUS, F. A. (1770—1807), Geschichte der Psychologie. 1808.
—, Ideen zur Geschichte der Menschheit. 1809.
CARUS, K. G. (1789—1869), Vorlesungen über Psychologie. 1831.
—, Natur und Idee oder das Werdende und sein Gesetz. 1861.
—, Vergleichende Tierpsychologie. 1866.
—, Die Symbolik der menschlichen Gestalt. 1853; 2. Aufl. 1857.
CARUS, P., Fundamental Problems. 1894.
—, Metaphysik.
—, The Soul of Man. 1891.
—, Primer of Philosophy. 1896.
—, The Ethical Problem. 1890.
—, The Nature of Pleasure and Pain, Monist VI. 1896.
CASE, TH. H., Physical Realism. 1888.
CASMANN († 1607), Psychologia anthropologica. 1594.
CASPARI, O., Grund- u. Lebensfragen der philos. Wissensch. 2. A. 1888.
—, Der Zusammenhang der Dinge. 1881.
—, Urgeschichte der Menschheit. 1873.
—, Die Sprache als psychisches Entwicklungsprodukt. 1864.
CASSINA, Saggio analitico sulla compassione. 1788.
CATHREIN, V., Moralphilosophie. 1899.
—, Der Socialismus. 1892.
—, Recht, Naturrecht und positives Recht. 1901.
CATTANEO, La Psicologia delle menti associate in Vol. I von: Scritti di filosofia. 1892.
CESCA, G., La religione morale dell' umanità. 1902.
CESCA, G., L'origini del princ. di causalità. 1885.
CHALYBÄUS, H. M., Speculative Philosophie seit Kant.
—, Wissenschaftslehre. 1846.
—, System der speculativen Ethik. 1850.
—, Philosophie und Christentum. 1853.
CHAMBERLAIN, H. ST., Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts. 1899; 2. Aufl. 1900.
CHARRON, P. (1541—1603). Traité de la sagesse. 1601 u. 1604. Oeuvres. 1635.
CHAUVIN (1640—1725), Lexikon rationale. 1692 und 1713.
CHEVALLIER, Das Entstehen und Werden des Selbstbewußtseins. Progr. d. K. K. Staats-Obergymn. in Prag-Neustadt (Stephansgasse). 1897.
CHEVREUIL, Résumé d'une histoire de la matière. 1878.
CHOULANT, Vorlesungen über die Kranioskopie. 1844.
—, Geschichte und Wesen der Phrenologie. 1847.
CHRIST, P., Der Pessimismus und die Sittenlehre. 1882.
CHRISTIANSEN, B., Erkth. und Psychologie des Erkennens. 1902.
CHRYSIPPUS (282—208 v. Chr.).
CICERO, MARCUS TULLIUS (106—43), Disputationum Tusculanarum libri V. 1836.
—, De deorum natura. Dox. Diels p. 531 ff.
—, Philos. Schriften. Hrsg. von Klotz. 2 Bde. 1840—1841.
CIESZOWSKY, Prolegomena zur Historiosophie. 1838.
CLAPARÈDE, L'association des idées. 1903.
CLARAMONTIUS, De coniectando. 1625.
CLARKE, J. (1675—1729), Works. 4 Bde. 1738—1742.
—, An Inquiry into the causes and origin of Evil. 1720.
CLASS, G., Untersuchungen zur Phänomenologie und Ontologie des menschlichen Geistes. 1896.
CLAUBERG (1622—1665), Opera philosophica. 2 Bde. 1691.
—, Logica vetus et nova. 1656.
CLAUDIANUS MAMERTUS (ca. 470 n. Chr.), De statu animae. Hrsg. von A. Engelbrecht. 1885.
CLEMENS ALEXANDRINUS (ca. 150 bis 211), Opera. Migne, Patrologiae cursus. Vol. VIII—IX.
CLIFFORD, W. K. (1845—1879), Von der Natur der Dinge an sich. Übers. von Dr. H. Kleinpeter. 1903.

D.

DESSOIR, M., Geschichte der neueren dtsch. Psychologie. Bd. I. 2. Aufl. 1897.
—, Das Doppel-Ich. 1890.
DESTUTT DE TRACY (1754—1836), Eléments d'idéologie. 5 Tle. in 4 Bd. 1803—1815.
DEUSSEN, P., Elemente der Metaphysik. 1877. 2. A. 1890.
—, Allgemeine Geschichte der Philosophie. Bd. I, 1. 1894.
—, Sechzig Upanishad des Veda. Aus dem Sanskrit übersetzt. 1897.
DEUTINGER, M. (1815—1864), Grundlinien einer positiven Philosophie. 1843—1849. (II: Seelenlehre; III: Denklehre; VI: Moralphilosophie.)
Deutsche Rundschau. 1892.
DEWEY, J., The Psychology of Effort. Philosoph. Review. 1897.
—, Psychology. 1886.
—, Ethics. 1891.
Dictionary of Philosophy. Hrsg. von J. M. Baldwin. 1901 ff.
Dictionnaire des sciences philosophiques. Hrsg. von Ad. Franck. 3. éd. 1885.
DIDEROT, D. (1713—1784), Oeuvres. 1875 ff.
—, Pensées philosophiques. 1748.
—, Lettre sur les aveugles. 1749.
—, Lettre sur les sourds et muets. 1751.
—, Pensées sur l'interprétation de la nature. 1754.
—, Sur la matière et le mouvement. 1770.
—, Entretien entre d'Alembert et Diderot ou Le rêve d'Alembert. 1831.
DIELS, H., Doxographi Graeci. 1879.
DIEM, U., Das Wesen der Anschauung. 1899.
DIETERICI, F., Die Lehre von der Weltseele bei den Arabern im 10. Jahrhundert. 1872.
DILLES, L., Weg zur Metaphysik. I. 1903.
DILTHEY, W., Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt u. seinem Recht. Sitzungsberichte der preuß. Akad. d. Wissensch. 2. Halbbd. 1890.
—, Einleitung in die Geisteswissensch. Bd. I. 1883.
—, Die Einbildungskraft des Dichters. 1887.
—, Das Leben Schleiermachers. 1870.
—, Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie. Berl. Ak. d. Wiss. 1894.
DILTHEY, W., Beiträge zum Studium der Individualität. Berl. Ak. d. Wiss. 1896.
DIOGENES LAËRTIUS (um 200 v. Chr.), De clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apophthegmatibus libri decem. Recens. C. G. Cobet. 1850.
DIOGENES VON APOLLONIA (5. Jahrh. v. Chr.), Fragmenta. Ed. G. Schorn. 1829.
DIONYSIUS AREOPAGITA, De mystica theologia; De div. nom.; De eccl. hier. Vgl. Engelhardt, Die angeblichen Schriften des Areopagiten Dionysius. 1823.
DIRKSEN, Über die Temperamente. 1804.
DITTRICH, O., Grundzüge der Sprachpsychologie. 1903.
DOERGENS, H., Andeutungen zu einer Geschichte und Beurteilung der Lehre von den Universalien. 1861.
DOMRICH, Die psychischen Zustände. 1849.
DÖRING, A., Philosoph. Güterlehre. 1888.
—, Kunstlehre des Aristoteles. 1876.
—, Über den Begriff der Philosophie. 1878.
—, Über Zeit und Raum. Philosoph. Vorträge. 1894.
—, Die ästhetischen Gefühle. Zeitschr. für Psychologie. 1890.
DORNER, A., Das menschliche Erkennen. 1887.
—, Grundriß der Religionsphilosophie. 1903.
—, Das menschliche Handeln. 1895.
DRBAL, M. A. (1829—1885), Empirische Psychologie. 1868.
—, Über die Natur der Sinne. 1860.
DREHER, E., Der Materialismus. 1892.
—, Philosophische Abhandlungen. 1903.
—, Der Darwinismus und seine Stellung in der Philosophie. 1877.
—, Über Wahrnehmung und Denken. 1879.
—, Über den Begriff der Kraft. 1885.
—, Kriticismus und Materialismus. 1893.
DREWS, A., Die deutsche Speculation seit Kant. 2 Bde. 1893.
—, Das Ich als Grundproblem der Metaphysik. 1897.
DRIESCH, H., Die organischen Regulationen.
DRIESMAN, H., Rasse und Milieu. 1902.
DROBISCH, M. W. (1802—1896), Neue Darstellung der Logik. 5. A. 1887.

Drobisch, M. W. (1802—1896), Empirische Psychologie. 1842; 2. A. 1898.
—, Grundlehren der Religionsphilosophie. 1840.
—, Quaest. mathemat.-psychol. spec. I—V. 1836-1839.
—, Erste Grundlinien der mathemat. Psychologie. 1850.
—, Die Moral-Statistik und die menschliche Willensfreiheit. 1867.
Drossbach, M., Die Harmonie der Ergebnisse der Naturforschung. 1858.
—, Die Objecte der sinnlichen Wahrnehmung. 1865.
—, Über Erkenntnis. 1869.
—, Die individuelle Unsterblichkeit. 1882.
—, Über die scheinbaren und die wirklichen Ursachen des Geschehens in der Welt. 1884.
Droste-Hülshoff, Lehrbuch des Naturrechts. 1823.
Duboc, J., Psychologie der Liebe. 2. A. 1880.
—, Die Lust als social-ethisches Entwicklungsprincip. 1900.
—, Der Optimismus. 1892.
—, Grundriß einer einheitlichen Trieblehre. 1892.
Du Bois-Reymond, E., Über die Grenzen der Naturerkenntnis. 1872. 7. A. 1891.
—, Die sieben Welträtsel. 1882; 3. A. 1891.
—, Reden.
—, Untersuchungen über die tierische Elektricität.
—, Allgemeine Functionentheorie. 1882.
—, Culturgeschichte und Naturwissenschaft. 1878.
Du Bois-Reymond, P., Über die Grundlagen der Erkenntnis in den exacten Wissenschaften. 1890.
Dubos, J. B. (1660—1742), Réflexion critique sur la poésie, la peinture et la musique. 1719.
Dugas, L., Le Psittacisme et la Pensée symbol. 1896.
Dugas, L., Psychologie du rire. 1902.
Duhamel, J., Des méthodes dans les sciences de raisonnement. 1866—1872.
Dühring, E., De tempore, spatio, causalitate . . . 1861.
—, Natürliche Dialektik. 1865.
—, Krit. Geschichte der Philosophie. 3. A. 1879.
—, Cursus der Philosophie. 1875.
—, Logik und Wissenschaftstheorie. 1878.
—, Wirklichkeitsphilosophie.
—, Kritische Geschichte der allgem. Principien der Mechanik. 18..; 3. Aufl. 1887.
—, Der Wert des Lebens. 5. Aufl. 18..
Dumont, L. (1837—1877), Les causes du rire. 1862.
—, Vergnügen und Schmerz. 1876.
Dunan, Chr., Théorie psycholog. de l'espace. 1895.
—, Les principes de la morale. Revue philos.
Duncker, Zur Geschichte der christlichen Logoslehre. 1848.
Dunkmann, K., Das Problem der Freiheit in der gegenwärtigen Philosophie. 1899.
Durand de Gros (1826-1900), Ontologie et Psychologie physiologique. 1871.
—, L'idée et le fait en biologie. 18..
—, Nouvelles recherches sur l'esthétique et la morale. 1901.
Durandus de St. Pourçain († 132.), In sententias theologicas Petri Lombardi. 1508.
Durkheim, E., Eléments de sociologie. 1889.
—, La division du travail social. 18..
—, Les règles de la méthode sociologique. 1895.
Durosoy, Philosophie sociale. 178.
Dutoit, E., Die Theorie des Milieu. Berner Stud. zur Philos. XX. 18..
Dyroff, A., Über den Existentialbegriff. 1902.

E.

Ebbinghaus, H., Über das Gedächtnis. 1885.
—, Grundzüge der Psychologie. I. 1901.
—, Theorie des Farbensehens. 1893.
—, Über erklärende und beschreibende Psychologie. Zeitschr. f. Psychologie IX.
Eberhard, E., Beiträge zur Lehre vom Urteil. 1895.
Eberhard, J. A. (1739—1809), Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens. Neue A. 1786.
—, Philosophisches Magazin. 178.—1792.
—, Handbuch der Ästhetik. 18..—1805.
—, Sittenlehre der Vernunft. 178.
—, Von dem Begriffe der Philosophie. 1778.

EBERT, J. J. (1737—1805), Kurze Unterweisung in den Anfangsgründen der Vernunftlehre. 4. A. 1786.
ECKART, L., Vorschule d. Ästhetik. 1864.
ECKHART (1260—1327), Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts. Hrsg. von F. Pfeiffer. Bd. II.
EDGEWORTH, F. G., Mathematical Psychics. 1881.
—, Mind IX, XII.
EDWARDS, J. (1703—1758), Treatise on the will. 1754.
—, Treatise on the Religious Affections. 1746.
EGGER, Le développement de l'intelligence et du langage chez les enfants. 1879.
EHRENFELS, CHR., Werttheorie und Ethik. Vierteljahrsschrift f. wiss. Philos. 1893 ff.
—, Von der Wertdefinition zum Motivationsgesetz. Archiv f. system. Philos. Bd. II. 1896.
—, Die Intensität der Gefühle. Zeitschr. f. Psychologie VI. 1898.
—, Über Gestaltqualitäten. Vierteljahrsschr. f. wiss. Philosophie. 1890.
—, Über Fühlen und Wollen. Sitzungsbericht der Akademie der Wissenschaften in Wien. 1903.
—, Zur Philosophie der Mathematik. Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 1897.
EICKEN, v., Geschichte und System der mittelalterl. Weltanschauung. 1887.
EIMER, G. H. T., Die Entstehung der Arten. 1888.
EJNER, M., Experimentelle Studien über den Zeitsinn. 1889.
EISLER, M., Vorlesungen über die jüd. Philosophen des Mittelalters. I. 1870—1876.
EISLER, ROBERT, Studien zur Werttheorie. 1902.
EISLER, RUDOLF, Der psychophysische Parallelismus. 1894.
—, Die Weiterbildung der Kantschen Aprioritätslehre bis zur Gegenwart. 1895.
—, Krit. Untersuchung des Begriffs der Weltharmonie bei Leibniz. 1895.
—, Psychologie im Umriß. 3. A. 1903.
—, Die Elemente der Logik. 1898.
—, Einführung in die Philosophie. 2. A. 1900.
—, Bewußtsein und Sein. 1900.
—, Über Ursprung und Wesen des Glaubens an die Existenz der Außenwelt. Vierteljahrsschrift f. wissenschaftl. Philos. 1898.
—, Grundlagen der Erkenntnistheorie. 1900.
EISLER, RUDOLF, Das Bewußtsein der Außenwelt. 1900.
—, W. Wundts Psychologie und Philosophie. 1902.
—, Nietzsches Erkenntnistheorie und Metaphysik. 1902.
—, Sociologie. 1903.
—, Prolegomena zu einer philosophischen Psychologie. Zeitschr. f. Philos. und philos. Kritik. 1902.
EITLE, J., Grundlinien zu einer Theorie der Erkenntnis. 1890.
ELLIS, H., Geschlechtstrieb u. Schamgefühl.
ELSAS, A., Über die Psychophysik. 1886.
ELSENHANS, THEOD., Wesen und Entstehung des Gewissens. 1894.
—, Selbstbeobachtung und Experiment in der Psychologie. 1897.
ELVENICH, P. J., Die Moralphilosophie. 1830.
EMERSON, R. W., Essays. Universal-Bibliothek.
EMMINGHAUS, H., Allgemeine Psychopathologie. 1878.
EMPEDOKLES (485—425 v. Chr.), Empedoclis fragmenta. Ed. Stein. 1852.
Encyclopedia Britannica XX.
Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers. 1751—1772.
ENDE, U. VAN, Histoire naturelle de la croyance. 1887.
ENGEL, J. J. (1741—1802), Der Philosoph für die Welt. Univers.-Bibl.
—, Mémoire sur l'origine de l'idée de la force. 1802.
—, Ideen zu einer Mimik. 1785—1786.
ENGELS, FR., Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft. 1894.
—, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der classischen Philosophie. 1888.
—, Briefe, in: Der socialistische Akademiker. 1895.
—, Der Ursprung der Familie. 1884.
—, Die Entwicklung des Socialismus. 1883; 4. A. 1891.
ENNEMOSER, Der Geist des Menschen in der Natur. 1849.
ENOCH, W., Der Begriff der Wahrnehmung. 1890.
EPIKTET (um 90 n. Chr.), Dissertationes (διατριβαί). 1799.
—, Encheiridion (ἐγχειρίδιον). 1799.
EPIKUR (342—271 v. Chr.), Epikuri fragmenta. 1818.
ERASMUS, D. (1467—1536), De institutione matrimon. Christi; De pueris; Opera. 1703—1706.
ERDMANN, B., Logik. I. 1892.

Erdmann, B., Die Axiome der Geometrie. 1877.

—, Zur Theorie der Beobachtung. Arch. f. syst. Philos. I. 1895.

—, Die psycholog. Grundlagen der Beziehungen zwischen Sprechen und Denken. Arch. f. syst. Philos. II bis III. 1896—1897.

—, Zur Theorie der Apperception. Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. X.

Erdmann, J. E. (1805—1892), Grundriß der Geschichte der Philosophie. 4. A. 2 Bde. 1896.

—, Grundriß der Psychologie. 4. A. 1862.

—, Psychologische Briefe. 1851.

—, Grundriß der Logik und Metaphysik. 1864.

—, Über Glauben und Wissen. 1837.

Erhardt, F., Metaphysik. I.

—, Erkenntnistheorie. 1894.

—, Die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele. 1897.

—, Metaphysik. 1897.

Eschenmayer, C. A. (1770—1852), Psychologie. 1817.

—, Religionsphilosophie. 1818—1824.

Espinas, Les sociétés des animaux. 1870.

Esquirol, Des maladies mentales. 1838.

Esser, Psychologie. 1854.

Ettlinger, M., Zur Grundlegung einer Ästhetik des Rhythmus. Zeitschrift für Psych. XXII.

Eucken, R., Geschichte der philos. Terminologie. 1878.

—, Die Grundbegriffe der Gegenwart. Historisch und kritisch entwickelt. 2. A. 1896.

—, Die Lebensanschauungen der großen Denker. 2. A. 1896.

—, Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt. 1896.

—, Der Wahrheitsgedanke der Religion. 1901.

Euler, L. (1707—1783), Réflexions sur l'espace et le temps. 1748.

—, Lettres. 1768—1772.

Eusebius (4. Jahrh. n. Chr.), Praeparatio evangelica. Ed. Heinichen. 1842.

Everett, C. S., Science of Thought. 1869.

—, Psycholog. Elements of Religion. 1902.

Exner, F. (1802—1853), Nominalismus und Realismus. 1842.

—, Die Psychologie der Hegelschen Schule. 1843—1844.

Exner, S., Entwurf einer physiologischen Erklärung der psych. Erscheinungen.

Eyffert, M., Über die Zeit. 1871.

F.

Faber, P. J., Chymische Schriften. 1713.

Fack, M., Zählen und Rechnen; Zeitschr. für Philos. und Pädagogik II.

Falckenberg, R., Geschichte d. neuern Philosophie von N. v. Kues bis zur Gegenwart. 2. A. 1892; 3. A. 1898.

Fauth, F., Das Gedächtnis. 1898.

Fechner, G. Th. (1801—1887), Elemente der Psychophysik. 2 Bde. 1860; 2. A. 1889.

—, Über die Seelenfrage. 1861.

—, Vorschule der Ästhetik. 2 Bde. 1868.

—, Über die physikal. u. philos. Atomenlehre. 2. A. 1864.

—, Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht. 1879.

—, Zend-Avesta, 2. A., bes. v. K. Lasswitz. 1. Bd. 1901.

—, Das Büchlein vom Leben nach dem Tode. 1887.

—, In Sachen der Psychophysik. 1877.

Fechner, G. Th., Revision der Hauptpunkte der Psychophysik. 1882.

—, Einige Ideen zur Schöpfungs- und Entwicklungsgesch. der Organismen. 1873.

—, Vier Paradoxa.

—, Kleine Schriften. 1875.

—, Nanna oder über das Seelenleben der Pflanzen. 1848; 2. A. 1899.

—, Zur experimentalen Ästhetik. 18[illegible]

Feder, J. G. H. (1740—1821), Logik und Metaphysik. 1788.

—, Über das moralische Gefühl. 17[illegible]

—, Untersuchungen über den menschlichen Willen. 1779—1793.

Fénelon, De l'existence et des attributs de Dieu. 1861.

Féré, Ch., Sensation et mouvement. 1887.

Ferguson, A. (1724—1816), Institutes of moral philos. 1769. Übers. v. Chr. Garve. 1772.

—, Grundriß d. Moralphilosophie. 17[illegible]

—, Essay on the history of civil society. 1767.

Ferrero, G., Les lois psychologiques du symbolisme. 1895.
—, L'inertie mentale et la loi du moindre effort, Revue phil. 1894.
Ferri, E., Teorica del' imputabilità e negazione del libero arbitrio. 1878.
—, Das Verbrechen als sociale Erscheinung. 1896.
Ferri, L. (1826—1895), La psychologie de l'association depuis Hobbes. 1883.
—, Dell' idea del vero. 1887—1888.
—, Dell' idea dell' essere. 1888.
Ferrier, J. F. (1808—1864), Works. 1875.
—, Institutes of Metaphysics. 1856.
Feuchtersleben, Lehrbuch der ärztlichen Seelenkunde. 1845.
Feuerbach, A., Kritik des natürlichen Rechts. 1796.
Feuerbach, L. (1804—1872), Sämtliche Werke. 9 Bde. 1846—1857. (II: Grundsätze der Philosophie der Zukunft 1843.)
—, Werke. Neue Ausgabe von Bollin und Jodl. 1903 ff.
Fichte, J. G. (1762—1814), Sämtliche Werke. Hrsg. von J. H. Fichte. 8 Bde. 1845—1846.
—, Nachgelassene Werke. Hrsg. von J. H. Fichte. 3 Bde. 1834.
—, Versuch einer Kritik aller Offenbarung. 2. A. 1793. Hrsg. von J. H. v. Kirchmann. 1882.
—, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. 2. A. 1802.
—, Das System der Sittenlehre. 1798.
—, Die Bestimmung des Menschen. Reclam.
—, Über die Bestimmung des Gelehrten. Reclam.
—, Der geschlossene Handelsstaat. Reclam.
Fichte, J. H. (1797—1879), Zur Seelenfrage. 1859.
—, Anthropologie. 1860.
—, Speculative Theologie. 1846—1847.
—, Die theistische Weltanschauung. 1873.
—, Psychologie.
—, Die Seelenfortdauer. 1867.
—, Religion und Philosophie in ihrem gegenwärtigen Verhältnisse, S.-A. 1834.
—, Die philosophischen Lehren von Recht, Staat und Sitte. 1850.
Ficino, Marsiglio, Theologia Platonica. 1542.
—, Opera. 1561.
Fick, A., Versuch über Ursache und Wirkung. 2. A. 1882.
—, Die Welt als Vorstellung. 1870.
Ficker, Fr. Ästhetik. 1830.
Filmer, Robert, Patriarcha. 1665.
Fischer, A., Die Entstehung des socialen Problems. 1897.
Fischer, E. L., Die Grundfragen der Erkenntnistheorie. 1887.
—, Über das Princip der Organisation. 1883.
—, Das Problem des Übels und die Theodicee. 1883.
Fischer, F., Die Naturlehre der Seele. 1835.
—, Über den Sitz der Seele. 1833.
Fischer, J. C., Die Freiheit des menschlichen Willens. 1871.
—, Das Bewußtsein. Materialistische Anschauungen. 1874.
Fischer, K., Geschichte der neueren Philosophie. 8 Bde. 1889 ff.; 3. A. 1898.
—, Kritik der Kantschen Philosophie.
—, Entstehung und Entwicklungsformen des Witzes. 1871.
—, System der Logik und Metaphysik. 1852; 2. A. 1865.
—, Kleine Schriften (Über den Witz).
—, Über das Problem der menschlichen Freiheit. 1875.
Fischer, K. Ph. (1807—1885), Die Wissenschaft der Metaphysik im Grundriß. 1834.
—, Die Idee der Gottheit. 1839.
—, Die Freiheit des menschl. Willens. 1833.
Fischhaber, G. Chr. (1779—1829), Lehrbuch der Logik. 1818.
Fiske, J., The Destiny of Man. 1884.
—, Outlines of Cosmic Philosophy. 1884.
Flechsig, P., Die körperlichen Grundlagen der Geistesstörungen. 1882.
—, Gehirn und Seele. 1896.
Flemming, C. F., Zur Klärung des Begriffs der unbewußten Seelentätigkeit. 1877.
—, Beiträge zur Philosophie der Seele. 1830.
Flemming, Ch. A., Versuch einer Analytik des Gefühlsvermögens. 1793.
Flint, R., Philosophy of History. 1893.
—, Theism. 1877.
Flourens, M. J. P. (1794—1867), De la vie et de l'intelligence. 1858.
—, De l'instinct et de l'intelligence des animaux. 4. ed. 1861.
—, Recherche physique sur l'irritabilité et la sensibilité. 1822.
—, Psychologie comparée. 1854.
Flournoy. Métaphysique et Psychologie. 1890.
Fludd, R. (1574—1637), Philosophia Mosaica. 1638.

Flügel, O., Idealismus und Materialismus der Geschichte. Zeitschr. f. Philos. u. Pädagogik. 1898.
—, Der Materialismus. 1865.
—, Das Seelenleben der Tiere. 1884.
—, Die Probleme der Philosophie. 1876.
—, Abriß der Logik. 3. A. 1894.
—, Die Seelenfrage. 1878; 2. A. 1890.
Flügge, Geschichte des Glaubens an die Unsterblichkeit.
Foerster, W., Wahrheit und Wahrscheinlichkeit. 1875.
Förster, F. W., Willensfreiheit und sittliche Verantwortlichkeit. 1898.
Förster-Nietzsche, Elisabeth, Das Leben Nietzsches. 1895.
Fonsegrive, G. L., Essai sur le libre arbitre, sa théorie et son histoire. 1887.
Fontenelle, Entretien sur la pluralité des mondes. 1750.
—, Eléments de la géometrie de l'infini. 1827.
Forel, A., Gehirn und Seele. 1894.
—, Das Gedächtnis und seine Abnormitäten.
—. Der Hypnotismus. 1891.
—, Über die Zurechnungsfähigkeit des normalen Menschen. 1902.
Forge, L. de la, Traité de l'esprit de l'homme, de ses facultés . . . 1664.
Fortlage, K. (1806—1881), System der Psychologie als empir. Wissenschaft. 2 Bde. 1855.
Foucault, La Psychophysique. 1901.
Fouillée, A., L'avenir de la métaphysique sur l'expérience. 1889.
—, Temperaments et caractères. 1895.
—, L'origine de l'instinct.
—, La liberté et le déterminisme. 1872.
—, L'idee moderne du droit. 1883.
—, La science sociale contempor. 1883.
—, L'évolutionisme des idées-forces. 1890.
—, La psychologie des idées-forces. 1893.
Fourier, F. M. Ch. (1772—1837), Theorie des quatre mouvements. 1818.
—, Traité de l'association. 1822.
Fowler, Ph., Logik. 1869; 1895.
—, The Principles of Morals. 1886—1887.
Franciscus, Mayronis († 1325), In libr. sentent.
Franck, A. (1809—1893), La cabbale, ou la philos. relig. des Hébreux. 1843. 2. éd. 1889.
—, Dictionnaire des sciences philos. 6 vols. 1844—1852, 2. éd. 1875.
Frantz, C., Philosophie der Mathematik. 1842.
Fraser, A. G., Religion. 1897.
Frauenstädt, J. (1813—1878), Briefe über natürliche Religion. 1858.
—, Blicke in die intell. physische und moralische Welt. 1869.
—, Das sittliche Leben. 1866.
—, Über den Materialismus. 1856.
—, Ästhetische Fragen. 1853.
—, Die Freiheit des Menschen und die Persönlichkeit Gottes. 1843.
Frege, G., Begriffsschrift. 1879.
—, Grundgesetze d. Arithmetik. 18..
Freytag, W., Der Realismus und das Transcendenzproblem. 1902.
Fries, J. F. (1773—1843), Neue oder anthropolog. Kritik der Vernunft. 3 Bde. 1828—1831.
—, Handbuch der psych. Anthropologie. 2 Bde. 1837—1839.
—, System der Logik. 3. A. 1837 u. Grundriß der Logik. 1837.
—, System der Metaphysik. 1824.
—, Philosophische Rechtslehre. 18..
—, System der Philosophie. 1804.
—, Wissen, Glaube und Ahndung. 18..
—, Handbuch der prakt. Philosophie. 1818. (I: Ethik; II: Religionsphilosophie).
—, Mathematische Naturphilosophie. 1822.
Frohschammer, J. (1821—1893), Die Phantasie als Grundprincip des Weltprocesses. 1877.
—, Monaden und Weltphantasie. 18..
—, Einleitung in die Philosophie. 18..
Frömmichen, K. H., Über die Lehre des Wahrscheinlichen. 1773.
Frothingham, History of Transcendent. in New-England. 1876.
Fülleborn, Beiträge zur Geschichte der Philosophie. 1791—1799.
Fullerton, G. S., The Conception of the Infinite. 1887.
Funk-Brentano, Th., Les sophistes grecs et les sophistes contemporains. 1879.

G.

Gabler, G. A. (1786—1853), Lehrbuch der philosoph. Propädeutik. I: Kritik des Bewußtseins. 1827.
Gaetschenberger, R., Grundzüge einer Psychologie des Zeichens. 1901.
Gale, Th., The court of the gentiles. 1669—1677.
Galenus (131—200 n. Chr.), Scripta minora. Rec. J. Marquardt etc. 18..—1893.

Galenus (131—200 n. Chr.) (Pseudo-Galenus), Historia philosophiae. Doxogr. Diels. p. 597 squ.
—, De temperamentis. 1523.
Galilei, Galileo (1564—1641), Opere complete. 16 Bde. 1842—1856. Tom. XIII: Dialoghi delle nuove science.
—, Il saggiatore. 1623.
Gall, Fr. J. (1758—1828), Anatomie et physiologie du système nerveux. 1810-1820.
Galton, F., In: Journal of the Anthropolog. Inst. 1888.
—, Hereditary Genius. 1869.
Galuppi (1770—1846), Elementi di filosofia. 5 Bde. 1820-1827.
—, Filosofia della Volontà. Vol. II: Psicologia. 1843.
—, Critica delle conoscenza. 1846-1847.
Ganser, A., Das Weltprincip und die transcendentale Logik. 1897.
Garbowski, F., Einige Bemerkungen über biologische und philosophische Probleme. 1896.
Garnier, A. (1801—1864), Traité des facultés de l'âme. 2. éd. 2 Bde. 1865.
Garve, Chr. (1742-1798), Sammlung einiger Abhandlungen. 1802.
—, Versuche über verschied. Gegenstände. 1792—1802.
—, De logica probabilium.
Gass, W. (1813—1889), Lehre vom Gewissen. 1869.
Gassendi, P. (1592-1655), Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos. 1624. 1659.
—, Animadvers. in dec. libros Diogen. Laërt. 1649.
—. Syntagma philosoph. in: Opera. 1658.
Gaunilo (um 1083), Liber pro Insipiente.
Gauss, K. Fr. (1777—1855), Disquisitiones arithmeticae. 1828.
—, Gesamte Werke. 1863-1874.
Gebirol, Ibn (ca. 1070-1104), Fons vitae (Mekor chajjim). Hrsg. von S. Munk. 1857. (In: Mélanges.)
Geiger, A. (1810—1874), Über Wissen und Glauben. 1884.
Geiger, L. (1829-1870), Ursprung und Entwicklung d. menschlichen Sprache und Vernunft. Bd. I. 1868.
—, Umfang und Quelle der erfahrungsfreien Erkenntnis. 1865.
—, Der Ursprung der Sprache. 1869.
Genovesi, A. (1712—1769), Elementa scientiarum metaphysicarum. 1743.
Gentilis, Albericus (1551—1611), De iure belli libri tres. 1558.
George, L. (1811—1874), Lehrbuch der Psychologie. 1854.
—, Logik. 1868.
—, Mythus und Sage. 1836.
—, System der Metaphysik. 1844.
—, Die fünf Sinne des Menschen. 1846.
Georgius Venetius, s. Zorzi.
Gerard, A., Essay on Genius. 1774.
—, Essay on taste. 1759. (Deutsch 1766.)
Gerber, G., Die Sprache als Kunst. 1871; 2. A. 1885.
—, Die Sprache und das Erkennen. 1884.
—, Das Ich als Grundlage unserer Weltanschauung. 1893.
Gerdy, Physiologie philosophique des sensations et de l'intelligence. 1846.
Gerhardi, Das Wesen des Genies. 1903.
Gerlach, C. W., Grundriß der Logik. 1817.
—, Hauptmomente der Philosophie.
—, Grundriß der Religionsphilosophie. 1818.
Gerling, F. W., Das Ich und die Unsterblichkeit. 1901.
Gerson, J. Ch. de (1363—1429), Opera. 1706.
—, De myst. theol. spec. cons.
Geulincx, A. (1625—1669), Opera philosophica. Rec. J. G. N. Land. 3. Bde. 1891—1893.
—, Logica. 1662.
Giddings, Fr. H., The Principles of Sociology. 1896.
Giessler, M., Aus den Tiefen d. Traumlebens. 1890.
—, Beiträge zur Phänomenologie des Traumlebens. 1888.
Gileson, W. R. B., The Principle of Least Action as a Psychological Principle. Mind 1900.
Gioberti, V. (1801—1852), Introduzione allo studio della filosofia. 3 Bde. 1839—1840.
—, Della filosofia della rivelazione. 1856.
—, Della Protologia. 1857.
—, Teorica del sovranaturale. 1838.
Gioja, M. (1767—1829), Logica della statistica. 1803.
Gizycki, G. v. (1851—1895), Grundzüge der Moral, o. J.
—, Moralphilosophie. 1888.
—, Philosophische Consequenzen der Lamarck-Darwinistischen Entwicklungstheorie. 1876.
Gladisch, Die Religion und die Philosophie. 1852.
Glanvil, J. (1636—1686), Scepsis scientifica. 1665.

GLEISBERG, Das Seelenleben der Tiere und Menschen. 1861.
GLINKA, G. DE, Philosophie du droit. 1842.
GLOGAU, G. (1844–1895), Vorlesungen über Religionsphilosophie. Hrsg. von Hans Clasen. 1898.
—, Abriß der philosophischen Grundwissenschaften. 1880–1888.
—, Grundriß der Psychologie. 1884.
—, Die Phantasie. 1884.
—, Die Schönheit. 1892.
—, Die Hauptlehren der Logik und Wissenschaftslehre. 1894.
—, Über die psychische Mechanik, Zeitschr. f. Philos. Bd. 73. 1878.
GOBINEAU, Versuch über die Ungleichheit der Menschenrassen. 1898.
GOCLENIUS, R. (1547—1628), Lexicon philosophicum. 1613.
—, Isagoge in organon Aristotelis. 1598.
—, Psychologia. 1590.
—, Physiognomik. 1625.
GODFERNAUX, Sur la psychologie du mysticisme. Rev. philos. 1902.
GÖDECKEMEYER, A., Der Begriff der Wahrheit, Zeitschrift für Philosophie. 120. Bd.
GOEBEL, C., Über Raum und Zeit. 1878.
GOETHE, J. W. v., Werke. Ausgabe von Hempel.
—, Gespräche mit Eckermann.
GÖRING, C. (1841–1879), System der kritischen Philosophie. 2 Bde. 1874 bis 1875.
—, Über die menschliche Freiheit und Zurechnungsfähigkeit. 1876.
GÖRRES, J. (1776–1848), Über die Grundlage, Glieder- und Zeitfolge der Weltgeschichte. 1830.
GOLDFRIEDRICH, J., Die historische Ideenlehre in Deutschland. 1902.
GOLDSCHEID, R., Zur Ethik des Gesamtwillens. I. 1903.
GOLDSCHEIDER, FR., Gesammelte Abhandlungen. 1898.
—, Über den Muskelsinn, Zeitschrift für klinische Medicin XV.
GOLTZ, FR., Über die Verrichtungen des Großhirns. 1881.
GOMPERZ, H., Zur Psychologie der logischen Grundtatsachen. 1897.
—, Die Welt als geordnetes Ereignis. Zeitschr. f. Philos. Bd. 118. 1901.
GOMPERZ, THEOD., Griechische Denker. 1893 f.
—, Herkulan. Studien 1865–1866.
GÖSCHEL, K. F. (1784–1861), Der Mensch. 1856.
GÖSCHEL, K. F., Monismus des Gedankens. 1832.
—, Von den Beweisen für die Unsterbl. d. menschl. Seele. 1835.
—, Beiträge zur specul. Philos. von Gott. 1838.
GÖTHALS, HEINRICH (1217–129 Quodlibet. Theologica. 1518.
GÖTTE, Über den Ursprung des Todes. 1883.
—, Über Vererbung und Anpassung. 1898.
GRASHEY, Üb. Hallucinationen. Münch. Medicin. Wochenschr. 1893.
GRASSERIE, R. DE LA, Mémoire sur les rapports entre la psychologique et la sociologique. 1898.
—, Des religions comparées au point de vue sociologique. 1899.
—, De la psychologie de religion. 18
GRASSMANN, R. (1815—1901), Die Wissenschaftslehre. 3 Tle. 1875–1877.
—, Logik. 1890.
—, Wesenslehre. 1890.
—, Das Menschenleben. 1900.
GRATRY, A., Logique. 5. éd. 18
GREEF, E. DE, Introduction à la sociol. 1886—1896.
—, Les lois sociol. 1893.
GREEN, TH. H., Prolegomena to Ethics. 1883; 2. ed. 1884.
—, Philosophical Works. 1885.
GREGOR VON NYSSA (ca. 330—3 De anima. Vgl. Stigler, Die Psychol. d. heil. Gregor von Nyssa. 1857.
GRIEPENKERL, F. R. (1782—18 Lehrbuch der Ästhetik. 1827.
—, Lehrbuch der Logik. 1831.
GRIESINGER, Die Pathologie und Therapie der psychischen Krankheiten. 1845; 4. A. 1876.
GRILLPARZER, FR. (1791–1872), WW. Hrsg. von Mor. Necker.
GROHMANN, J. CHR. (1770–18 Über den Begriff der Geschichte der Philosophie. 1797.
—, Psychologie des kindlichen Alters. 1812.
—, Genesis des Denkens. 1860.
GROOS, K., Einleitung in die Ästhetik. 1892.
—, Die Spiele des Menschen. 18
—, Der ästhetische Genuß.
—, Die Spiele der Tiere. 1896.
—, Das Seelenleben des Kindes. 1
GROS, DURAND DE (1826–19 Essais de physiologie philosophique. 1866.

Gros, Durand de (1826–1900), Ontologie et psychologie philosophique. 1871.
—, L'idée et le fait en biologie. 1896.
—, Nouvelles recherches sur l'esthétique et la morale. 1900.
Gross, H., Entwurf einer Rechtsentwicklung. 1873.
—, Criminalpsychologie. 1898.
Grosse, E. H., Spencers Lehre vom Unerkennbaren. 1890.
—, Anfänge der Kunst.
Grote, G. (1794–1871), Fragments on Ethical Subjects. 1876.
Grotenfeld, Das Webersche Gesetz.
Grotius, Hugo (1583–1645), De iure belli et pacis. 1632.
Grube, K., Über den Nominalismus in der neuern englischen und französischen Philosophie. 1890.
Grünbaum, Zur Kritik der modernen Causalanschauungen, Archiv für system. Philosophie. 1899.
Gruppe, O. F. (1804–1876), Wendepunkt der Philosophie im 19. Jahrh. 1834.
Guggenheim, Die Lehre vom apriorischen Wissen. 1885.
Gujau, L'art au point de vue sociologique. 1888.
—, L'irreligion de l'avenir. 1887.
Gumplovicz, L., Grundzüge der Sociologie. 1885.
—, Der Rassenkampf. 1883.
—, Sociale Essays. 1899.
Günther. A. (1785–1861), Antisavarese. Hrsg. von P. Knoodt. 1883.
—, Vorschule zur speculativen Theologie d. positiven Christentums. 1828; 2. Aufl. 1846, 1848.
—, Eurystheus und Herakles. 1843.
Gutberlet, C., Die Psychologie. 1881.
—, Der Kampf um die Seele. 1898.
—, Der Mensch. 1903.
—, Logik und Erkenntnistheorie.
—, Der mechanische Monismus. 1893.
—, Die Willensfreiheit und ihre Gegner. 1893.
Gutzkow, K., Zur Philosophie der Geschichte. 1836.

H.

Haacke, W., Die Schöpfung des Menschen. 1895.
Haase, K., Lehrbuch der evang. Dogmatik. 2. A. 1838.
Hack-Tuke, Geist und Körper. 1888.
Haeckel, E., Natürliche Schöpfungsgeschichte. 8. A. 1889.
—, Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft. 1893.
—, Generelle Morphologie. 1866.
—, Perigenes. d. Plastid. 1876.
—, Die heutige Entwicklungslehre. 1878—1879.
—, Die Welträtsel. 1899.
Hagemann, G., Logik und Noëtik. 3. A. 1873.
—, Metaphysik. 1869.
Hagen, Psycholog. Untersuchungen. 1847.
—, Die Sinnestäuschungen. 1837.
Haller, A. v. (1708–1777), Elementa physiologiae corporis humani. 1757 bis 1766.
Haman, J. G. (1730–1788), Schriften. 1851–1868.
Haman, O., Entwicklungslehre und Darwinismus. 1892.
Hamann, R, Das Problem des Tragischen, Zeitschr. f. Philos. 117. Bd.
Hamerling, R. (1830–1889), Die Atomistik des Willens. 2 Bde. 1891.
Hamilton, Sir, W. (1788–1856), Lectures on Metaphysics and Logic. 4 Bde. 1859 - 1860.
—, The Works of Thomas Reid. 1856.
Hamlin, A. J., An Attempt at a Psychol. of Instinct, Mind VI. 1897.
Handbuch der Physiol. der Sinne. 1837.
Hanne, J. W., Die Idee der absoluten Persönlichkeit. 1861.
Hansch, M. G. (1683–1752), Ars inveniendi. 1727.
—, Ὄργανον. 1743.
Hansen, S., Das Problem der Außenwelt. Vierteljahrsschrift für wiss. Philos. 15. Jahrg. 1891.
Hanslik, Vom Musikalisch-Schönen. 1868.
Hanstein, J. v., Über den Zweckbegriff in der organischen Natur. 1880.
Hanusch, J. J. (1812–1869), Handbuch der Erfahrungs-Seelenlehre. 1843.
Harless, E., Lehrbuch der plastischen Anatomie. 1856—1858.
—, Temperament in Wagners H. W. B. IV.
Harms, F. († 1880), Geschichte der Psychologie. 1878.
—, Geschichte der Logik. 1881.
—, Prolegomena zur Philosophie. 1852.

HELMHOLTZ, H. (1821—1895), Lehre von den Tonempfindungen. 1863; 4. A. 1877; 5. A. 1896.
—, Physiol. Optik. 1867; 2. A. 1886 ff.
—, Die Tatsachen in der Wahrnehmung. 1879.
—, Über die Erhaltung der Kraft. 1847.
—, Zählen und Messen. In: Philos. Aufsätze, E. Zeller gewidmet. 1887.
—, Vorträge und Reden. 3. A. 1884.
—, Über das Verhältnis der Naturwiss. zur Gesamtheit des Wissens. 1862.
—, Über die tatsächlichen Grundlagen der Geometrie. Heidelberger Jahrbuch. 1868.
—, Populäre Vorlesungen. 1876.
HELMONT, J. B. VAN (1577—1644), Opera. 1648.
HELMONT, F. M. VAN (1618—1699), Opuscula philosophica. 1690.
HELVETIUS, CL. A. (1715—1771), De l'homme, de ses facultés et de son éducation. 1772.
—, De l'esprit. 1758.
HEMAN, Der Ursprung der Religion. 1881.
HEMMING, NICOLAUS (1513—1600), De lege naturae apodictica methodus. 1577.
HEMSTERHUYS, F. (1721—1790), Vermischte philos. Schriften. 3 Bde. 1782—1897.
—, Oeuvres philos. 1792.
—, Lettre sur le désir. 1770.
—, Lettre sur l'homme. 1772.
HENRI, V., Travail psychique et physique. Année psychol. 1897.
HENSEL, P., Hauptprobleme der Ethik. 1903.
—, Ethisches Wissen und ethisches Handeln. 1889.
HENSEN, Über das Gedächtnis. 1877.
HERAKLIDES VON PONTUS (um 300 v. Chr.).
HERAKLIT (ca. 535—475), Fragmente. Hrsg. von Bywater. 1877.
HERBART, J. F. (1776—1841), Sämtliche Werke. Hrsg. von G. Hartenstein. 12 Bde. 1850—1852; 2. A. 1883—1893.
—, Sämtliche Werke. Hrsg. von K. Kehrbach. 8 Bde. 1887 ff.
—, Allgemeine Metaphysik. 2 Tle. 1828.
—, Lehrbuch zur Psychologie. 3. A. Hrsg. von G. Hartenstein. 1850.
—, Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie. 3. A. 1834.
—, Kurze Encyclopädie der Philosophie. 1841.
—, Psychologie als Wissenschaft. 2 Bde. (Werke, hrsg. v. Kehrbach, Bd. V—VI).
HERBART, J. F. (1776—1841), Umriß pädagogischer Vorlesungen. Hrsg. von H. Wendt. Reclamsche Universalbibl.
—, Gespräche über das Böse. 1818.
—, Allgemeine Pädagogik. 1873—1875.
—, Zur Lehre von der Freiheit des Willens. 1836.
HERBERT OF CHERBURY (1581—1648), Tractatus de veritate. 1624.
HERDER, J. G. (1744—1803), Verstand und Erfahrung. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft. 2 Tle. 1799.
—, Abhandlung über den Ursprung der Sprache. 2. A. 1789.
—, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. 4 Tle. 1784—1791.
—, Kalligone. 1800.
—, Briefe zur Beförderung der Humanität.
HERING, E., Zur Lehre vom Lichtsinn.
—, Der Raumsinn und die Bewegung des Auges in: Hermanns Handb. d. Physik. III.
—, Die Lehre vom binocularen Sehen. 1868.
—, Über das Gedächtnis. 1870.
—, Über Fechners psychophysisches Gesetz. 1875.
HERMANN, C. (1818—1897), Ästhetische Farbenlehre.
—, Die Sprachwissenschaft. 1875.
—, Grundriß der allgemeinen Ästhetik. 1857.
—, Philosophie der Geschichte. 1870.
HERMANN, W., Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. 1879.
HERMES, G. (1775—1821), Philosophische Einleitung in die christkatholische Theologie. 1819.
HERTLING, G. v., John Locke und die Schule von Cambridge. 1892.
HERTWIG, O., Ältere und neuere Entwickelungs-Theorien. 1892.
HERTZ, H., Die Principien der Mechanik. 1894.
HERTZKA, Freiland. 1890.
HERVAEUS, N. († 1323), In quat. Petri Lombardi sentent. 1505.
—, Quodlibeta. 1513.
HERZ, M. (1749—1803), Versuch über den Schwindel. 1791.
—, Briefe. 2. Sammlung. 1784.
—, Versuch über den Geschmack. 1776.
HERZEN, Physiologie de la volonté.
HERZOG, J. A., Was ist ästhetisch?
HEYDENREICH, K. H. (1764—1801), System des Naturrechtes. 1794—1795.

Heydenreich, K. H. (1764–1801), Betrachtungen über Philosophie der natürlichen Religion. 1791.
—, System der Ästhetik. 1790.
—, Grundsätze der Kritik des Lächerlichen. 1797.
Heymans, G., Untersuch. über psych. Hemmungen. Zeitschr. f. Psychologie. 21. Bd.
—, Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens. 1890–1894.
—, Zur Raumfrage. Vierteljahrsschr. f. wiss. Philosophie. XII.
Hibbin, J. G., Inductive Logic. 1896.
Hickok, P. (1798–1888), Rational Psychology. 1848.
—, Empirical Psychology. 1854.
—, Rational Cosmology. 1858.
Hicks, G. D., Die Begriffe Phänomenon und Noumenon und ihr Verhältnis zueinander bei Kant. 1897.
—, The Belief in External Realities. Proc. of Aristot. Societ. N. S. 1901.
Hickson, W. A., Der Causalitätsbegriff, Vierteljahrsschr. f. wiss. Philosophie. XXIV.
Hilarius von Poitiers (ca. 300–366), De trinitate (de fide). Opera. 1844—1845.
Hildebert von Lavardin (1057 bis 1133), Opera. 1708.
Hildebrand, A., Das Problem der Form in der bildenden Kunst. 1893.
Hildenbrand, A., Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie. 1860.
Hillebrand, F., Die neuen Theorien der kategorischen Schlüsse. 1891.
Hillebrand, H., Recht u. Sitte. 1896.
Hillebrand, J. (1788–1871), Die Philosophie des Geistes. 1836.
—, Die Anthropologie als Wissenschaft. 1822–1823.
—, Lehrbuch der theoretischen Philosophie. 1826.
Hinkel, C., Die speculative Analysis des Begriffs „Geist". 1840.
Hinneberg, Die philosoph. Grundlagen der Geschichtswissenschaft, Histor. Zeitschrift. 1889.
Hinrichs, H. F. W. (1794–1861), Grundlinien der Philosophie der Logik. 1826.
—, Geschichte der Rechts- und Staatsprincipien seit der Reformation. 1843—1852.
Hippokrates (um 450 v. Chr.), Schriften. 1826–1827.
Hirn, Yrjö, Origins of Art. 1900.
Hirnhaym, H. († 1679), De typho generis humani. 1776.
Hirsch, W., Genie und Entartung.
Hirth, G., Die Localisationstheorie. 2. A. 1895.
Hissmann, Geschichte der Lehre von der Association der Ideen. 1777.
Hobbes, Th. (1588–1679), Opera philosophica. Ed. by Molesworth. 5 Bde. 1839–1845.
—, English Works. Ed. by Molesworth. 10 Bde. u. Regist. 1839–1845.
—, The Elements of Law, Natural and Politic. Ed. by F. Tönnies. 1888.
—, Tönnies, Hobbes' Leben und Lehre. 1896.
Hodgson, S. H., Time and Space. 1865.
—, The Philosophy of Reflection. 1878.
—, The Conception of Infinity. Mind 1893.
—, The Metaphysic of Experience. 1898.
Hoffbauer, Joh. Chr. (1766—1827), Anfangsgründe der Logik. 1794.
—, Psychologie. 2. A. 1823.
—, Anfangsgründe d. Moralphilosophie. 1797.
—, Naturrecht. 1793.
—, Analytik der Urteile der Schlüsse. 1792.
—, Über die Analysis in der Philosophie. 1811.
—, Naturlehre der Seele. 1796.
Höffding, H., Psychologie. Übers. von F. Bendixen. 2. A. 1893.
—, Religionsphilosophie. 1902.
—, Philosophische Probleme. 1903.
—, Ethik. Übers. von F. Bendixen. 2. Aufl. 1901.
—, Geschichte der neuern Philosophie. 1894–1896.
Hoffmann, Fr., Grundriß der allg. reinen Logik. 2. A. 1855.
—, Grundzüge der Erkenntnislehre. 1834.
—, Die Lehre vom Gewissen. 1866.
Höfler, A., Psychologie. 1897.
—, Grundlehren der Logik. 1890.
— u. A. Meinong, Logik. 1890.
—, Psychische Arbeit. 1893.
—, Studien zur gegenwärtigen Philosophie der Mechanik. 1900.
Hogarth, W. (1667–1764), Analysis of Beauty. 1772.
Holbach (1723–1789), Système de la nature. 2 Bde. 1770.
Holländer, B., Die Localisation der psychischen Tätigkeiten im Gehirn. 1900.
—, Scientific Phrenology. 1902.
Hollmann, S. Ch. (1696—1787), Philosophia prima (Metaphysica). 1747.
—, Institutiones philosophiae naturalis. 1753.

HOLLMANN, S. CH. (1696—1787), Institutiones pneumatologiae et theologiae naturalis. 1740.
—, De harmonia inter animam et corpus praestabilita. 1724.
HOLMGREN, Die Farbenblindheit. 1878.
HOLZAPFEL, R., Panideal. Psychologie der socialen Gefühle. 1903.
HOME, H. (1696—1782), Elements of criticism. 1762.
—, Essays on the Principles of Morality and Natural Religion. 1768.
HÖNIGSWALD, R., Zur Kritik der Machschen Philosophie. 1903.
HONTHEIM, J., Der logische Algorithmus. 1895.
HOPPE, J., Die Zurechnungsfähigkeit. 1877.
—, Das Gewissen. 1875.
—, Was ist der menschliche Geist. 1877.
—, Erklärung der Sinnestäuschungen. 1888.
HOPPE, R., Zulänglichkeit des Empirismus in der Philosophie. 1852.
—, Der psychologische Ursprung des Rechts. 1885.
HORN, G., Arca Mosis. 1669.
HORNEFFER, Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkunft. 1900.
HORWICZ, A., Psychologische Analysen. 3 Bde. 1872—1878.
HOTMANN, F. (HOTOMANNUS) (1524 bis 1590), Opera. 1599.
HOWISON, G. H., The Limits of Evolution. 1891.
HUBER, JOS. (1830—1879), Philosophie der Kirchenväter. 1859.
—, Die Idee der Unsterblichkeit. 1864.
—, Über die Willensfreiheit. 1858.
—, Der Pessimismus. 1876.
—, Die Lehre Darwins. 1871.
—, Die ethische Frage. 1875.
—, Die Forschung nach der Materie. 1875.
—, Das Gedächtnis. 1878.
HUET, P. D. (1630—1721), Traité philosoph. de la faiblesse de l'esprit humain. 1723.
HUFELAND, Naturrecht. 1790.
HUGHES, Die Mimik des Menschen. 1900.
HUGONIS A S. VICTOIRE (1096—1141), Opera. Migne, Patrol. Tom. 175—177.
HUGOUIN, Ontologie. 1856—1857.
HUMBOLDT, W. v. (1767—1835), Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues. 1836.
—, Grenzen der Wirksamkeit des Staates. Reclam.
HUME, D. (1711—1776), Works. 1870.
—, Treatise on human nature. 2 Bde. 1874. Tl. I. Übers. v. E. Köttgen u. bearb. v. Th. Lipps. 1895.
—, Enquiry concerning human understanding. Übers. v. J. H. v. Kirchmann. 1869; 4. A. 1888.
—, Dial. conc. Nature rel. 1779.
HUSCHKE, Mimices et physiognomices fragmenta. 1821.
HUSSERL, EDM., Log. Untersuchungen. 1900—1901.
—, Philos. d. Arithm. 1891.
HUTCHESON, FR. (1694—1747), Inquiry into the origin of our ideas of beauty and virtue. 1725.
—, Philosophiae moralis institutio compendiaria. Ed. III. 1745.
—, Synop. met. 1749.
—, System of Moral Philosophy. 1755.
—, Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections. 1728. (Deutsch 1760.)
HUXLEY, T. H., Man's Place in Nature. 1864.
—, Essays. 1892.
—, Collected Essays. 1893—1894.
—, Science and Culture. 1881.
—, Evolution and Ethics. 1893.
—, Science and Hebrew Tradition. 1893.
HYDE, THOMAS, Histor. rel. vet. Pers. 1700.
HYRTL, Anatomie des Menschen. 1881.
HYSLOP, J. H., Elements of Logic. 1894.

I, J.

JACOBI, F. H. (1743—1819), Werke. 1812—1815. Bd. II. David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus.
JACOBSON, Untersuchungen zur Metageometrie, Vierteljahrsschr. f. wiss. Philosophie. VII.
JAESCHE, G. B. (1762—1842), Der Pantheismus. 1826.
JÄGER, G., Die darwinistische Theorie. 1869.
—, Zoologische Briefe.
JÄGER, J. C., Über den Ursprung der Sprache.
JÄGER, H., Das Princip des kleinsten Kraftmaßes in der Ästhetik, Vierteljahrsschr. f. Philos. V.
JAHN, M., Psychologie als Grundwissenschaft der Pädagogik. 1900.

Jahrbuch für Nationalökonomie. 1896.
— für protestantische Theologie. 1879.
— für Philosophie und speculative Theologie.
Jahrbücher für Psychiatrie IX.
—, Philosophische.
Jakob, L. H. (1759–1829), Grundriß der Erfahrungs-Seelenlehre. 3. A. 1800.
—, Grundriß der allgemeinen Logik. 4. A. 1800.
—, Philosophische Sittenlehre. 1794.
—, Beweis für die Unsterblichkeit der Seele. 1791.
—, Philosophische Rechtslehre. 1795.
—, Philosophisches Handwörterbuch. 1797.
Jamblichus († um 330), Theologumena arithmeticae. 1817.
—, De mysteriis. 1857.
James, W., Principles of Psychology. 1891.
—, Der Wille zum Glauben. 1899.
—, Percept of Space. Mind. XII. 1877.
—, The Feeling of Efforts. 1880.
Janet, Paul (1823–1899), Histoire de la philosophie morale et pol. 1858.
—, Le matérialisme contemp. en Allemagne. 1864.
—, Principes de métaphysique et de psychologie. 1897.
—, La philosophie française. 1879.
Janet, Pierre, L'automatisme psychologique. 1889.
Ibn Gebirol, s. Gebirol.
Ibn Roschd, s. Averroës.
Ibn Sina s. Avicenna.
Jeiteles, J., Ästhetisches Lexikon. 1839.
Jellinek, Beiträge zur Geschichte der Kabbala. 1851.
—, Die social-ethische Bedeutung des Rechts.
—, Allgemeine Staatslehre. 1900.
Jerusalem, W., Die Urteilsfunction. 1895.
—, Einleitung in die Philosophie. 2. A. 1899.
—, Grillparzers Welt- und Lebensanschauungen. 1891.
—, Die Psychologie im Dienste der Grammatik und Interpretation. S.-A. 1896.
—, Lehrbuch der Psychologie. 3. A. 1903.
—, Laura Bridgman. 1890.
Jessen, P., Versuch einer wissensch. Begründung der Psychologie. 1855.
—, Physiologie des menschlichen Denkens. 1872.
Jessen, P., Über Zurechnungsfähigkeit. 1870.
Jevons, W. S., The Principles of Science. 2. ed. 1877.
—, Pure Logic. 1864.
—, The Substitution of Similars. 1869.
Ihering, R., Der Zweck im Recht. 2. Aufl.
International Journal of Ethics.
Jodl, F., Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie. 2 Bde. 1882—1889.
—, Lehrbuch der Psychologie. 1896.
—, Die Culturgeschichtschreibung. 1878.
—, Über das Wesen des Naturrechts. 1893.
—, Ludwig Feuerbach. 1904.
Joël, K., Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik. 1903.
—, Philosophenwege. 1900.
Johannes Damascenus (um 700), Opera. 1748.
Johannes Duns Scotus (1265 oder 1274—1308), Joh. Dunsii Scoti opera omnia collecta. 1639. Vol. III. Tractatus de rerum principio. V bis X: Distinctiones in quatuor libros sententiarum. XI. Reportatorum Parisiensium libri quatuor. XII Quaestiones quodlibetales.
Johannes Fidanza, s. Bonaventura.
Johannes Philoponus (um 640), Commentare zu Aristoteles.
Johannes Saresberiensis (von Salisbury) († 1180), Opera. Migne. Patrol. cursus CXCIX.
Johannes Scotus (Eriugena) (ca. 8[illegible] bis 877), Opera (p. 442 ff.: De divisione naturae). Migne, Patrologiae cursus, tom. 122. 1853.
Joly, L'imagination.
Jones, C., Elements of Logic. 18[illegible].
Jouffroy, Cours d'esthétique. 184[illegible].
—, Übersetzung der WW. Thomas Reids. 1828.
—, Prolegomènes au droit naturel. 18[illegible].
Irenaeus (ca. 120–202 n. Chr.), Opera. Migne, Patrologiae cursus completus. Vol. VII.
Irons, D., A Study in the Psychology of Ethics. 1903.
Irwing, K. Fr. v. (1728–1801), Erfahrungen und Untersuchungen über den Menschen. 1777.
Isaak von Stella (um 1160).
Iselin, J., Über die Geschichte der Menschheit. 1768.

ISENKRAHE, Idealismus oder Realismus. 1883.

JUNGMANN, Ästhetik. 1884.

JUSTINUS († ca. 166 n. Chr.). Werke. Patrologiae cursus. Vol. IV.

IZOULET, La cité moderne. 1894.

K.

KAFTAN, J., Das Christentum und die Philosophie. 1895.

—, Das Wesen der christlichen Religion. 1881; 2. A. 1888.

KÄHLER, M., Das Gewissen. 1878.

KANT, I. (1724—1804), Werke. Hrsg. von G. Hartenstein. 8 Bde. 1867 bis 1869.

—, Sämtliche Werke. Hrsg. von K. Rosenkranz u. F. W. Schubert. 12 Bde. 1838—1842.

—, Kritik der reinen Vernunft. Hrsg. von K. Kehrbach. Univ.-Bibl.

—, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik. Hrsg. von K. Schulz. Universal.-Bibl.

—, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. 1786.

—, Logik. 1800.

—, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Hrsg. von J. H. v. Kirchmann. 1882.

—, Kritik der prakt. Vernunft. Reclam.

—, Kritik der Urteilskraft. Hrsg. von K. Kehrbach. 1878. Reclam.

—, Anthropologie. 1800. Hrsg. von Kirchmann. 2. A. 1872.

—, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Hrsg. von K. Kehrbach. 1879.

—, Brief an Marcus Herz. 1772.

—, Die vier lateinischen Dissertationen. Hrsg. von J. H. v. Kirchmann. 1882.

KANT-STUDIEN.

KAPP, E. Philosophie der Technik.

KAPPES, M., Aristoteles-Lexikon. 1894.

KARDEC, ALLAN, Über das Wesen des Spiritismus.

KASSOWITZ, Allgemeine Biologie. 1892.

KAUFFMANN, M. († 1896), Fundamente der Erkenntnistheorie und Wissenschaftslehre. 1890.

—. Immanente Philosophie I. 1893.

KAULICH, W., System der Ethik. 1877.

—, Handbuch der Psychologie. 1870.

KEFFERSTEIN, H., Die Realität der Außenwelt in der Philosophie von Descartes bis Fichte. In.-Diss. 1883.

KEIBEL, M., Wert und Ursprung der philosophischen Transcendenz. 1886.

KENNEDY, Experimental Investigat. of Memory, Psychol. Review V.

KEPLER, J. (1571—1630), Opera ed. Frisch. 1858—1872.

KERRL, TH., Die Lehre von der Aufmerksamkeit. 1900.

KERRY, B., System einer Theorie der Grenzbegriffe. 1890.

KESSLER, Über die Natur der Sinne. 1805.

KESTNER, H. E., Ius naturae gentium. 1705.

KEYSERLING, A., Einige Worte über Raum und Zeit. 1894.

KEYSERLINGK, H. v., Wissenschaft vom Menschengeiste. 1829.

KIDD, B., Social Evolution. 1894.

KIERKEGAARD, S. (1813—1855). Vgl. Höffding, S. Kierk. 1896.

KIESEWETTER, C., Die Geschichte des neuern Occultismus. 1901.

—, Die Entwicklungsgeschichte des neuern Spiritismus.

KIESEWETTER, J. G. K. CHR. (1766 bis 1819). Grundriß einer reinen allgemeinen Logik. 1791.

—, Logik. 1797.

—, Über den ersten Grundsatz der Moralphilosophie. 1780—1790.

—, Kurzer Abriß der Erfahrungsseelenlehre. 1806.

KINDERE, S. VAN DER, De la race. 1868.

KING, J. H., The Supernatural. 1893.

KING, W., De origine mali. 1702.

KINKEL, W., Beiträge zur Theorie des Urteils und des Schlusses. 1898.

KIRCHHOFF, Vorlesungen über math. Physik. I. 1876.

—, Vorlesungen über Mechanik.

KIRCHMANN, J. H. v. (1802—1884), Katechismus der Philosophie. 3. A. 1888.

—, Die Lehre vom Vorstellen. 1864.

—, Die Lehre vom Wissen. 2. A. 1871; 4. A. 1886.

—, Die Grundbegriffe des Rechts und der Moral. 2. A. 1873.

—, Über die Unsterblichkeit. 1865.

—, Ästhetik. 1868.

KIRCHNER, F. (1848—1900), Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe. 2. A. 1890.

—, Katechismus der Logik. 3. A.

—, Metaphysik. 1879.

—, Über die Tierseele. 1890.

—, Der Spiritismus. 1883.

—, Katechismus der Psychologie.

—, Über den Zufall. 1887.

Kirchner, F. (1848—1900), Über das Gedächtnis. 1892.
—, Katechismus der Ethik.
Kirn, L., Geistesstörung und Verbrechen. 1892.
Kirschmann, A., Die Dimensionen des Raumes. 1902.
Klein, F., Die Freiheitslehre des Origenes. 1894.
Klein, G. M. (1776—1820), Verstandeslehre. 1810.
—, Anschauungs- und Denklehre. 1810.
Kleinpaul, R., Das Leben der Sprache. 1892—1893.
Kleinpeter, H., Die Entwicklung des Raum- und Zeitbegriffes in der neueren Mechanik und Mathematik, Archiv für system. Phil. 1898.
Klenke, System der organischen Psychologie. 1842.
Knapp, L. (1821—1858), System der Rechtsphilosophie. 1857.
Knauer, G., Conträr und contradictorisch. 1868.
Kneib, Ph., Die Willensfreiheit und die innere Verantwortlichkeit. 1898.
Knutzen, M., (1713—1851), Elementa philosophiae rationalis. 1747.
Koch, E., Das Bewußtsein der Transcendenz. 1895.
—, Die Psychologie in der Religionswissenschaft. 1889.
Koch, J. L. A., Die psychopath. Minderwertigkeiten. 1891—1893.
Kodis, J., Der Empfindungsbegriff, Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 21. Jahrg.
—, Zur Analyse des Apperceptionsbegriffes. 1893.
Koeber, R., Schopenhauers Erlösungslehre. 1882.
Kohn, H. E., Zur Theorie der Aufmerksamkeit. 1895.
König, E., Die Entwicklung des Causalproblems von Cartesius bis Kant. 1888.
—, Die Entwicklung des Causalproblems in der Philosophie seit Kant. 1890.
—, Über die letzten Fragen der Erkenntnistheorie ... Zeitschr. f. Philosophie u. philos. Kritik. Bd. 103 bis 104. 1894.
Köppen, F., Leitfaden für Logik und Metaphysik. 1809.
—, Über Offenbarung. 1797.
—, Über den Zweck der Philosophie. 1807.
Kost, K., Das Ding der Sinneswahrnehmung. Diss. 1882.

Köstlin, K., Geschichte der Ethik I. 1887.
—, Ästhetik. 1869.
Kothe, H., Lehrbuch der Mnemonik. 1852.
Kowalewski, O., La Psychologie criminelle.
Kraepelin, E., Psychologische Arbeiten. 1895.
—, Psychiatrie. 1903—1904.
—, Über die Beeinflussung einfacher psychischer Vorgänge durch einige Arzneimittel. 1892.
—, Über geistige Arbeit. 1894.
Krafft-Ebing, v., Die Grundzüge der Criminalpsychologie. 1882.
—, Lehrbuch der Psychiatrie. 1883.
Kralik, R. v., Über Philosophie als Begriffswissenschaft, Wissenschaftl. Beilage zum 16. Jahresbericht der Philos. Gesellsch. an der Univers. zu Wien. 1903.
—, Weltweisheit: I. Weltwissenschaft; II: Weltgerechtigkeit; III: Weltschönheit. 1894—1896.
Kramar, J. C. U., Das Problem der Materie. 1871.
—, Die Hypothese der Seele. 1878.
Kraus, O., Das Bedürfnis. 1894.
—, Zur Theorie des Wertes. 1902.
Krause, A., Gesetze des menschlichen Herzens. 1876.
Krause, Chr. F. (1781—1832), Abriß des Systems der Logik. 2 A. 18..
—, Abriß des Systems der Philosophie des Rechtes. 1828.
—, Vorlesungen über das System der Philosophie. 1828.
—, Das Urbild der Menschheit. 3. A. 1903.
—, System der Sittenlehre. 3. A. 18..
—, Vorlesungen über die Grundwahrheiten d. Wissenschaft. 2. A. 18.. bis 1869.
—, Die absolute Religionsphilosophie. 2. Bd. 1834—1843.
—, Das System der Rechtsphilosophie. 1874.
—, Grundriß der histor. Logik. 18..
—, Abriß der Ästhetik oder Philosophie des Schönen. 1837.
—, Vorlesungen über die psychische Anthropologie. 1848.
—, Geist der Geschichte der Menschheit oder Vorlesung über die reine, d. i. allgemeine Lebenslehre und Philosophie der Geschichte. 1843.
—, Einleitung in die Wissenschaftslehre. 1884.
Krause, F., Das Leben der menschlichen Seele.

Krauss, Psychologie des Verbrechens. 1884.
Kreibig, M., Die Aufmerksamkeit. 1892.
—, Die fünf Sinne des Menschen.
—, Über den Begriff „Sinnestäuschung", Zeitschr. f. Philos.
—, Geschichte und Kritik des ethischen Skepticismus. 1896.
—, Psychologische Grundlegung eines Systems der Wert-Theorie. 1902.
—, Über die Natur der Begriffe, Wissenschaftl. Beilage zum 16. Jahresber. der Philos. Gesellsch. an d. Univers. zu Wien. 1903.
Krestoff, K. K., Lotzes metaphys. Seelenbegriff. 1890.
Kries, J. v., Die Gesichtsempfindung. 1882.
—, Zur Psychologie der Urteile, Vierteljahrsschr. für wiss. Philosophie. 1899.
—, Das Princip der Wahrscheinlichkeitsrechnung. 1886.
—, Über die materielle Grundlage der Bewußtseinserscheinungen. 1901.
—, Über den Begriff der objectiven Möglichkeit. 1888.
Kroell, H., Der Aufbau der menschl. Seele. 1900.
—, Die Seele im Lichte des Monismus. 1902.
Kroman, R., Unsere Naturerkenntnis. 1883.
—, Kurzgefaßte Logik und Psychologie. 1890.
Kröner, Das körperliche Gefühl. 1887.
Kronecker, Über den Zahlbegriff, Zeller-Festschrift. 1887.
Krug, W. T. (1770—1842), Fundamentalphilosophie. 1818.
—, Entwurf eines neuen Organons der Philosophie. 1801.
—, Allgemeines Handwörterbuch der philos. Wissensch. nebst ihrer Literatur und Geschichte. 5 Bde. 1832 bis 1834.
Krug, W. T. (1770—1842), Dikäologie. 1817.
—, Kalliope. 1805.
—, Geschmackslehre. 1810.
—, Grundlage zu einer neuen Theorie der Gefühle. 1823.
—, Handbuch der Philosophie. 1820; 3. A. 1828.
Krüger, F., Ist Philosophie ohne Psychologie möglich. 1896.
—, Der Begriff des absolut Wertvollen. 1898.
Kuhlenbeck, L., Der Schuldbegriff als Einheit von Wille und Vorstellung. 1892.
Kühnemann, E., Grundlehren d. Philosophie. 1899.
Kuhnhard, H. (1772—1844), Skeptische Fragmente. 1804.
—, Vorlesungen über Religion und Moral. 1815.
Külpe, O., Grundriß der Psychologie. 1893.
—, Einleitung in die Philosophie. 2. A. 1897.
—, Über den associat. Factor des ästhet. Eindrucks, Vierteljahrsschrift für wiss. Philosophie. 1899.
—, Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland. 2. A. 1904.
Kurella, H., Cesare Lombroso und die Naturgeschichte des Verbrechers. 1892.
—, Naturgeschichte des Verbrechers. 1893.
Kury, B., Über Anschauung und ihre psychische Verarbeitung, Vierteljahrsschrift für wiss. Philosophie. 1885—1891.
Kussmaul, Untersuchungen über das Seelenleben des neugeborenen Menschen. 1859.
—, Störungen der Sprache. 1885.
Kühtmann, A., Maine de Biran. 1902.
Kym, A. L., Über die menschliche Seele. 1890.

L.

Laas, E. (1837—1885), Idealismus und Positivismus. Tl. III: Ideal. u. positiv. Erkenntnistheorie. 1884.
—, Kants Analogien der Erfahrung. 1876.
—, Die Causalität des Ich, Vierteljahrsschr. für wiss. Philosophie. 1880.
—, Vergeltung u. Zurechnung, Vierteljahrsschr. für wiss. Philos. 1883.
Laban, F., Schopenhauer-Literatur. 1880.
Labriola, A., I problemi della filosofia della storia. 1887.
—, Della Libertà morale. 1873.
—, Morale e Religione. 1873.
Lachelier, J., Du fondement de l'induction. 1896.
—, De natura syllogismi. 1871.
—, Etude sur la théorie du syllog., Rev. phil. 1876.
—, Philosophie et Métaphysique, Revue phil. 1885.

Lactantius († ca. 330 n. Chr.), Institutiones Christianae.

Ladd, G. T., Psychology, Descriptive and Explanatory. 1894.
—, The Philosophy of Mind. 1895.
—, Elements of Physiol. Psychology. 1887.
—, Philosophy of Knowledge. 1897.
—, A Theory of Reality. 1899.

Laffitte, P., Cours de philosophie première I. 1889.

La Forge s. Forge.

Lamarck, J. (1744—1829), Philosophie zoologique. 1809.

Lambert, J. H. (1728—1777), Neues Organon. 2 Bde. 1764.
—, Anlage zur Architektonik. 1771.
—, Cosmologische Briefe. 1761.

Lamettrie, J. O. de (1709—1751), L'homme machine. Übers. von A. Ritter. 1875.

Lamezan, Über menschliche Willensfreiheit, Nord und Süd. 1880.

Lammenais, R. de (1782—1832), Oeuvres complètes. 1836—1837.

Lamprecht, K., Alte und neue Richtungen. 1896.
—, Die culturhistorische Methode. 1900.

Landauer, G., Skepsis und Mystik. 1903.

Lange, C., Über Gemütsbewegungen. 1887.

Lange, F. A. (1828—1875), Geschichte des Materialismus. 1866. 5. A. 2 Bde. 1896.
—, Logische Studien. 1877; 2. A. 1894.

Lange, J. Chr., Nucleus logicae Weisianae. 1712.

Lange, K., Das Wesen der Kunst. 1902.
—, Die bewußte Selbsttätigkeit. 1895.
—, Gedanken zu einer Ästhetik auf entwicklungsgeschichtlicher Grundlage, Zeitschr. f. Psychol. Bd. 14.

Lange, L., Die geschichtliche Entwicklung d. Bewegungsbegriffs, Phil. Studien Bd. III, S. 369 ff. 1886.

Langer, Die Grundlagen der Psychophysik. 1876.
—, Psycho-physische Streitfragen. 1893.

Languet, H. (Jun. Brutus) (1518 bis 1581), Vindiciae contra tyrannos. 1597.

Laplace, P. S. (1749—1827), Exposition du système du monde. 1796.
—, Mécanique céleste. 1799—1825.
—, Essai philosophique sur les probabilités. 1814.
—. Théorie analytique des probabilités. 1812.

Laromiguière, P. (1756—1837), Leçons de philosophie ou essai sur les facultés de l'âme. 2. éd. 2 Bde. 1820.

Lasaulx, E. v., Neuer Versuch einer allein auf die Wahrheit der Tatsachen gegründ. Philosophie der Geschichte. 1857.

Lassalle, F. (1825—1864), Das System der erworbenen Rechte. 1860.
—, Die Philosophie Herakleitos' des Dunklen. 1858.

Lasson, A., Der Leib. 1898.
—, Über Gegenstand und Behandlungsart der Religionsphilosophie. 1879.
—, Der Satz vom Widerspruch. 1885.
—, Das Gedächtnis. 1894.
—, System der Rechtsphilosophie. 1882.
—, Vorbemerkungen zur Erkenntnistheorie, Philos. Monatshefte Bd. 25. 1889.

Lasswitz, K., Geschichte der Atomistik. Vom Mittelalter bis Newton. 2 Bde. 1890.
—, Wirklichkeiten. 1900.
—, Religion und Naturwissenschaft. 1904.

Laudowicz, F., Wesen und Ursprung der Lehre von der Präexistenz. 18[illegible].

Lauer, H., Philosophie des Rechts. 1846.

Laurie, Simon S., Metaphysics. 18[illegible].
—, Philosophy of Ethics. 1886.

Lavater, Physiognomische Fragmente. 1783 ff.

Laveleye, de, Das Ureigentum. 1879.

Laycock, Mind and Brain. 1860.

Lazarus, M., Das Leben der Seele. 3. A. 3 Bde. 1883 ff.
—, Die Reize des Spiels. 1884.
—, Über den Ursprung der Sitten. 18[illegible].
—, Über die Ideen in der Geschichte. 1863.
—, Zur Lehre v. den Sinnestäuschungen. 1867.

Le Bon, L'homme et les sociétés. 18[illegible].

Lechler, G. V., Geschichte des englischen Deismus. 1841.

Lecky, W. E. H., History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe. 1866.
—, History of European Morals. 18[illegible].

Leclair, A. v., Beiträge zu einer modernen Erkenntnistheorie. Progr. d. K. K. Deutschen Neustädt. Staats-Obergymn. zu Prag. 1882.
—, Der Realismus der modernen Naturwissenschaft. 1879.

Lehmann, A., Hauptgesetze d. menschlichen Gefühlslebens. 1892.
—, Die körperlichen Äußerungen psych. Zustände. 1899—1901.
—, Die Hypnose. 1890.

LEHMANN, M., Geschichte und Naturwissenschaft, Zeitschrift f. Culturgesch. 1893.
—, Das Problem der Willensfreiheit. 1887.
LEHR, A., Die Wirkung der Tragödie nach Aristoteles.
LEIBNIZ, G. W. (1646–1716), Opera philosophica quae exstant Latina. Ed. J. E. Erdmann. 1840.
—, Die philosophischen Schriften. Hrsg. von C. J. Gerhardt. 7 Bde. 1875 bis 1890.
—, Nouveaux essais sur l'entendement humain. Übers. von Schaarschmidt. 1873—1874.
—, Mathem. Schriften. Hrsg. von Pertz-Gerhardt. 1849—1863.
—, Die kleineren philosophisch wichtigeren Schriften. Übers. von J. H. von Kirchmann. 1879.
LEIDEN und JASTROWITZ, Beiträge zur Lehre von den Localisat. im Gehirn. 1888.
LEIDENFROST, De mente humana. 1793.
LÉLUT, Physiologie de la pensée. 2. éd. 1862.
—, Mémoire sur le sommeil, les songes et la somnambulisme. 1852.
—, La phrénologie. 1858.
LERMINIER, Philosophie du droit. 1836.
LEROUX, P. (1798–1871), De l'humanité. 1840.
LEROY, G. (1723—1789), Lettres sur les animaux. 1781.
LESSING, G. E. (1729—1781), Sämtliche Schriften. Hrsg. von K. Lachmann. 12 Bde. 1853—1857.
—, Hamburgische Dramaturgie.
—, Christentum der Vernunft.
LETOURNEAU, L'évolution de la morale. 1887.
—, L'évolution juridique. 1891.
—, La sociologie. 1892.
LEVÊQUE, CHR., La science et l'invisible. 1865.
LÉVY-BRUHL, L., L'idée de responsabilité. 1884.
LEWES, The physical basis of mind. 1877.
—, Problem of Life and Mind. 1874—1877.
—, Psychology of Common Life. 1860.
LEWISCH, Psychologie. 1865.
LEWY, W., Exper. Untersuchung über das Gedächtnis, Zeitschr. für Psychologie Bd. VI. 1894.
LICHTENBERG, G. CHR. (1742—1799), Vermischte Schriften. 9 Bde. 1800 ff.
—, Bemerkungen vermischten Inhalts. Meyers Volksbücher.
LICHTENBERGER, H., Die Philosophie Fr. Nietzsches. 1900.
LICHTENFELS, Lehrbuch der Psychologie. 1843.
—, Lehrbuch der allgemeinen Metaphysik. 1845.
—, Lehrbuch der Moralphilosophie. 1846.
LIÉBAULT, Le sommeil provoqué. 1890.
LIEBMANN, O., Kant und die Epigonen. 1865.
—, Über den objectiven Anblick. 1869.
—, Zur Analysis der Wirklichkeit. 1876; 2. A. 1880.
—, Die Klimax der Theorien. 1884.
—, Gedanken und Tatsachen. 1882.
—, Über den individuellen Beweis für die Freiheit des Willens. 1866.
LIGNAC, DE, Eléments de la métaphysique. 1753.
—, Le témoignage du sens intime. 1760.
LILIENFELD, P. V., Gedanken über die Socialwissenschaft der Zukunft. 1873 bis 1881.
LINDEMANN, S. (1807—1855), Denklehre oder Logik. 1846.
—, Die Lehre vom Menschen. 1844.
LINDNER, G. A. (1828—1887), Lehrbuch der empirischen Psychologie als inductiver Wissenschaft. 9. A. 1866.
—, Lehrbuch der formalen Logik. 1861.
—, Das Problem des Glücks. 1868.
—, Ideen zur Psychologie der Gesellschaft. 1891.
LINDNER, O., Zur Tonkunst. 1864.
LINDNER, THEOD., Geschichtsphilosophie. 1901.
LINTZ, Entwurf einer Geschichte der Rechtsphilosophie. 1846.
LIOY, Philosophie des Rechts. 1885.
LIPPS, G. F., Grundriß der Psychophysik. 1899.
—, Untersuchungen über die Grundlagen der Mathematik, Philosoph. Studien IX—XII.
LIPPS, TH., Grundzüge der Logik. 1893.
—, Grundtatsachen des Seelenlebens. 1883.
—, Ethische Grundfragen. 1899.
—, Komik und Humor. 1898.
—, Ästhetische Einfühlung, Zeitschr. f. Psych. u. Phys. 1900.
—, Raumästhetik. 1897.
—, Ästh. Factoren der Raumanschauung. 1891.
—, Psychologische Wissenschaft und Leben. 1901.
—, Zur Psychologie der Suggestion. 1897.
—, Das Wesen der Tragödie. 1892.

LIPPS, TH., Zur Psychologie der Causalität, Zeitschr. für Psychologie I.
—, Vom Fühlen, Wollen und Denken. 1902.
—, Leitfaden der Psychologie. 1903.
—, Ästhetik I. 1903.
—, Psychische Vorgänge und psychische Causalität, Zeitschr. für Psychologie XXV.
LIPSIUS, JUSTUS (1547—1606), Manuductio ad Stoicam philosophiam. 1604.
LIPSIUS, R. A., Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik. 1879.
—, Philosophie und Religion. 1885.
LITTRÉ, E. (1801—1881), Fragment. de philosophie positiviste. 1876.
LLOYD, A. H., Dynamic Idealism. 1898.
—, Philosophy of History.
LOCKE, JOHN (1632—1704), An Essay Concerning Human Understanding.
—, Deutsch von J. H. v. Kirchmann. 2 Bde. 1873—1894.
—, Works. 9 Bde.
—, Conduct of Understand. Deutsch 1883.
—, Letter for Toleration. 1685—1704.
LOEWENFELD, R., Über die geniale Geistestätigkeit, Grenzfrag. des Nerven- und Seelenlebens XXI.
LOEWENTHAL, E., System und Geschichte des Naturalismus. 1897.
LOMBROSO, C., Der Verbrecher. 1887. (L'uomo delinquente, 3. ed. 1887.)
—, Genie und Irrsinn. Universalbibl.
LONGINUS (PSEUDO-), Περὶ ὕψους. Ed. J. Wahlen. 1887.
LORENZ, O., Die materialistische Geschichtsauffassung. 1897.
LORM, H., Der grundlose Optimismus. 1894.
LOSSIUS, J. C. (1743—1813), Neues philosophisches allgem. Real-Lexikon. 4 Bde. 1803 ff.
—, Unterricht der gesunden Vernunft. 1776, 1777.
—, Physische Urs. des Wahren. 1775.
LOSSKY, N., Eine Willenstheorie vom voluntaristischen Standpunkt, Zeitschr. für Philosophie. 1902.
LOTT, C. K., Encyklopädie der Philosophie. 1842.
—, Zur Logik. 1845.
LOTZE, R. H. (1817—1881), Mikrokosmus. 3 Bde. 1856—1864; 5. Aufl. 1896 ff.
LOTZE, R. H. (1817—1881), Geschichte der Ästhetik in Deutschland. 1868.
—, System der Philosophie. Tl. I: Logik; 2. A. 1881. Tl. II: Metaphysik. 1879.
—, Medicinische Psychologie. 1852.
—, Kleine Schriften. 3 Bde. 1885 bis 1892.
—, Grundzüge der Logik. 1883; 3. A. 1891.
—, Grundzüge der Naturphilosophie. 1882; 2. A. 1889.
—, Grundzüge der Metaphysik. 2. A. 1887.
—, Grundzüge der Psychologie. 5. A. 1894.
—, Grundzüge der praktischen Philosophie. 1884.
—, Grundzüge der Religionsphilosophie. 1884.
—, Grundzüge der Ästhetik. 1884.
LÖWE († 1892), Die speculative Idee der Freiheit. 1890.
—, Lehrbuch der Logik. 1881.
LÖWY, TH., Die Vorstellung d. Dinges.
LUBBOCK, J., Prehistoric Times. 18..
—, Origin of Civilisation. 1870.
—, Ameisen, Bienen und Wespen. 1883.
LUCRETIUS CARUS (99—55 v. Chr.), De rerum natura libri sex. Recogn. J. Bernaysius. 1886.
LUDEN, H., Grundzüge ästhetischer Vorlesungen. 1808.
LUDOVICI, Philosophisches Lexikon. 1737.
LULLUS, RAYMUNDUS (1234—1315), Opera omnia ed. Salzinger. 1721 bis 1742.
LÜTGENAU, Der Ursprung der Sprache. 1901.
LUTHARDT, Geschichte der christlichen Ethik. 1888—1893.
LUTHER, MARTIN (1483—1546), Werke. Halle 1740—1753.
—, Tischreden. Ed. Förstemann.
LUTOSLAWSKI, The Origin and Growth of Platons Logik. 1897.
LUZ, G., Die Unsterblichkeit d. menschlichen Geistes. 1872.
LYALL, The Intellect, the Emotions and the Moral Nature. 1850.

M.

MAAS, J. G. E. (1766—1823), Versuch über die Leidenschaften. 1805—1807.
—, Grundriß der Logik. 1793.
MAAS, J. G. E. (1766—1823), Versuch über die Einbildung. 1797.
—, Grundriß des Naturrechts. 18..

Mabilleau, L., Histoire de la philosophie atomistique. 1895.
Mably (1709—1783), Principes de morale. 1784.
—, Principes de la législation. 1776.
Mach, E., Beiträge zur Analyse der Empfindungen. 4. A. 1903.
—, Populärwiss. Vorlesungen. 1896.
—, Die Ähnlichkeit und die Analogie als Leitmotive der Forschung. Annalen der Naturphil. I. 1902.
—, Die Principien der Wärmelehre historisch entw. 2. Aufl. 1900.
—, Grundlin. d. Lehre von den Bewegungsempfindungen. 1875.
—, Die Mechanik in ihrer Entwicklung histor.-kritisch dargestellt. 3. Aufl. 1897.
—, Über den Zeitsinn des Ohres, Sitzungsber. der Wiener Akad. d. Wissenschaften. 1865.
—, Über Umbildung und Anpassung im naturwissenschaftl. Denken. 1883.
Mach, F., Die Willensfreiheit des Menschen. 1887.
—, Das Religions- und Weltproblem. 1901.
Machiavelli, Nicolo (1649—1527), Il Principe. 1643.
—, Werke. Deutsch. 1832—1841.
Mackenzie, J. S. An Introduction to Social Philosophy. 1895.
—, Manual of Ethics. 1892.
Magazin f. Litteratur. 1900.
Maier, G., Pädagogische Psychologie. 1894.
Maimon, S. (1753—1800), Versuch über die Transcendentalphilosophie. 1790.
—, Philosophisches Wörterbuch. 1791.
—, Versuch einer neuen Logik. 1794.
—, Über die Weltseele, Berliner Journal für Aufklärung. 1790.
—, Kritische Untersuchungen über den menschl. Geist. 1797.
Maimonides, Moses, s. Moses Maimonides.
Maine, H. (1822—1883), Ancient Law. 1861.
—, Early History of Institutions. 1875.
Maine de Biran (1766—1824), Oeuvres inédites publiées par E. Naville. 3 Bde. 1859.
—, Oeuvres, publ. par V. Cousin. 1841.
—, Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral. 1834.
—, Science et Psychologie. 1887.
Mainländer, Ph., Die Philosophie der Erlösung. 2 Bde. 1876—1894.
Malebranche, N. (1638—1715), De la recherche de la vérité. 2 Bde. 1712.
—, Traité de la nature et de la grâce. 1680.
—, Méditations métaphysiques et chrétiennes. 1684.
Malloe, W. H., Religion as a credible doctrine. 1902.
Malthus, Essay on Population. 1798.
Mamiani (1799—1885), Confessioni. 1865.
—, Filos. d. revelaz.
—, Dell' ontologia e del metodo. 1841.
—, Scuole Ital. XXVII ff.
—, Teoria della religione. 1868.
Mandeville, B. de (1670—1733), Fable of the bees. 1714, 1719.
Mandonnet, Siger de Brabant. 1889.
Manno, R., Heinrich Hertz für die Willensfreiheit? 1900.
—, Die Voraussetzungen des Problems der Willensfreiheit, Zeitschr. für Philosophie. 1900.
Mansel, H. L., Letters, Lectures and Reviews. 1873.
—, Metaphysics. 1860.
—, Prolegomena Logica. 1851.
Mantegazza, P., Physiologie d. Liebe.
—, Die Ekstasen des Menschen.
Marbe, K., Experimentell-psychologische Untersuchungen über das Urteil. 1901.
Marchesini, La teoria dell' utile. 1900.
—, Il simbolismo nella conoscenza e nella morale. 1901.
Marci, J. M. (1595—1667), Idearum operatricium idea . . . 1634.
—, Philos. vetus restit. 1662.
Marcianus Capella (um 470 n. Chr.), Satiricon. Hrsg. von F. Eyssenhardt. 1866.
Marcus Aurelius (121—180 n. Chr.), *Τῶν εἰς ἑαυτὸν βιβλία* XII. (In se ipsum.)
Marheineke, System der theologischen Moral. 1847.
Mariana, J. (1536—1623), De rege et regis institutione. 1598.
Marpurg, O., Das Wissen und der religiöse Glaube. 1873.
Marshall, H. R., Instinct and Reason. 1898.
—, Aesthetic principles. 1895.
Marsillius Ficinus, s. Ficino.
Martin, F., La perception extérieure et la science positive. 1894.
Martin, Th. H., Philosophie spiritualiste de la nature. 1849.
Martinak, Psychol. Untersuchungen zur Bedeutungslehre. 1901.

Martineau (1805—1900), Types of Ethical Theory. 3. ed. 1891.
—, A Study of Religion. 2. ed. 1889.
—, Essays. 1897.
Martius, G., Über die Ziele und Ergebnisse der experimentellen Psychologie. 1888.
Marty, A., Der Ursprung der Sprache. 1875.
—, Über subjectlose Sätze und das Verhältnis der Grammatik zur Logik und Psychologie, Vierteljahrsschr. für wissensch. Philosophie. 1884, 1894, 1895.
—, Was ist Philosophie? 1897.
—, Über Sprachreflex, Nativismus, Vierteljahrsschr. für wiss. Philos. 1884 ff.
Marvin, Walter T., Die Gültigkeit unserer Erkenntnis der objectiven Welt, Abh. zur Philosophie. 1899.
Marx, R., Zur Kritik der politischen Ökonomie. 1859; 2. A. 1897.
—, Das Capital. 1867.
Masaryk, G. Th., Versuch einer concreten Logik. 1887.
—, Die philosophische und sociale Grundlage des Marxismus. 1899.
Masci, Sul senso del tempo. 1890.
—, Logica. 1899.
—, Il sogno. 1899.
—, Teoria della responsabilità, Riv. ital. di filos. 1887.
—, Psicologia del Comico. 1889.
—, La Teoria sulla formazione naturale dell' instinto. 1893.
Matzert, H., Philosophie der Anpassung.
Maudsley, Physiology and pathology of mind. 1867.
—, Life in mind and conduct. 1902.
—, Die Physiologie und Pathologie der Seele. 1870.
Maupertuis, P. L. M. **de** (1698—1759), Essai de cosmologie. 1751.
—, Essai de philosophie morale. 1750.
—, Lettres philosophiques. 1752.
—, Oeuvres. 1756.
Maurice, P. D., Lectures on Social Morality. 1870.
—, Moral and Metaphysical Philosophy. 1872.
Maury, A., Le sommeil et les rêves. 1878.
Mauthner, Fr., Beiträge zur Kritik der Sprache. 1901 ff.
Maximus Confessor († 662), Opera. 1675.
Maxwell, Matter and Motion. Dtsch. 1875.
Mayer, A., Monistische Erkenntnislehre.
Mayer, R., Bemerkung über die Kräfte der unbelebten Natur in Liebigs Annalen der Chemie. 1842.
—, Die organische Bewegung. 1845.
Mayr, G., Die Gesetzmäßigkeit im Gesellschaftsleben. 1877.
Mayr, R., Die philosophische Geschichtsauffassung der Neuzeit. 18[illegible]
Mazolinus de Prieria († 1523), Compendium dialecticae. 1496.
Mehmel, G. E. A. (1761—1840), Versuch einer analytischen Denklehre. 1803.
—, Lehrbuch der Sittenlehre. 1811.
Mehring, Die philosophisch-kritischen Grundsätze der Selbstvoraussetzung oder der Religionsphilosophie. 18[illegible]
Mehring, G., Lessing-Legende. 18[illegible]
—, Geschichtsphilosophie. 1877.
Meier, G. F. (1718—1777), Metaphysik. 4 Tle. in 2 Bdn. 1755—1765.
—, Theoretische Lehre von den Gemütsbewegungen. 1744.
—, Versuch eines neuen Lehrgebäudes von den Seelen der Tiere. 1750.
—, Beweis, daß die menschliche Seele ewig lebt. 1753.
—, Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften. 1748—1756.
—, Allgemeine praktische Weltweisheit. 1764.
Meier, S., Der Realismus als Princip der schönen Künste. 1900.
Meiners, Chr. (1747—1810), Grundriß der Seelenlehre. O. J.
—, Vermischte philosophische Schriften. 1775.
Meinong, A., Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie. 2 Bde. 1894—1899.
—, Beiträge zur Theorie der psych. Analyse, Zeitschr. f. Psychol. VI.
—, Hume-Studien. 1882.
—, Über die Bedeutung des Weberschen Gesetzes, Zeitschr. f. Psychologie. 1896.
—, Über Werthaltung und Wert, Archiv f. system. Philosophie I. 18[illegible]
—, Über Gegenstände höherer Ordnung, Zeitschr. f. Psychol. XXI. 1899.
—, Abstrahieren und Vergleichen, Zeitschr. f. Psychol. XXIV. 19[illegible]
—, Über Annahmen. 1902.
—, Zur Psychologie der Complexionen und Relationen, Zeitschr. für Psychologie II.
—, Über philosophische Wissenschaft. 1885.

Melanchthon, Ph. (1497—1560), Commentarius de anima. (Enthält auch: Liber de anima.) 1540.
—, Dialecticae libri IV. 1520.
—, Erotemata dialectices. 1551.
Mellin, G. S. A. (1755—1825), Kunstsprache der kritischen Philosophie. 1798. Anhang: 1800.
—, Allgemeines Wörterbuch der Philosophie. 2 Bde. 1805—1807.
—, Metaphysik des Naturrechts. 1796.
Melzer, E., Die Unsterblichkeit. 1896.
Mendelssohn, Moses (1729—1786), Morgenstunden. Tl. I. 1786.
—, Briefe über die Empfindungen. 1755.
—, Phädon. 1767.
—, Abhandlung über die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften. 1764; 2. A. 1786.
—, Philosophische Schriften. 1819.
Mendoza, P. H. († 1651), Disput. met.
—, Disputat. logic.
Menger, Grundzüge der Volkswirtschaftslehre. 1781.
Menzel, Ad., Natur- und Culturwissenschaft, Wissenschaftl. Beilage zum 16. Jahresbericht d. Philosoph. Gesellschaft zu Wien. 1903.
Mercier, Chr. A., Psychology normal and morbid. 1901.
Merian, H. B. (1723—1807), Sur l'apperception de sa propre existence. 1749.
—, Sur le sens moral. 1758.
—, Sur le phénoménisme de D. Hume. 1793.
Merkel, K., Über die Entstehung der beiden philos. Ausdrücke a priori und a posteriori. Diss. 1885.
Messer, M., Die moderne Seele. 1902.
—, Moderne Essays. 1901.
Meumann, E., Untersuchungen zur Psychologie und Ästhetik des Rhythmus. 1894.
—, Die Sprache des Kindes. 1903.
Mevius, D., Prodromus iurisprud. gent. communis. 1657.
Meyer, A., Wesen und Geschichte der Theorie vom Mikro- u. Makrokosm., Berner Studien z. Philos. XXV. 1900.
Meyer, J. B. (1829—1897), Weltelend und Weltschmerz. 1872.
—, Philosophische Streitfragen. 1870; 2. A. 1874.
—, Zum Streit über Leib und Seele. 1856.
—, Über die Idee der Seelenwanderung. 1861.
Meynert, Th. (1833—1892), Gehirn und Gesittung.
—, Psychiatrie. 1884.
Michael, s. Psellos.
Michaelis, P., Die Willensfreiheit. 1896.
Michelet, C. L. (1801—1893), Anthropologie u. Psychologie. 1840.
—, Vorlesungen über die Persönlichkeit Gottes und Unsterblichkeit der Seele. 1841.
—, System der philosophischen Moral. 1828.
—, Naturrecht. 1866.
—, Das System der Philosophie als exacter Wissenschaft. 1871.
Michelet, J. (1798—1874), Introduction à l'histoire universelle. 1831.
—, L'Histoire de France. 1833—1866.
—, La Bible de l'human. 1865.
—, L'amour. 1858. Deutsch 1889.
Micraelius, J., Lexicon philosophicum. 1653.
Migne, J. P., Patrologiae cursus completus. 1840 ff.
Miklosich (1813—1891), Subjectlose Sätze. 1883.
Mill, James (1773—1836), Analysis of the Phenomena of the Human Mind. 1792. New edit. by J. St. Mill. 2 Bde. 1869.
Mill, J. St. (1806—1873), An Examination of Sir W. Hamilton's Philosophy. 1865.
—, A System of Logic, Ratiocinative and Inductive.
—, System der deductiven und inductiven Logik. Übers. von J. Schief. 3. Aufl.
—, Utilitarism. 1863.
—, Three Essays on Religion. 1874.
—, Drei Essays über Religion.
—, On liberty. 1859.
—, Principles of Political Economy. 1848.
Milton, John (1608—1674), Defensio pro populo anglicano. 1650.
Mind. I ff.
Minucius Felix (um 200 n. Chr.), Octavius. Emend. Aem. Baehrens. 1886.
Moderatus (um 60 v. Chr.), bei Porphyr., Vit. Pythagor. 48 squ.
Moebius, P. J., Stöchiologie. 1901.
Mohl, R. v. (1799—1875), Geschichte und Litteratur der Staatswissenschaften. 1855—1858.
Mohr, J., Grundlage der empirischen Psychologie. 1882.
Moleschott, J. (1822—1893), Der Kreislauf des Lebens. 5. A. 1876 bis 1885.
Molina, L. (1535—1606), De iustitia et iure. 1593.

MOLL, A., Der Hypnotismus. 1890.
Monatshefte, Philosophische. Bd. XIV. 1878 ff.
— der Comeniusgesellschaft. 1895.
—, Socialistische. 1902 ff.
—, s. Philosophische Monatshefte.
MONBODDO, J. B. (1714—1799), On the origin and progress of language. 1773—1782.
MONGRÉ, P., Sant-Ilario. 1897.
—, Das Chaos in kosmischer Auslese. 1898.
Monist, The. Hrsg. von P. Carus. 1890 ff.
MONTAIGNE, MICHEL DE (1533—1592), Essais. 1873.
MONTESQUIEU (1689—1755), De l'esprit des lois. 1748.
—, Reflexion sur les causes du plaisir ... Oeuvres. 1835.
—, Oeuvres. 1759.
—, Considération sur les causes de la grandeur des Romains. 1743.
MORE, HENRY (1614—1687), Opera omnia. 2 Bde. 1679.
—, Enchiridion metaphysicum. 1668.
—, Enchiridion ethicum. 1668.
MORELL, Elements of Psychology. 1853.
MORELLY, N., Code de la nature. 1775.
MORGAN, C. L., Animal Life and Intelligence. 1890—1891.
—, Habit and Instinct. 1896.
—, The Law of Psychogenesis. Mind, N. S. I. 1892.
—, Introd. to compar. Psychology.
MORGAN, L. H., Die Urgesellschaft. 1889. (Ancient Society. 1879.)
—, Races and Peoples. 1890.
MORRISON, W. D., The study of crime. Mind. 1892.
MORUS, TH. (1480—1535), De optimo reip. statu, deque nova insula Utopia. 1516. Deutsch bei Reclam.
MOSES MAIMONIDES (1135—1204), Moreh Nebûchim (doctor perplexorum). 2 Bde. 1875.
MOSSO, Über die Furcht. 1894. (La fatiga.)
MUELDENER, CHR., Posit. inaugurales. 1698.
MÜFFELMANN, Das Problem d. Willensfreiheit. 1902.
MÜHRY, A., Über die exacte Naturphilosophie. 3. A. 1879.
MULLACH, F. W. A., Fragmenta philosophorum graecorum. 3 Bde. 1860 bis 1881.
MÜLLER, AD. (1779—1829), Elemente der Staatskunst. 1809.
MÜLLER, A. F., Einleitung in die philosoph. Wissenschaften. 1733.
MÜLLER, FR., Für Darwin. 1864.
MÜLLER, F. A., Das Axiom der Psychophysik. 1882.
MÜLLER, G. E., Zur Theorie d. sinnl. Aufmerksamkeit. 1873.
—, Zur Grundlegung der Psychophysik. 1878.
MÜLLER, G. CHR., Entwurf einer philosophischen Religionslehre. 1797.
MÜLLER, J. (1801—1858), Physiologie des Gesichtssinnes. 1826.
—, Handbuch der Physiologie. 1854.
MÜLLER, J., System der Philosophie. 1898.
—, Das Wesen des Humors. 1896.
—, Eine Philosophie des Schönen. 1897.
MÜLLER, M. (1832—1900), Das Denken im Licht der Sprache. 1888.
—, Natural Religion. 1889.
—, Physical Religion. 1890.
—, Anthropological Religion. 1891.
—, Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion. 1880.
—, Einleitungen in die vergleichende Religionswissenschaft. 1874.
MÜLLER, R., Naturwissenschaftliche Seelenforschung I. 1897.
MÜLLER u. SCHUMANN, Exper. Unters. des Gedächtnisses, Zeitschr. für Psychol. der Sinne Bd. VI. 1894.
MUNK, Mélanges de philosophie juive et arabe. 1857.
MÜNSTERBERG, H., Die Willenshandlung. 1888.
—, Aufgabe und Methoden der Psychologie. 1891.
—, Beiträge zur experimentellen Psychologie. 1889.
—, Grundzüge der Psychologie. Bd. I. 1900.
—, Psycholog. Review. 1900.
—, Der Ursprung der Sittlichkeit. 1889.
MÜNZ, B., Die Keime der Erkenntnistheorie in der vorsophistischen Periode der griech. Philosophie. 1880.
MURATORI, L. A. (1672—1750), Della forza della fantasia umana. 1753.
MUSSMANN, J. G. († 1833), Lehrbuch der Seelenwissenschaft. 1827.
—, Grundlinien der Logik. 1828.

N.

Nägeli, K. W. (1817—1891), Die Individualität in der Natur. 1856.
—, Die Schranken der naturwissenschaftlichen Erkenntnis. 1877.
—, Akademische Vorträge. 1865.
—, Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre. 1883.
Nahlowsky, J. W., Das Gefühlsleben. 1862; 2. A. 1884.
—, Grundzüge der Lehre von der Gesellschaft und dem Staate. 1865.
—, Allgemeine Ethik. 1885.
Natorp, P., Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode. 1888.
—, Platos Ideenlehre. 1903.
—, Socialpädagogik. 2. A. 1904.
—, Die Religion innerhalb der Grenzen der Humanität. 1894.
—, Allgemeine Psychologie. 1904.
—, Grundlinien einer Theorie der Willensbildung, Arch. für system. Philosophie. 1894.
—, Ist das Sittengesetz ein Naturgesetz? Archiv für systemat. Philosophie.
—, Die Ethica des Demokritos. 1893.
—, Philosophische Propädeutik. 1903.
Naumann, G., Zarathustra-Commentar. 1899—1901.
—, Geschlecht und Kunst. 1900.
Naville, E., La définition de la philosophie. 1894.
—, Le libre arbitre. 1890.
—, Nouvelle Classification des sciences. 2. éd. 1901.
Nees von Esenbeck (1776 - 1858), Naturphilosophie. 1842. (= Tl. I vom System d. speculat. Philosophie.)
Nemesius (um 450 n. Chr.), *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου*. Ed. Chr. Fr. Matthaei. 1862.
Neubig, Die Gefühlslehre. 1829.
Neudecker, Das Grundproblem der Erkenntnistheorie. 1881.
Neumann, E., Der Urgrund des Daseins. 1897.
Newton, J. (1642—1727), Naturalis philosophiae principia mathematica. 1687.
—, Arithmetica universalis. 1707.
Nichols, H., The Psychology of Time, Americ. Journal of Psychology.
Nicolaus Cusanus (1401—1464), Opera. Bas. 1565.
Nicolaus Taurellus (1547—1606), Philosophiae triumphus. 1573.
Niethammer, Versuch einer Begründung des vernünft. Offenbarungsglaubens. 1798.
Nietzsche, Friedrich, Also sprach Zarathustra. 1883—1891.
—, Jenseit von Gut und Böse. 1886.
—, Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik. 1872.
—, Werke. 1895 ff.
Nitzsch, C. L., De revelatione religion. 1808.
Nizolius, Marius (1498—1575), De veris principiis et vera ratione philosophandi. 1553 und 1670.
Noack, L. († 1885), Philosophiegeschichtliches Lexikon. 1879.
—, Die christliche Mystik. 1853.
—, Die speculative Religionswissenschaft. 1847.
Noël, L., La philosophie de la contingence, Revue Néo - Scolastique. 1901.
Noiré, L. (1829—1889), Die Doppelnatur der Causalität. 1876.
—, Der monistische Gedanke. 1875.
—, Einleitung und Begründung einer monist. Erkenntnistheorie. 1877.
—, Der Ursprung der Sprache. 1877.
—, Logos. 1885.
Nordau, M., Paradoxe.
Novalis (Fr. von Hardenberg, 1772 bis 1801), Schriften. 1900.
Novicow, Conscience et volonté sociale. 1897.
Numenius (ca. 180 n. Chr.): Fr. Thedinga, De Numenio philosopho platonico. 1875.
Nüsslein, F. A. (1776—1832), Grundlinien der allgemeinen Psychologie. 1821.
—, Über das Wesen der Vernunft. 1822.
—, Grundlinien der Logik. 1824.
—, Grundlinien der Ethik. 1828.
—, Lehrbuch der Metaphysik. 1836 bis 1837.
Nüsslein, G. (1776—1842), Über die Freiheit des Willens. 1797.
—, Über die Unsterblichkeit d. menschlichen Seele. 1799.

O.

Occam, Wilh. von († 1347), Summa totius logices (tractatus logices). Venet. 1561.

—, Logica. Bonon. 1498.

Oelzelt-Nevin, A., Die Grenzen des Glaubens. 1885.

—, Über Phantasievorstellungen. 1889.

—, Kosmodicee. 1897.

—, Weshalb das Problem der Willensfreiheit nicht zu lösen ist. 1900.

Oersted, H. Chr. (1777—1851), Der Geist in der Natur. Deutsch 1850.

Oertel, H., Lectures on the Study of Language. 1901.

Oetinger, F. Chr. (1702—1782), Metaphysik. 1771.

—, Die Philosophie der Alten. 1762.

—, Inquisitio in sensum communem et rationem. 1753.

Oettingen, A. v., Moralstatistik. 1874.

Offner, M., Die Grundformen der Vorstellungsverbindungen, Philos. Monatsh. 1892.

—, Die Willensfreiheit. 1903.

Ogereau, F., Essai sur le système philosophique des Stoiciens. 1885.

Oischinger, J. N., Philosophie und Religion. 1849.

Oken, L. (1779—1851), Lehrbuch der Naturphilosophie. 3 Bde. 1809—1811; 3. A. 1843.

—, Allgemeine Naturgesch.

—, Die Zeugung. 1805.

—, Abriß des Systems der Biologie. 1806.

—, Über das Universum. 1808.

Oldendorp, J., Juris naturalis gentium et civilis εἰσαγωγή. 1539.

Olivier, J. v., Was ist Raum, Zeit, Bewegung, Masse? 2. A. 1902.

Oltuczewski, Psychologie und Philosophie der Sprache. 1901.

Opitz, H., Grundriß einer Seinswissenschaft. 1897.

Oppenheim, S., Das Gewissen. 18[illegible].

Oppenheimer, F., Großgrundeigentum und sociale Frage. 1898.

Oppenheimer, Z., Physiologie des Gefühles.

—, Bewußtsein — Gefühl, Grenzfragen d. Nerven- u. Seelenlebens. H. XXIII. 1903.

Opzoomer, C. W. (1821—1892), Logik. Übers. von G. Schwindt. 1852.

Origenes (185—254 n. Chr.), Opera. Migne, Patrologiae cursus. Voll. XI —XVII.

—, Opera. Ed. C. H. E. Lommatzsch. 1831—1847.

Ostermann, Grundlehren der pädagogischen Psychologie. 1880.

Ostwald, W., Chemische Energie. 2. A. 1893.

—, Die Überwindung des wissensch. Materialismus. 1895.

—, Vorlesungen über Naturphilosophie. 1902.

—, Energetik.

—, Die Energie und ihre Wandlungen. 1888.

Oswald, Th., An appeal to common sense in behalf of religion. 1766—1772.

Ottolenghi, S., La suggestione. 19[illegible].

P.

Pace, E., Das Relativitätsprincip in Herbert Spencers psychologischer Entwicklungslehre, Philos. Studien VII.

Pagano, M. (1748—1799), Logica dei probabili. 1806.

Palágyi, M., Die Logik auf dem Scheidewege. 1903.

—, Kant und Bolzano. 1902.

—, Neue Theorie von Raum und Zeit. 1901.

—, Der Streit der Psychologisten und Formalisten in der modernen Logik. 1902.

Paley, W., The principles of moral and political philosophy. 1785.

Panum, Einleitung zur Physiologie. 2. A. 1883.

Papale, Vadala, Darwinismo naturale e Darwinismo sociale. 18[illegible].

Paracelsus (1493—1541), Werke. Genf 1658.

Parish, Über die Trugwahrnehmung. 1894.

Parmenides (geb. um 515 v. Chr.), Περὶ φύσεως. In: Empedoclis et Parmenidis fragmenta. Ed. A Peyron. 1810.

Pascal, Bl. (1623—1662), Pensées. Oeuvres I. 1866.

Passavant, J., Von der Freiheit des Willens. 1835.

Pasteur, Physiologie végétale. 18[illegible].

Patritius, Franciscus (1529—15[illegible]), Nova de universis philosophiae . . 1611.

PAUL, H., Principien der Sprachgeschichte. 1898.
PAUL, JEAN (1763—1825), Vorschule der Ästhetik. In: Werke. Hrsg. von Hempel.
PAULHAN, F., Physiologie de l'esprit. 4. éd. Bibl. utile. Vol. 55.
—, L'activité mentale.
—, Les caractères. 1894.
—, Les phémonènes affectifs.
PAULSEN, FR., System der Ethik. 3. A. 1893.
—, Einleitung in die Philosophie. 1892; 4. A. 1896.
—, Was uns Kant sein kann? Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos. 5. Jahrgang 1881.
—, Schopenhauer, Hamlet, Mephistopheles. 1900.
PAYNE, Elements of Mental and Moral Science. 1856.
PAYOT, J., De la croyance. 1896.
PEIP, Religionsphilosophie. 1879.
PEIPERS, D., Untersuchungen über das System Platons I. 1874.
PEIPERS, ED. PH., System der gesamten Naturwissenschaften. 1840—1841.
—, Die positive Dialektik. 1845.
PEREZ, P., Le caractère de l'enfant.
PERGER, Die Entfaltung der Idee der Menschheit durch die Weltgeschichte. 1870.
PERRIER, ED., Les colonies animales.
PERTY, M. (1804—1884), Mystische Tatsachen.
—, Über das Seelenleben der Tiere. 1865; 2. A. 1876.
—, Die mystische Erscheinung der menschl. Natur. 1872.
—, Anthropologie. 1873—1874.
—, Ohne die mystischen Tatsachen keine Psychologie. 1883.
PESCH, T. (1836—1899), Die großen Welträtsel, Philos. der Natur 1883, 1884.
PETERS, C., Willenswelt und Weltwille. 1883.
PETRARCA, F. (1304—1374), De contemptu mundi. 1342.
PETRONIEVICS, B., Principien der Erkenntnislehre. 1900.
PETRUS AUREOLUS († um 1345), Commentarii in quatuor libros sententiarum. 1595 u. 1605.
PETRUS, D., Idea philosophiae naturalis seu physica. 1655.
PETRUS DE ALLIACO (1350—1425), Quaestiones super libros sententiarum. 1490 u. 1493.
—, Tractatus et sermones. 1490.
PETRUS HISPANUS (1226—1277), Summulae logicales. 1480.
PETRUS LOMBARDUS († 1164), Opera omnia. Tom. II, p. 519 ff.: sententiarum libri quatuor. Patrologiae cursus ser. II, tom. 192. 1855.
PETRUS RAMUS, s. Ramus.
PETZOLD, J., Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung. 1900.
—, Maxima, Minima und Ökonomie, Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 1890.
PFÄNDER, A., Das Bewußtsein des Wollens, Zeitschr. für Psychologie XIII.
—, Phänomenologie des Willens. 1900.
PFEIFFER, F., Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts. 1854—1857.
PFISTER, O., Die Willensfreiheit. 1904.
PFLEIDERER, E., Der moderne Pessimismus. 1875.
PFLEIDERER, O., Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage. 3. A. 1894.
—, Eudämonismus und Egoismus. 1880.
PFLÜGER, Die teleologische Mechanik der leblosen Natur. 1877.
PFLÜGERS Archiv für Physiologie. XX u. ff.
PHEREKYDES (ca. 550), Ἑπτάμυχος.
PHILO JUDAEUS (geb. um 25 v. Chr.), Werke. Hrsg. von C. E. Richter. 1828-1830.
PHILOPONUS, s. Johannes.
Philosophische Monatshefte IX. 1873.
PICCOLOMINI, AL. (1508—1578), Filosofia naturale. 1551.
—, Filosofia morale. 1560.
PICCOLOMINI, F. (1520—1604), De scientia naturae. 1597.
PICO VON MIRANDOLA, G. (1463—1494), Opera. 1496.
PIDERIT, THEOD., Mimik und Physiognomik. 2. A. 1866.
PIERRE D'AILLY, s. Petrus de Alliaco.
PIERRE D'AURÉOLE, s. Petrus Aureolus.
PIKLER, J., Physik des Seelenlebens. 1900.
—, Grundgesetz alles neuropsychischen Lebens. 1900.
PILZECKER, Die Lehre von der sinnlichen Aufmerksamkeit. 1889.
PLANCK, C. CHR. (1819—1880), Testament eines Deutschen. 1881.
—, Grundriß der Logik. 1873.
—, Die Weltalter 1850—1851.
—, Logisches Causalgesetz und natürliche Zweckmäßigkeit. 1877.
PLATNER, E. (1744—1818), Philosoph. Aphorismen. 2 Bde. 1790.
—, Anthropologie. 2 Bde. 1772—1774.

PLATNER, E. (1744—1818), Lehrbuch der Logik und Metaphysik. 1795.
PLATO (427—347 v. Chr.), Der Staat. Übers. von F. Schleiermacher und erläutert von J. H. v. Kirchmann. 1870.
—, Opera. Ed. H. Stephanus. 1578.
PLATTEN, S. N., The Theory of Social Forces. 1896.
PLETHON, GEORG. GEM., s. Georgios.
PLINIUS, G. der Ältere (23—79 n. Chr.), Historia naturalis. 1853—1855.
PLOTINUS (250—270 n. Chr.), Enneaden. Übers. von H. F. Müller. 2 Bde. 1878—1880.
PLOUCQUET, G. (1716—1790), Principia de substantiis et phaenomenis, accedit methodus calculandi in logicis. 1753.
—, Fundamenta philosophiae speculativae. 1759.
—, Sammlung der Schriften, welche den log. Calcul betreffen. Hrsg. von A. F. Böck. 1773.
PLÜMACHER, OLGA, Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart. 1884; 2. A. 1888.
—, Der Kampf ums Unbewußte. 1890.
PLUTARCH VON ATHEN (350—433).
PLUTARCH VON CHÄRONEA (ca. 50—125 n. Chr.), Moralia. 1841.
POGGENDORF, Annalen der Physik. 44, 50.
POIRET, P. (1646—1719), Cogitationum rationalium de Deo, anima et malo libri quatuor. 1677.
—, Opera posthuma. 1721.
PÖLITZ, Vorlesungen über die philos. Religionslehre. 1830.
—, Ästhetik. 1807.
POMPONATIUS (1462—1524), De immortalitate animae. 1516 u. 1634.
—, De fato, libero arbitrio, de praedestinatione et de providentia. 1523.
—, Opera 1567.
POPE, A. (1688—1744), Essay on man. 1880.
PORPHYRIUS (233—304 n. Chr.), Porphyrii isagoge et in Arist. Categor. commentarium ed. A. Busse. 1887.
—, Opuscula selecta. 1886.
PORTA, J. B. (1540—1615), De humana physiognomia. 1593.
—, Physiognomia coelestis. 1603.
—, Magia naturalis. 1589.
PORTA, SIMON († 1555), De rerum naturalibus principiis; de anima et mente humana. 1551.
PORTER, N., The human Intellect. 1872.
POSCH, E., Theorie der Zeit. 1896—1897.
Positivist Review, The. 1893 ff.
POST, A. H., Die Anfänge des Staats- und Rechtslebens. 1878.
POTT, A. FR., Die Ungleichheit menschlicher Rassen. 1856.
PRANTL, K. (1820—1889), Geschichte der Logik im Abendlande. 4 Bde. (Bd. II.: 2. A. 1885.) 1850—1870.
—, Reformged. zur Logik, Sitzungsber. der München. Akadem. 1875. I.
—, Verstehen und Beurteilen. 1877.
—, Zur Causalitätsfrage, Sitzungsber. der M. Ak. 1883.
PREL, C. DU (1839—1899), Monistische Seelenlehre. 1887.
—, Entwicklungsgeschichte des Weltalls. 1882.
—, Die Philosophie der Mystik. 1884.
—, Der Spiritismus. 1893.
—, Die Entdeckung der Seele. 1893—1894.
PREYER, W. V., Die Seele des Kindes. 3. A. 1890.
—, Elemente der reinen Empfindungslehre.
—, Die Entdeckung des Hypnotismus. 1881.
—, Naturwissenschaftl. Tatsachen und Probleme. 1880.
—, Elemente der allgemeinen Physiologie. 1883.
—, Die fünf Sinne des Menschen. 1870.
—, Der Hypnotismus. 1890.
—, Über die Grenzen der Wahrnehmung. 1876.
PRICE, R. (1723—1791), A Review of the principal questions and difficult. in Morals. 1758.
PRIESTLEY, J. (1733—1804), Disquisitions relating to matter and spirit. 2. ed. 2 Bde. 1872; Bd. II (Append.): The doctrine of philos. necessity.
PROKLUS (410—485 n. Chr.), Procli opera ed. V. Cousin. 6 Bde. 1820—1825. Opera inedita. 1864.
PRÖLSS, R., Vom Ursprung der menschlichen Erkenntnis. 1879.
PROTAGORAS (ca. 481—411 v. Chr.), Schriften aufgezählt bei Diogenes Laërt. IX, 55.
PROUDHON, P. J. (1809—1865), Qu' est ce que la propriété. 1840.
—, De la créat. de l'ordre dans l'human. 1843.
PSELLOS, M. († 1020), Synopsis in Aristotelis logicam. 1597.
Psychological Review 1894 ff.
PUFENDORF, SAM. V. (1632—1694), Elementa iurisprudentiae universalis. 1660.
—, De officio hominis et civis. 1673.
—, De iure naturae et gentium. 1672.

Q.

R.

Reinke, J., Die Welt als Tat. 2. A. 1901.
—, Einleitung in die theoretische Biologie. 1902.
Reischle, Die Frage nach dem Wesen der Religion.
—, Werturteile und Glaubensurteile.
Remigius von Auxerre († ca. 908).
Renan, E. (1823—1892), Philos. Dialoge und Fragmente. Deutsch von R. von Zdekauer. 1877.
Renard, G., Ist der Mensch frei? Universal-Bibl.
Renouvier, Ch., La Nouvelle Monadologie (mit L. Prat). 1899.
—, Essays de critique générale. 1854; 2. éd. 1874—1896.
—, La philosophie analytique de l'histoire. 1896—1897.
—, La critique philosophique. 1872 ff.
Rettberg, Religionsphilosophie. 1850.
Reuchlin, J. (1455—1522), De arte cabbalistica. 1517.
—, De verbo mirifico. 1494.
Reusch, J. P., (1691—1754), Systema logicum. 1734.
—, Systema metaphysicum. 1735.
Review, Philosophical.
—, Psychological.
Revue des sciences et des arts. 1890.
— internat. de Sociologie.
— de metaphysique et de morale.
— des deux Mondes. 1865.
— philosophique. 1878 ff.
— scientifique. 1901.
— néo-scolastique. 1893 ff.
— Thomiste. 1900 ff.
— Politisch-anthropol. 1902.
Rhyn, Henne am, Das Jenseits. 1880.
Ribbeck, W., Studien über den Pessimismus, Vierteljahrsschr. f. wissenschaftliche Philosophie. 9. Bd.
Ribbing, Sokrat. Studien. II. 1870.
Ribot, Th., Les maladies de la volonté. 1883; 2. éd. 1884.
—, Psychologie de l'attention. 1888.
—, Psychologie des sentiments. 1896.
—, Les maladies de la mémoire. 1881.
—, L'hérédité. 2. éd. 1882. (Deutsch 1875.)
—, L'imagination créatrice. 1900.
—, L'évolution des idées générales. 1897.
—, Les maladies de la personnalité. 1885.
Richard von Middleton (ca. 1300), In lib. sent. 1489.
—, Quodlibeta. 1507.
Richardi a S. Victoire († 1173) Opera, Migne, patrol. Tom. 194.
—, De trinitate.
—, De statu interioris homin.
—, De gratia contemplat.
Richet, Essai de psychologie générale.
Richter, Fr., Die neue Unsterblichkeitslehre. 1833.
Richter, H., Über das Gefühlsvermögen. 1824.
Richter, R., Der Skepticismus in der Philosophie I. 1904.
Rickert, H., Culturwissenschaft und Naturwissenschaft. 1899.
—, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. 1896 f.
—, Zur Theorie der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos. Bd. 18.
—, Der Gegenstand der Erkenntnis. 1892; 2. A. 1904.
Ridiger, s. Rüdiger.
Riedl, Theorie der schönen Künste. 1767.
Riehl, A., Über Begriff und Form der Philosophie. 1872.
—, Der philosophische Kriticismus u. seine Bedeutung für die positive Wissenschaft. Bd. I 1876; Bd. II, 1. Tl. 1879; 2. Tl. 1887.
—, Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart. 1903.
—, Über Hörspiele, Vierteljahrsschr. f. wiss. Philosophie.
—, Causalität und Identität, Vierteljahrsschr. f. wiss. Philosophie. 1877.
Riemann, Gesammelte mathematische Werke. 1870.
Rig, J., La philosophie positive. 1881.
Rindfleisch, E., Ärztliche Philosophie. 1888.
Ritschl, A., Theologie und Metaphysik. 1881.
—, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. 1888.
—, Über das Gewissen. 1876.
Ritschl, O., Über Werturteile. 1895.
Ritter, H. (1791—1869), Geschichte der Philosophie. 12 Bde. 1829—1853.
—, System der Logik und Metaphysik. 2 Bde. 1856.
—, Über das Böse und seine Folgen. 1869.
—, Über die Principien der Rechtsphilosophie. 1839.
—, Abriß der philosophischen Logik. 2. A. 1829.
—, Unsterblichkeit. 2. A. 1866.
Ritter, H. et L. Preller, Historia philosophiae graecae. Ed. VII. 1888.
Rivista italiana di Sociologia.
Roberty, E. de, La sociologie. 1881.
—, Qu'est-ce la philosophie? Revue philosoph. 53.
—, L'inconnaissable, sa métaphysique, sa psychologie. 1889.

OBERTY, E. DE, La recherche de l'unité. 1893.
OBINET, J. B. (1735—1820), De la nature. 3. éd. 4 Bde. 1766.
OCHEFOUCAULD, LA, Réflexions ou sentences et maximes morales. 1665.
OCHOLL, Philosophie der Geschichte. 1893.
OHDE, E., Psyche, Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. 2. A. 1898.
OHMER, FR., Wissenschaft u. Leben. 1871—1892.
OHR, Unterricht von der Kunst, das menschliche Gemüt zu erforschen. 1714.
OLPH, Biologische Probleme. 1884.
OMANES, The World as an Eject. 1895.
, Animal Intelligence. 1882.
, Mental Evolution in Animals. (Deutsch) 1883.
OMUNDT, H., Die menschliche Erkenntnis und das Wesen der Dinge. 1872.
ORARIUS, H. (Rorario, Girolamo) (1485—1556), Quod animalia bruta saepe ratione utantur melius homine. 1645.
OSCELLINUS (um 1090).
OSCHER, Grundlegung der Nationalökonomie. 1883.
, Politik.
OSE. Die Psychologie. 1856.
OSENBAUM, Eine neue Theorie des Schlafes. 1892.
OSENKRANTZ, W., Wissenschaft des Wissens. 1868.
OSENKRANZ, K., System der Wissenschaft. 1850.
, Psychologie. 3. A. 1863.
, Ästhetik des Häßlichen. 1853.
, Wissenschaft der logischen Idee. 1858—1859.
OSINSKI, A., Das Urteil und die Lehre vom synthetischen Charakter desselben. 1889.
OSMINI-SERBATI, A. (1797—1855), Nuovo saggio sull' origine delle idee. 1830; 5. A. 1851.
, Filosofie del diritto. 1839.
ROSMINI-SERBATI, A. (1797—1855), Opere posthume. 1859.
—, Psicologia. 1848.
—, Filosofia della moral. 1831, 1837.
—, Trattato della scienza morale. 1847.
ROSSBACH, Die Perioden der Rechtsphilosophie. 1842.
ROUSSEAU, J. J. (1712—1778), Emil. Übers. von H. Denhardt. 2 Bde. 1896. Reclam.
—, Du contract social. 1762.
—, Oeuvres complètes. 1782.
ROUX, W., Beitr. zur Morph. d. funct. Anpass., Archiv f. Anat. u. Phys. 1883.
—, Der Kampf der Teile im Organismus. 1881.
ROYCE, J., The World and the Individual. 1900.
—, Philos. Review. 1894.
—, The Idea of Immortality. 1900.
ROYER-COLLARD (1763—1845), Fragments philosophiques. In: Oeuvres de Thomas Reid, hrsg. von Jouffroy. 1828—1835.
RUBINSTEIN, S., Psychologisch-ästhetische Essays. 1878.
RÜDIGER, A. (1671—1731), Physica divina. 1716.
—, De sensu veri et falsi.
—, Philosophia synthetica. 1707.
RÜLF, J., System einer neuen Metaphysik. 1888—1897.
RÜMELIN, Zur Theorie der Statistik, Tüb. Zeitschr. für die gesamten Staatswissensch. 1863.
—, Reden und Aufsätze.
RUNZE, G., Sprache und Religion. 1889—1894.
—, Katechismus der Religion. 1901.
—, Studien zur vergleichenden Religionswissenschaft. 1889.
—, Die Psychologie des Unsterblichkeitsglaubens und die Unsterblichkeitsleugner. 1894.
RUPPIN, A., Darwinismus und Socialwissenschaft. 1903.
RUSKIN, Lectures on Art. 1870.

S.

ADJA BEN JOSEF AL FAJJUMI (892—942), Emunoth. Deutsch 1845.
BATIER, Religionsphilosophie.
CHER, Mechanik der Gesellschaft. 1881.
CHS, H., Die Entstehung der Raumvorstellung. 1897.
SAISSET, E., Essai de philosophie religieuse. 1859.
SALAT, J. (1766—1851), Lehrbuch der höheren Seelenkunde.
—, Religionsphilosophie. 1811.
—, Moralphilosophie. 1809.
SALTER, W. M., Die Religion der Moral. 1885.

SANCHEZ, F. (1552—1632), Opera. 1636.
SANCTIS, J. DE, I sogni. 1899.
SANFORD, Course in Experiment. Psychology. 1894.
SÄNGER, E., Kants Lehre vom Glauben. 1903.
SARLO, DE, Il concetto dell' anima. 1900.
SAUSSAYE, CHANTEPIE DE LA, Lehrbuch der Religionsgesch. 1887—1889; 2. Aufl. 1897.
SAVIGNY, System des heut. römischen Rechts.
—, Über den Beruf unserer Zeit. 1814.
SAVONAROLA, MICHAEL, Speculum physiognom.
SCALIGER, J. C. (1484—1558), Exercitationes exotericae. 1557.
SCHAARSCHMIDT, Zur Widerlegung des Determinismus. Philos. Monatshefte. 1884.
SCHAD, Neue Grundlegung der transcendentalen Logik und Metaphysik. 1801.
SCHADEN, E. v. (1814—1852), System der positiven Logik. 1841.
SCHÄFFLE, A., Bau und Leben des socialen Körpers. 2. Aufl. 1896.
SCHALLER, J. (1810—1868), Psychologie I. 1860.
—, Das Spiel und die Spiele. 1861.
—, Seele und Leib. 1855.
—, Die Phrenologie. 1851.
—, Geschichte der Naturphilosophie von Bacon von Verulam bis auf unsere Zeit. 1841—1846.
SCHALLMAYER, W., Vererbung und Auslese im Lebenslauf der Völker. 1903.
SCHANZ, M., Beiträge zur vorsokratischen Philosophie. 1. H. 1867.
SCHASLER, M., Ästhetik als Philos. des Schönen I. 1871—1872.
—, Das System der Künste. 2. Aufl. 1885.
—, Ästhetik. 1866.
—, Das Reich der Ironie. 1879.
—, Anthropogonie. 1888.
SCHAUMANN, J. CHR. G., Philosophie der Religion. 1873.
SCHEITLEIN, P., Versuch einer vollständigen Tierseelenkunde. 1840.
SCHELER, M. F., Die transcendentale u. die psychologische Methode. 1900.
SCHELL, Apologetik. 1896.
SCHELLING, F. W. J. (1775—1854), Sämtliche Werke. Hrsg. von K. F. A. Schelling. I. Abt.: 10 Bde. II. Abt.: 4 Bde. 1856 ff.
—, Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschl. Wissen. 1795.
SCHELLING, F. W. J. (1775—1854), System des transcendentalen Idealismus. 1801.
—, Ideen zu einer Philosophie der Natur I. 2. A. 1803.
—, Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums. 3. A. 18..
—, Über d. Verhältnis der bildenden Künste zu d. deutschen Nation. 18..
SCHELLWIEN, R., Kritik des Materialismus. 1858.
—, Wille und Erkenntnis. 1899.
—, Der Darwinismus und seine Stellung in der wissenschaftlichen Erkenntnis. 1896.
SCHEUNERT, A., Der Pantragismus als System der Weltanschauung und Ästhetik Fr. Hebbels. 1903.
SCHEVE, G., Vergleichende Psychologie. 1845.
—, Über die Einheit der Seele. 18..
—, Phrenologische Bilder. 1874.
—, Katechismus der Phrenologie. 18..
SCHIFF, J. M., Lehrbuch der Physiologie. 1859.
SCHILLER, FRIEDRICH (1759—18..), Sämtliche Werke. 12 Bde. 18..
—, Vom Erhabenen. 1890. Reclam.
—, Philosophische Schriften. Hrsg. von E. Kühnemann. 1902.
SCHILLER, J. C. S., Riddles of the Sphinx. 1894.
SCHILLING, G., Lehrbuch der Psychologie. 1851.
SCHINDLER, Das magische Geistesleben. 1855.
SCHLAPP, O., Kants Lehre vom Ge.. und der Entstehung der Kritik der Urteilskraft. 1901.
SCHLEGEL, FRIEDRICH (1772—18..), Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. 1829.
—, Werke. 1822—1825.
SCHLEICHER, A., Über die Bedeutung der Sprache für die Naturgeschichte der Menschen. 1865.
SCHLEIDEN, M. J., Grundzüge der wissenschaftl. Botanik. 1845.
—, Über den Materialismus in den neueren Naturwissenschaften. 18..
SCHLEIERMACHER, F. E. D. (1768—1834), Werke III. Zur Philosophie. 9 Bde.
—, Dialektik. Hrsg. von Jonas. 18..
—, Monologien. Hrsg. von Kirchmann. 1868.
—, Psychologie. Hrsg. von L. George. 1862. (Sämtl. Werke Abt. III, Bd. ..).
—, Entwurf eines Systems der Sittenlehre. Hrsg. von A. Schweizer. 1835. WW. 3. Abt. Bd. V.

SCHLEIERMACHER, F. E. D. (1768—1834), Über die Religion. 1799; 4. A. 1831.
—, Erziehungslehre. 1854.
SCHLESINGER, J., Energismus, die Lehre von der absoluten ruhenden substantiellen Wesenheit des allgemeinen Weltraumes und der aus ihr wirkenden schöpf. Urkraft. 1901.
—, Die geistige Mechanik der Natur. 1888.
SCHMICK, Die Unsterblichkeit d. Seele. 1890.
SCHMID, CHR. E. (1761—1812), Grundriß der Moralphilosophie. 1793.
—, Empirische Psychologie. 1791.
—, Grundriß der Metaphysik. 1799.
—, Grundriß der Logik. 1797.
SCHMID, F. X., Grundlinien der Metaphysik. 1865.
—, Grundlinien der philosophischen Ethik. 1868.
SCHMID, J. H. TH., Geschichte des Mysticismus im Mittelalter.
SCHMID, L. (1808—1869), Grundzüge zur Einleitung in die Philosophie. 1860.
—, Über die menschliche Erkenntnis. 1844.
—, Das Gesetz der Persönlichkeit. 1862.
SCHMID, R., Die Darwinsche Theorie und ihre Stellung zur Philosophie, Religion und Moral. 1876.
SCHMIDKUNZ, H., Über die Abstraction. 1889.
—, Zur Psychologie der Suggestion. 1892.
SCHMIDT, C., s. Stirner.
SCHMIDT, E., Über das Mitgefühl. 1837.
—, Erster Versuch einer Theorie des Gefühls. 1831.
SCHMIDT, F. J., Grundzüge der constitutiven Erfahrungsphilosophie. 1901.
SCHMIDT, W., Das Gewissen. 1889.
SCHMITT, C. H., Die Gnosis. 1903.
SCHMITZ-DUMONT, O., Naturphilosophie als exacte Wissenschaft. 1895.
—, Zeit und Raum. 1875.
SCHNEIDER, G. H., Der tierische Wille. 1880.
—, Der menschliche Wille vom Standpunkte der neueren Entwicklungstheorien. 1882.
—, Die psychologische Ursache der hypnotischen Erscheinungen. 1880.
SCHNEIDER, H., Durch Wissen zum Glauben. 1897.
SCHNEIDER, K. C., Vitalismus. 1903.
SCHNEIDER, O., Transcendentalpsychologie. 1891.
SCHNEIDER, W., Die Sittlichkeit im Lichte der darwinistischen Entwicklungslehre. 1885.
SCHNEIDEWIN, M., Die Unendlichkeit der Welt.
SCHOELER, H. v., Kritik der wissenschaftlichen Erkenntnis. 1898.
—, Probleme. 1900.
SCHOLKMANN, Grundlinien einer Philosophie des Christentums. 1896.
SCHOLTEN, J. H., Der freie Wille. 1874.
SCHOPENHAUER, ARTHUR (1788—1860), Sämtliche Werke. 6 Bde. Hrsg. von Griesebach. Reclam.
—, Neue Paralipomena. Reclam.
—, Einleitung in die Philosophie. Reclam.
—, Anmerkungen zu Platon, Locke und Kant und nachkantischen Philosophen. Reclam.
SCHREIBER, A. W., Lehrbuch der Ästhetik. 1809.
SCHRENCK-NOTZING, Über Spaltung der Persönlichkeit. 1896.
SCHRÖDER, E., Vorlesungen über die Algebra der Logik. 1890.
SCHUBERT, G. H. (1780—1860), Die Geschichte der Seele. 1830; 5. Aufl. 1878.
—, Die Symbolik des Traumes. 1814; 4. Aufl. 1862.
SCHUBERT-SOLDERN, R. v., Grundlagen zu einer Erkenntnistheorie. 1884.
—, Über Erkenntnis a priori und a posteriori. S.-A. 1883.
—, Ursprung und Elemente der Empfindung, Zeitschr. f. imman. Philos. I. 1896.
—, Reproduction, Gefühl und Wille. 1887.
SCHULER, Der Pantheismus. 1884.
—, Der Materialismus. 1891.
SCHULTZ, J. (1739—1805), Erläuterungen über des Herrn Professor Kants Kritik der reinen Vernunft. 1785.
SCHULTZE, FR., Die Grundgedanken des Materialismus. 1881.
—, Philosophie der Naturwissenschaften. 1881—1882.
—, Der Fetischismus. 1871.
—, Psychologie der Naturvölker. 1900.
—, Vergleichende Seelenkunde. 1892, 1897.
—, Der Spiritismus. 1883.
—, Kant und Darwin. 1875.
—, Geschichte der Philosophie der Renaissance. I. 1874.
SCHULZE, G. E. (1761—1833), Grundsätze d. allgemeinen Logik. 3. A. 1817.

Schulze, G. E. (1761—1833), Psychische Anthropologie. 2. A. 1819.
—, Kritik der theoretischen Philosophie. 2 Bde. 1801.
—, Aenesidemus. 1792.
—, Grundriß der philos. Wissenschaften. 1788—1790.
—, Über die menschliche Erkenntnis. 1832.
Schumann, F., in: Zeitschr. f. Psychol. I, II, IV.
Schuppe, W., Grundriß der Erkenntnistheorie und Logik. 1894.
—, Grundzüge der Ethik u. Rechtsphilos. 1882.
—, Erkenntnistheoretische Logik. 1878.
—, Der Begriff des subjectiven Rechts. 1887.
—, Was ist Bildung? 1900.
Schurtz, H., Urgeschichte der Cultur. 1900.
Schuster, P. R., Gibt es unbewußte und vererbte Vorstellungen. 1879.
Schütz, s. Thomas.
Schütz, L. H., Die Lehre von den Leidenschaften bei Hobbes und Descartes. 1901.
Schütze, St., Versuch einer Theorie des Komischen. 1817.
Schwarz, H., Das Wahrnehmungsproblem vom Standpunkte des Physikers, des Psychologen und des Philosophen. 1891.
—, Die Umwälzung der Wahrnehmungshypothesen durch die mech. Methode. 1895.
—, Grundzüge der Ethik. 1896.
—, Erkenntnistheoretisches aus der Religionsphilosophie Thieles, Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 21. Jahrg.
—, Psychologie des Willens. 1900.
—, Das sittliche Leben. 1901.
—, Was will der kritische Realismus? 1894.
Schwarz, Heinrich, Gott, Natur und Mensch. 1857.
Schwarz, Hermann, Versuch einer Philosophie der Mathematik. 1853.
Schwegler, F. K. A. (1819—1857), Geschichte der Philosophie im Umriß. 15. A. 1891.
—, Geschichte der griech. Philosophie. 1859.
Schweizer, A., Die Zukunft der Religion. 1878.
Scripture, The New Psychology. 1897.
Séailles, G., Ess. sur le genre dans l'art. 1897.
Searche, s. Tucker.
Secchi, Die Einheit der Naturkräfte. 1876.
Seckendorf, L. v. (1626—1692), Teutsche Reden. 1691.
Secrétan, Chr. (1815—1895), Études sociales. 1889.
—, La philosophie de la liberté. 1849; 3. éd. 1879.
—, La raison et la christianisme. 1863.
—, Principes de la morale. 1883.
Sederholm, K., Der Urstoff und der Weltäther. 1864.
—, Zur Religionsphilosophie. 1865.
Seebold, C., Über den innern Sinn. 1824.
Seeley, Natural Religion. 1882.
Selle, Chr. G. (1748—1800), Grundsätze der reinen Philosophie. 1788.
Selver, D., Der Entwicklungsgang der Leibnizschen Monadenlehre bis 1695. 1885.
Seneca, Lucius Annaeus († 65 n. Chr.), Quaestionum naturalium libri VII. 1829.
—, Ad Lucilium epistolae morales. 1809.
—, Opera. 1852—1853.
Sengler, J. (1799—1878), Die Idee Gottes. 1845—1852.
—, Erkenntnislehre. 1858.
Sennert, D. (1572—1637), Physica hypomnemata. 1636.
Sergi, G., La psychologie physiologique. Trad. par Mouton. 1888.
—, Dolore e piacere. 1894.
Seth, J., A Study of Ethical Principles. 1894; 3. ed. 1898.
Sextus Empiricus (um 200 n. Chr.), Πυῤῥώνειοι ὑποτυπώσεις; Contra mathematicos libri VI u. Contra philosophos libri V = Adversus Mathemat. libri XI. 1842.
—, Pyrrhonische Grundzüge. Übers. von E. Pappenheim. 1877.
Seydel, R. (1835—1892), Logik oder Wissenschaft vom Wissen. 1866.
—, Der sogen. naive Realismus, Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 15. Jahrg. 1891.
—, Die Religion. 1872.
—, Religion und Wissenschaft. 1887.
—, Religionsphilosophie. Hrsg. v. A. Schmiedel. 1893.
—, Ethik. 1874.
—, Der Schlüssel zum objectiven Erkennen. 1889.
Seydlitz, Chr. G., Über die Unterscheidungen des Wahren und Irrigen. 1787.
Shaftesbury (1671—1713), Characteristics of Man, Manners, Opinions, Times. 1790.
Shaler, N. S., The Interpretation of Nature. 1893.

SHARP, F. CHR., The Personal Equation in Ethics. 1894.
SHUTE, R., Discourse on Truth. 1877.
SICKENBERGER, O., Über die sogenannte Quantität des Urteils. 1876.
SIDGWICK, H. (1838—1900), Methods of Ethics. 1875; 3. ed. 1884; 6. ed. 1901.
—, Practical Ethics. 1898.
—, Mind II, IV, VIII; N. S. III, IX.
SIDNEY, ALGERNON (1622—1683), Discourses concern. government. 1698.
SIEBECK, H., Lehrbuch der Religionsphilosophie. 1893.
—, Geschichte der Psychologie. H. I, Abt. 1 u. 2. 1880—1884.
—, Das Wesen der ästhet. Anschauung. 1875.
—, Goethe als Denker. (Frommans Klass. d. Philos.).
—, Untersuchungen zur Philosophie d. Griechen. 1873; 2. Aufl. 1888. — Platos Lehre von der Materie.
—, Das Traumleben der Seele. 1877.
SIEGFRIED, A., Radicaler Realismus.
SIGER VON BRABANT, Quaest. de anima intellectiva.
SIGWART, CHR., Logik. 2 Bde. 2. A. 1889—1893.
—, Kleine Schriften. 2 Bde. 1881; 2. Ausg. 1889.
—, Vorfragen der Ethik, Festschrift für E. Zeller. 1886.
—, Beiträge zur Lehre vom hypothet. Urteil. 1879.
Sigwart-Festschrift.
SILESIUS, ANGELUS (1624—1667), Cherub. Wandersmann.
SIMCOX, EDITH, Natural Law. 1877.
SIMMEL, G., Einleitung in die Moralwissenschaft. 2 Bde. 1892, 1893.
—, Die Probleme der Geschichtsphilosophie. 1892.
—, Philosophie des Geldes. 1900.
—, Zur Psychologie der Mode, Die Zeit, V.
—, Über die Grundfrage des Pessimismus, Zeitschr. f. Philos. 90. Bd.
—, Über sociale Differenzierung. 1891.
—, Über eine Beziehung der Selectionslehre zur Erkenntnis, Archiv für system. Philosophie. 1895.
—, Beitrag zur Erkenntnistheorie der Religion, Z. f. Philosophie 118.
—, Skizze einer Willenstheorie, Zeitschr. für Psychologie IX.
SIMON, s. Collyns.
SIMON, J., La religion naturelle. 7. éd. 1873.
SIMPLICIUS (um 530 n. Chr.), In Aristotelis physicorum libros quattuor priores. Ed. H. Diels. 1882.
—, In Aristot. categorias. 1551.
SMILES, S. († 1904), Der Charakter. 1878.
SMITH, A. (1732—1790), The Theory of Moral Sentiments. 2 Bde. 1813.
—, Inquiry into the Nature and the Causes of the Wealth of Nations. 1776.
SMITH, W., Methods of Knowledge. 1899.
—, The Metaphysics of Time, Philos. Review. 1902.
SMITH, W. G., Zur Frage der mittelbaren Association. 1894.
SNELL, K., Die Streitfrage des Materialismus. 1858.
—, Das Naturrecht. 1857.
Sociologique, Le mouvement.
Sociology, The American Journal of.
SOCOLIU, J., Die Grundprobleme der Philosophie. 1895.
SOKRATES (ca. 471—399 v. Chr.).
SOLGER, C. W. F. (1780—1819), Vorlesungen über Ästhetik. 1829.
—, Erwin. 1815.
SOLLIER, P., Le problème de la mémoire. 1900.
SOLMI, EDM., Studia sulla filosofia naturale di L. da Vinci. 1898.
SOMMER, H., Über das Wesen und die Bedeutung der menschlichen Freiheit. 1885.
—, Der Pessimismus. 2. A. 1883.
SOMMER, R., Zur Psychologie der Frage, Zeitschr. f. Psychologie. 1891.
—, Geschichte der deutschen Psychologie. 1892.
SÖMMERING, S. T., Über das Organ der Seele. 1796.
SOTO, DOMINIUS, De iure et iustitia. 1594.
SOURIAU, P., La Suggestion dans l'art. 1893.
SOURY, J., Les fonctions du cerveau. 1890.
SPAMER, Physiologie der Seele. 1877.
SPÄTH, H., Welt und Gott. 1867.
—, Theismus und Pantheismus. 1878.
SPAULDING, Beiträge zur Kritik des psychophysischen Parallelismus. 1902.
SPENCER, H. (1820—1904), System der synthetischen Philosophie. Übers. von B. Vetter. 11 Bde. 1875—1897.

Spencer, H. (1820—1904), A System of Synthetic Philosophy. Vol. I: First Principles. 1862; 3. ed. 1870. Vol. IV—V: Principles of Psychologie. 2. ed. 1870—1872. Deutsch v. Vetter. 1882—1886. Vol. VI—VIII: Principles of Sociology. Vol. IX—X: Principles of Morality. (1. Data of Ethics.)
—, The Classification of the Sciences. 1864.
—, Education. 1861.
—, The Study of Sociology. 1873.
—, The Man versus the State. 1884.
—, Essays. 14. ed. 1885.
Sphinx 1886—1895.
Spicker, G., Kant, Hume und Berkeley. 1875.
—, Versuch eines neuen Gottesbegr. 1902.
Spiegler, Die Unsterblichkeit der Seele. 1895.
—, Geschichte d. jüdischen Philosophie.
Spiess, Entwicklungsgeschichte der Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode. 1877.
Spiller, Die Urkraft des Weltalls. 1876.
—, Gott im Lichte der Naturwissenschaft. 1883.
Spinoza, B. de (1632—1677), Opera quotquot reperta sunt. Recogn. J. van Vloten et J. P. N. Land. 2 Bde. 1882—1883.
—, Renati des Cartes Principiorum philosophiae pars I et II. Access. Cogitata metaphysica. 1663.
—, Abhandlung über die Vervollkommnung des Verstandes. Übers. von J. Stern. 1887.
Spir, A. (1837—1890), Denken und Wirklichkeit. 1873; 2. A. 1877.
—, Gesammelte Schriften. 1883—1885.
Spitta, H., Die Schlaf- und Traumzustände der menschlichen Seele. 1883.
—, Die psychologische Forschung und ihre Aufgabe in der Gegenwart. 1889.
—, Die Willensbestimmungen und ihr Verhältnis zu den impulsiven Handlungen. 1892.
—, Einleitung in die Psychologie. 1886.
—, Die Willensbestimmungen. 1884.
Spitzer, H., Nominalismus und Realismus in der neuesten deutschen Philosophie. 1876.
—, Beitrag zur Descendenztheorie. 1886.
—, Kritische Studien zur Ästhetik der Gegenwart. 1897.
Splittgerber, Schlaf und Tod. 1881.
Spurzheim, Phrenology. 1826.
Stahl, F. J. (1802—1861), Die Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht. 1830—1837; 3. A. 1854—1856.
Stahl, G. E. (1660—1734), Theoria medica. 1708.
—, Disquis. de mech. et org. divers.
—, De scopo et fine corpor.
—, De temperament.
Stallo, Die Begründung und Theorie der modernen Physik. 1900.
Stammler, R., Die Lehre vom richtigen Recht. 1902.
—, Wirtschaft und Recht. 1896.
Stange, C., Einleitung in die Ethik. 1901.
Staude, O., in: Philos. Stud. I.
Staudinger, F., Das Sittengesetz. 1887.
—, Identität und Apriori, Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Philosophie XIII.
—, Ethik und Politik. 1899.
Stäudlin, K. Fr. (1796—1826), Geschichte der Lehre vom Gewissen. 1824.
—, Geschichte und Geist des Skepticismus. 1794—1795.
—, Geschichte der philosophischen und biblischen Moral. 1805.
Steffens, H. (1773—1845), Die gegenwärtige Zeit. 1817.
—, Christliche Religionsphilosophie. 1839.
—, Über die wissenschaftl. Behandlung der Psychologie.
—, Anthropologie. 1822.
—, Grundzüge der philos. Naturwissenschaft. 1806.
Steffensen, K. (1816—1888), Zur Philosophie der Geschichte. 1894.
—, Gesammelte Aufsätze. 1890.
Stein, A., Über die Beziehungen Chr. Garves zu Kant. 1884.
Stein, H. v., Vorlesungen üb. Ästhetik. 1897.
—, Die Entstehung der neuern Ästhetik. 1886.
Stein, L., Die Psychologie der Stoa. 2 Bde. 1886—1888.
—, Zur Genesis des Occasionalismus. Archiv für Geschichte d. Philos. Bd. I. 1888.
—, An der Wende des Jahrhunderts. 1899.
—, Die sociale Frage im Lichte der Geschichte. 1897.
—, Die menschliche Gesellschaft als philosophisches Problem. 1894.
—, Der Sinn des Daseins. 1903.

STRICKER, S., Studien über die Sprachvorstellungen. 1880.
—. Studien über die Bewegungsvorstellungen. 1882.
—, Physiologie des Rechts. 1884.
STRINDBERG, Der bewußte Wille in der Weltgeschichte. 1903.
STRÜMPELL, L. (1812—1899), Grundriß der Psychologie. 1884.
—, Der Causalitätsbegriff. 1871.
—, Die Natur und Entstehung der Träume. 1874.
—, Psychol. Pädagogik. 1879.
—, Grundriß der Logik. 1884.
—, Die pädagogische Pathologie. 1892.
—, Abhandlungen auf dem Gebiete der Ethik, Ästhetik und Theologie. 1895.
STRUVE, Zur Psychologie der Sittlichkeit, Philos. Monatsh. 1882.
Studien, Philosophische. Hrsg. von W. Wundt. Bd. I—XX.
STUMPF, K., Über den Begriff der Gemütsbewegung, Zeitschr. f. Psychologie. XXI.
—, Tonpsychologie. 1883—1890.
—, Zur Methodik der Kinderpsychologie. 1900.
—, Leib und Seele. Der Entwicklungsgedanke. 1903.
—, Über den psychol. Ursprung der Raumvorstellung. 1873.
—, Consonanzen und Dissonanzen, Beiträge zur Musik. I. H. 1898.
STÜRKEN, N. N., Metaphysische Essays. 1882.
STURM, J. CHR. (1507—1589), Idolum naturae. 1692.
STUTZMANN, J. J. (1777—1816), Philosophie des Universums. 1806.
—, Systemat. Einleitung in die Religionsphilosophie. 1804.
STUTZMANN, J. J. (1777—1816), Philosophie der Geschichte. 1808.
SUABEDISSEN, D. TH. A. (1773—1835), Grundzüge der Lehre vom Menschen. 1829.
—, Grundzüge der philosophischen Religionslehre. 1831.
—, Über die innere Wahrnehmung. 1808.
SUAREZ, FRANZ (1548—1617), Metaphysicae disputationes. Operum tom. XXII. 1751.
—, Opera. 1740—1751.
SULLY, S., Outlines of Psychology. 1892.
—, Handbuch der Psychologie.
—, The Human Mind. 2 vols. 1892.
—, Untersuchungen über die Kindheit. 1892.
—, Die Illusionen. 1883.
—, Pessimism. 1877.
—, Sensation and Intuition. 1874.
—, Mind III, VI, X, XIII, XV.
—, Philos. Rev. IX.
SULZER, J. G. (1720—1779), Vermischte philosophische Schriften. 1773—1785.
—, Allgemeine Theorie der schönen Künste. 1792.
SÜSSMILCH, Beweis, daß d. erste Sprache ihren Ursprung nicht von Menschen, sondern allein vom Schöpfer erhalten habe. 1767.
SUTHERLAND, A., The Origin and Growth of the Moral Instinct. 18[illegible]
SWEDENBORG, E. v. (1688—1772), Opera philosophica. 1734.
—, Regnum animale. 1744—1745.
—, Arcana coelestia. 1749—1756.
—, De coelo et inferno. 1758.
Symbolae Pragenses. 1893.

T.

TAFEL, Geschichte und Kritik des Skepticismus. 1834.
TAINE, H. (1828—1893), De l'intelligence. 1870; 7. éd. 1885.
—, Philosophie de l'art. 1865; 3. éd. 1881.
—, Essays de critique et d'histoire. 1857.
TAIT, P. G., The Properties of Matter. 1886.
TANNERY, In: Revue philosoph. 1884.
TARDE, G., Les lois de l'imitation. 1890.
—, La logique sociale. 1894.
—, Les transformations du droit. 1893.
TATIANUS (um 150 n. Chr.).
TAUBERT, A., Der Pessimismus. 1873.
TAURELLUS, NICOLAUS (1547—160[illegible]), Philosophiae triumphus. 1473.
TAUSCHINSKI, H., Der Begriff. 18[illegible]
TAUTE, G. F. († 1862), Religionsphilosophie. 1840.
TEICHMÜLLER, G. (1832—1888), Studien zur Geschichte der Begriffe. 1874.
—, Neue Studien zur Geschichte der Begriffe. I—III. 1876—1879.
—, Religionsphilosophie. 1886.
—, Neue Grundlegung der Psychologie und Logik. Hrsg. von J. Ohse. 18[illegible]
—, Über das Wesen der Liebe. 18[illegible]
—, Geschichte des Begriffs der Parusie, Aristotel. Forschungen. 1874.

Teichmüller, G. (1832—1888), Über die Unsterblichkeit der Seele. 1874.
—, Darwinismus und Philosophie. 1877.
Telesius, B. (1508—1588), De rerum natura iuxta propria principia libri IX. 1588.
Templer, B., Die Unsterblichkeitslehre bei den jüdischen Philosophen des Mittelalters. 1895.
Tennemann, W. G. (1761—1819), Grundriß der Geschichte der Philosophie. 3. A. Hrsg. von A. Wendt. 1820.
Tepe, Über die Freiheit und Unfreiheit des menschlichen Willens. 1861.
Tertullianus (160–220 n. Chr.), Opera. Ed. F. Öhler. 3 Bde. 1853—1854.
Tetens, J. M. (1736–1807), Philosoph. Versuche über die menschl. Natur und ihre Entwicklung. 2 Bde. 1776—1777.
—, Über den Ursprung der Sprache und der Schrift. 1772.
Thanner, Fr. J. (1770—1825), Lehrbuch der Logik. 1807.
Theophilus (um 180 n. Chr.), Ad Autolykum. 1546.
Theophrastus (ca. 372—288 v. Chr.), Schriften. 1854.
Thiele, G., Die Philosophie des Selbstbewußtseins. 1895.
Thilo, C. A. (1813—1894), Die Wissenschaftlichkeit der modernen speculativen Theologie. 1851.
—, Die theologische Rechts- und Staatslehre. 1861.
Thomas a Kempis, Deutsche Theologie. Hrsg. von F. Pfeiffer. 1858.
Thomas von Aquino (1225 oder 1227—1274), Opera omnia. 1882 ff.
—, Summa theologiae. Paris 1879.
Thomas-Lexikon, hrsg. von L. Schütz. 2. A.
Thomasius, Chr. (1655—1728), Fundamenta iuris naturae et gentium. 1705.
—, Versuch vom Wesen des Geistes. 1709.
—, Institutionum iurisprudentiae divinae libri tres. 1688.
—, Introductio ad philosophiam aulicam. 1688.
—, Introductio in philosophiam rationalem. 1701.
—, Ausübung der Vernunft. 1691.
—, Einleitung zur Sittenlehre. 1692.
Thomasius, Jac. (1622—1684), Erotemata metaphysica. 1705.
Thon, O., Americ. Journal of Sociology. 1897.
Thorndike, Animal Intelligence.
Thrandorff, K. Fr. E. (1782—1863), Lehre von der Weltanschauung und Kunst. 1827.
—, Theos, nicht Kosmos. 1859.
—, Was ist Wahrheit? 1863.
—, Ästhetik. 1827.
Thümmig, L. P. (1697—1728), De immortalitate animae. 1721.
Tiberghien, La Logique. 1865.
—, Psychologie. 1862; 3. éd. 1872.
Tiedemann, D. (1748–1803), Theaetet oder über das menschliche Wissen. 1794.
—, Der Geist der speculativen Philosophie. 1791—1797.
—, Untersuchungen über den Menschen. 1777—1778.
—, Versuch einer Erklärung des Ursprungs der Sprache. 1772.
—, Handbuch der Psychologie. 1804.
Tieftrunk, Joh. Heinr. (1760—1837), Grundriß der Logik. 1801.
—, Philosophische Untersuchungen über die Tugendlehre. 1798.
—, Denklehre. 1825—1827.
—, Das Weltall. I. 1821.
—, Rechtsphilosophie. 1797—1799.
Tiele, C. P., Einleitung in die Religionswissenschaften. 1899.
Tille, A., Von Darwin bis Nietzsche. 1895.
Tindal, M. (1656—1733), Christianity as old as the creation. 1730.
Tissié, Les rêves. 1890.
Titchener, E. B., On Outline of Psychology. 1897.
—, Experiment. Psychology. 1900.
Tittmann, Aphorismen.
Titus, J. G., Ars cogitandi. 1702.
Toland, J. (1670—1722), Christianity not mysterious. 1696.
—, Pantheisticon. 1705.
Tolstoj, L., Was ist Religion? Vgl. Axelrod, Tolstojs Weltanschauung. 1902.
Tönnies, Fr., Gemeinschaft und Gesellschaft. 1887.
—, Zur Entwicklungsgeschichte Spinozas, Vierteljahrsschr. f. wiss. Philosophie. 1883.
—, La synthèse créatrice, Bibl. du congr. international de philos. 1900.
Tourtual, Die Sinne des Menschen. 1837.
Träger, A., Wille, Determinismus, Strafe. 1895.
Trendelenburg, F. A. (1802–1872), Historische Beiträge zur Philosophie. 1867.
—, Elementa logices Aristotelicae. Ed. VIII. 1878.

TRENDELENBURG, F. A. (1802—1872), Geschichte der Kategorienlehre. 1841.
—, Logische Untersuchungen. 2 Bde. 1862.
—, Elementa logices Aristotelicae. 1836.
TROXLER, J. P. V. (1780–1866), Blicke in das Wesen der Menschen. 1812.
—, Naturlehre der menschl. Erkenntnis. 1828.
—, Logik. 1829.
TSCHIRNHAUSEN, W. v. (1651—1708), Medicina menti sive artis inveniendi praecepta generalia. 3. A. 1705.
TUCKER, A. (1705—1774), Light of Nature. Unter dem Pseudon. E. Search. 1768—1778.
TÜRCKHEIM, Zur Psychologie des Willens. 1900.
TURGOT (1727—1781), Oeuvres complètes. Hrsgeg. v. Dupont de Nemours. 1808–1811.
TWARDOWSKY, K., Zur Lehre vom Gegenstand und Inhalt der Vorstellung. 1894.
—, Über begriffliche Vorstellungen. Wissenschaftl. Beilage zum 16. Jahresbericht der Philosophischen Gesellschaft. 1903.
TWESTEN, Die Logik. 1825.
TYLOR, E. B., Anfänge der Cultur. 1873.
TYNDALL, J., Religion und Wissenschaft. 1874.

U.

UBAGHS, G., Essai d'idéologie ontologique. 1860.
ÜBERHORST, K., Das Komische. Bd. I. 1896—1899.
ÜBERWASSER, F., Empirische Psychologie. 1787.
—, Über das Begehrungsvermögen. 1801.
ÜBERWEG, F. (1826—1871), System der Logik. 4. A. 1874.
—, M. Brasch, Die Welt- und Lebensansch. Fr. Überwegs. 1889.
ÜBERWEG-HEINZE, Grundriß der Geschichte der Philosophie. 9. A. 1901 ff.
ÜBINGER, J., Der Begriff docta ignorantia in seiner geschichtl. Entwicklung, Archiv f. Gesch. d. Philos. 8. Bd. 1895.
ULRICH, A. H. (1746—1813), Inst. Log. et Metaphysik. 1792.
—, Eleutheriologie oder über die Freiheit der Notwendigkeit. 1788.
ULRICI, H. (1806—1884), Gott und der Mensch. 1. Bd. Leib und Seele. 1860.
ULRICI, H., (1806—1884), System der Logik. 1852.
—, Das Naturrecht. 1872.
—, Glaube und Wissenschaft. 1858.
—, Gott und die Natur. 1866.
—, Religionsphilosophie, Realencykl. f. prot. Theol. 1883.
UNOLD, JOH., Grundlegung für eine moderne praktische ethische Weltanschauung. 1896.
UNRUH, F., Der Begriff des Erhabenen seit Kant. 1898.
UPHUES, G. K., Wahrnehmung und Empfindung. 1888.
—, Über die Erinnerung. 1899.
—, Psychologie des Erkennens. Bd. I. 1893.
—, Über die Existenz der Außenwelt. Neue Pädagog. Zeitung. 1894.
—, Das Bewußtsein der Transcendenz. Vierteljahrsschr. f. wiss. Philosophie. 21. Jahrg.
—, Zur Krisis in der Logik. 1903.
USENER, H., Götternamen. 1896.

V.

VACHEROT, E. (1809—1897), La science et la conscience. 1865.
—, Le nouveau spiritualisme. 1884.
—, La métaphysique et la science. 2. éd. 1863.
—, Essais de philosophie critique. 1864.
—, La religion. 1868.
VAIHINGER, H., Das Entwicklungsgesetz der Vorstellungen über das Reale, Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos. Bd. II, 1878, S. 137 ff.
—, Commentar zur Kritik der reinen Vernunft. 1881 ff.
VALLA, LAURENT. (1407—1457), De voluptate. 1431.
VANINI, L. (1585—1619) De admir. naturae. 1616.
VANNI, J., Prime linee di un programma critico di sociologia. 1888.
VATKE, Religionsphilosophie. 1888.
VAUVENARGUES, L. C. (1715—1747), Introduction à la connaiss. de l'esprit humain. 1746.
—, Oeuvres. 1747.
VAYER, L., Cinq dialogues. 1671.
VENETIANER, M., Der Allgeist. 18..
VENN, J., Symbolic Logic. 1881.

Venn, J., The Principles of Empirical or Inductive Logic. 1889.
Verworn, M., Allgemeine Physiologie.
Vetter, B., Die moderne Weltanschauung und der Mensch. 4. A. 1903.
Vico, G. B. (1688—1744), Principj di una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni. 1744.
Vierordt, K. v., Der Zeitsinn. 1868.
—, Grundriß der Physiologie. 1877.
—, Die Einheit der Wissenschaften. 1865.
Vierteljahrsschr. für wissensch. Philosophie.
Vignoli, Della legge fondamentale dell' intelligenza nel regno animale. 1877.
Villa, G., Einleitung in die Psychologie der Gegenwart. 1902.
Villaume, P., Über die Kräfte der Seele. 1776.
—, Praktische Logik.
Vincenz von Beauvais († ca. 1264), Speculum quadruplex: naturale, doctrinale, histoire, morale. 1624.
Vinci, L. da, Scritti publ. da J. P. Richter. 1883.
Virchow, R. († 1903), Gesammelte Abhandlungen zur wissensch. Medic. 1856.
Vischer, Fr. Th. (1807—1887), Ästhetik oder Wisssenschaft des Schönen. I. Metaphysik des Schönen. 1846.
—, Das optische Formgefühl 1873.
—, Über das Erhabene und Komische. 1837.
—, Mode und Cynismus. 1877.
—, Das Schöne und die Kunst. Hrsg. von R. Vischer. 1897.
—, Das Symbol. 1887.
Vives, L. (1492—1540), De anima et vita. 1538.
Vogt, C., Köhlerglaube und Wissenschaft. 1854.
—, Physiol. Briefe. 1847.
Vogt, J. G., Das Empfindungsprincip und die Entstehung des Lebens. 1889.
Vogt, Th., Form und Gehalt in der Ästhetik. 1865.
Volkelt, J., Kants Erkenntnistheorie. 1879.
—, Erfahrung und Denken. 1886.
—, Ästhetische Zeitfragen. 1895.
—, Ästhetik des Tragischen. 1896.
—, Das Unbewußte und der Pessimismus. 1873.
—, Der Symbolbegriff in der neuesten Ästhetik. 1876.
—, Psychologische Streitfragen. 1893.
—, Die Traumphantasie. 1875.
Volkmann, P., Erkenntnistheoretischer Grundriß der Naturwissenschaften. 1896.
Volkmann, W. F. von, Volkmar (1822—1877), Lehrbuch der Psychologie. 4. A. 1894 f.
Volney, C. F. (1757—1820), Les ruines. 4. éd. 1808. (Deutsch: Universalbibl.).
Volquardsen, Der Dämon des Sokrates und seine Interpreten. 1862.
Voltaire (1694—1778), Oeuvres complètes. 91 tomes. 1785 ff. Tom. 26: Philosophie I. 1830.
—, Essai sur les moeurs et l'esprit des nations. 1765.
Voltz, H., Die Ethik als Wissenschaft. 1886.
Vorländer, K., (1806—1867), Grundriß einer organischen Wissenschaft der menschlichen Seele. 1841.
—, Geschichte der philosophischen Moral-, Rechts- und Staatslehre der Engländer und Franzosen. 1855.
—, Kant und der Socialismus. 1900.
—, Geschichte der Philosophie. 1903.
Vulpian, Leçons sur la physiologie du cerveau. 1867.

W.

Wachsmuth, Entwurf einer Theorie der Geschichte. 1820.
Wachter, J. G., Origin. iur. naturae. 1704.
Waddington, Die Seele d. Menschen. 1880.
Wagner, A., Die Gesetzmäßigkeit in den scheinbar willkürlichen Handlungen. 1864.
—, Grundprobleme der Naturwissensch. 1897.
Wagner, Fr., Freiheit und Gesetzmäßigkeit in den menschl. Willensacten. 1898.
Wagner, J. J. (1775—1841), Mathematische Philosophie. 1811.
—, Organon der menschlichen Erkenntnis. 1830.
—, System der Idealphilosophie. 1804.
—, Von der Natur der Dinge. 1803.
—, Der Staat. 1811.
Wagner, M., Beiträge zur philos. Anthropologie. 1794.
Wagner, Rud., Lehrbuch der speciellen Physiologie. 1842.
—, Der Kampf um die Seele. 1857.
—, Über Menschenschöpfung u. Seelensubstanz. Vortrag.

WAGNER, RUD., Über Wissen und Glauben. 1854.

WAHLE, R., Das Ganze der Philosophie und ihr Ende. 1894; 2. A. 1896.

—, Geschichtl. Überblick über die Entwicklung der Philosophie. 1895.

—, Psychologie der Frage.

—, Kurze Erklärung d. Ethik Spinozas. 1899.

—, Gehirn und Bewußtsein. 1884.

WAITZ, J. H., Die Hauptlehren der Logik. 1840.

WAITZ, TH. (1821—1864), Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft. 1849.

—, Anthropologie der Naturvölker. 1859.

WALCH, J. G. (1695—1755), Philosophisches Lexikon. 3. A. 1740; 4. A. von J. Chr. Hennigs. 1775.

—, Histor. logicae in: Parerga academica. 1721.

WALLACE, Beiträge zur Theorie der natürlichen Zuchtwahl. 1870.

WALTER, F., Naturrecht und Politik. 1862.

WALTHER, J., Zur Geschichte der Ästhetik im Altertum. 1893.

WALTHOFFEN, W. v., Die Gottesidee. 1901.

—, Das Weltproblem und der Weltproceß. 1904.

WARD, J., Naturalism and agnosticism. 1899.

—, Psychology in: Encycl. Brit. 9. ed. IX. 1886.

—, Mind I, VII, XII, XV.

WARD, L. F., Dynamic Sociology. 1883—1893.

—, Pure Sociology. 1903.

—, Outlines of Sociology. 1898.

WARNKÖNIG, Rechtsphilosophie. 1839.

WARTENBERG, M., Problem der Wirklichkeit. 1900.

—, Das idealistische Element in der Kritik des Materialismus. 1904.

WASMANN, Instinct und Intelligenz im Tierreiche. 1897.

WATSON, J., An Outline of Philosophy. 1898.

WATTS, Logic.

WEBER, E. H., Tastsinn und Gemeingefühle.

—, Artikel „Tastsinn" in Wagners Handwörterbuch der Physiologie. Bd. III.

WEBER, H. B., Vom Selbstgefühle und Mitgefühle. 1807.

—, Über Einbildungskraft und Gefühl. 1817.

WECKESSER, Zur Lehre vom Wesen des Gewissens. 1886.

WEGELIN, Sur la philosophie de l'histoire. 1772.

WEIDENBACH, O., Das Sein. 1900.

WEIGEL, ERH., Philosophia mathematica sc. 1693.

WEIGEL, VAL., Studium universale. 1700.

WEILLER, K. v., Grundlegung zur Psychologie. 1817.

—, Verstand und Vernunft. 1807.

WEINHOLD, Hypnotische Versuche. 1880.

WEININGER, O., Geschlecht und Charakter. 1903.

WEINMANN, R., Wirklichkeitsstandpunkt. 1896.

WEISHAUPT, A. (1748—1830), Über Materialismus und Idealismus. 2. A. 1788.

WEISMANN, A., Über die Berechtigung der darwinischen Theorie. 1868.

—, Studien zur Descendenztheorie. 1875—1876.

—, Aufsätze über Vererbung. 1892.

—, Über Leben und Tod. 1884.

—, Die Dauer des Lebens. 1882.

—, Das Keimplasma. 1892.

WEISS, B., Aphoristische Grundlegung einer Philosophie des Geschehens. 1895.

—, Gesetze des Geschehens, Archiv für system. Philos. 1903.

WEISS, G., Wesen und Wirklichkeit der menschlichen Seele. 1811.

WEISSE, C. H. (1801—1866), Grundzüge der Metaphysik. 1835.

—, System der Ästhetik. 1830.

—, Philos. Dogma.

—, Psychologie und Unsterblichkeitslehre. 1869.

WEISSENBORN, G., Vorlesungen über Pantheismus und Theismus. 1859.

—, Logik und Metaphysik. 1850.

WELCKER, Die letzten Gründe von Staat, Recht und Strafe. 1813.

WENTSCHER, M., Über den Pessimismus und seine Wurzeln. 1897.

—, Über phys. und psychische Causalität in den Principien des psychophysischen Parallelismus. 1896.

—, Ethik. 1. Bd. 1902.

—, Zur Theorie des Gewissens, Arch. für system. Philosophie V.

WERNER, K., Die Scholastik des späteren Mittelalters.

WERNICKE, A., Die Grundlage der Euklid. Geometrie. 1887.

WETTE, DE, Über Religion und Theologie. 1821.

WEYGANDT, Entstehung der Träume. 1893.

WEYGOLDT, G. P., Kritik des philosophischen Pessimismus. 1875.
WHATELEY, Elements of Logic. 1825.
WHEWELL, W., History of the Inductive Sciences. 1837. (Deutsch v. Littrow (1839–1842.)
—, Philosophy of the Inductive Sciences founded upon their History, Lond. 1840.
—, Lectures on Systematic Morality. 1846.
WHITNEY, Die Sprachwissenschaft.
WIENER, C., Atomenlehre. 1869.
—, Die Freiheit des Willens. 1892.
WIESER, Über den Ursprung und die Hauptgesetze des wirtschaftlichen Wertes. 1884.
WIESSNER, A., Das Atom. 1875.
WIGAND, A., Der Darwinismus ein Zeichen der Zeit. 1878.
WILHELM VON AUVERGNE, De universo. Opp. 1674.
WILHELM VON OCCAM, s. Occam.
WILLE, B., Philosophie der Befreiung durch das reine Mittel. 1894.
—, Offenbarungen des Wachholderbaumes.
WILLIAMS, Evolutional Ethics. 1893.
WILLMANN, O., Geschichte des Idealismus. 3 Bde. 1894 ff.
WILLY, R., Der Empiriokriticismus als einzig wissenschaftl. Standpunkt, Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 20. Jahrg. 1896.
—, Das erkenntnistheoretische Ich und der natürl. Weltbegriff, V. f. w. Ph. 18. Jahrg. 1894.
WILSER, L., Die Vererbung der geistigen Eigenschaften.
WILUTZKY, J., Vorgeschichtlich. Recht. I. 1902.
WINARSKI, L., Essai de mechan. sociale. 1898.
WINDELBAND, W., Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie. 1884.
—, Geschichte der Philosophie. 1892; 2. A. 1900.
—, Vom System der Kategorien. 1900.
—, Geschichte und Naturwissenschaft. 1894; 2. A. 1900.
—, Geschichte der neuern Philosophie. 2. A. 1899.
—, Philos. Abhandlungen, Siegwart gewidmet.
—, Die Lehre vom Zufall. 1870.
—, Über die Gewißheit der Erkenntnis. 1873.
—, Beiträge zur Lehre vom negativen Urteil, Abh. zu E. Zellers Geburtstag. 1884.
WINDISCHMANN, C. H., Begriff der Physik. 1802.
WINKLER, B., Principiorum iuris libri quinque. 1615.
WINTER, M., Über Avicennas Opus egregium de anima. 1904.
WIRTH, J. U., System der speculativen Ethik. 1841.
—, Die speculative Idee Gottes. 1845.
Wissenschaftliche Beilage zum 16. Jahresbericht (1903) der Philos. Gesellschaft an der Univers. zu Wien. 1903.
WITTASEK, Psychologische Analyse der ästhetisch. Einfühlung, Zeitschr. f. Psychologie 25.
WITTE, J., Über Freiheit des Willens, das sittliche Leben und seine Gesetze. 1882.
—, Grundzüge der Sittenlehre. 1882.
—, Das Wesen der Seele. 1888.
WITTSTEIN, TH., Neue Behandlung des mathemat.-psychologischen Problems. 1845.
WOLF, CHR. (Wolfius) (1679–1754), Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen. Tl. I. 7. A. 1738. Tl. II. 3. A. 1733.
—, Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschl. Verstandes. 7. A. 1738.
—, Philosophia rationalis sive logica. 1732.
—, Philosophia prima sive ontologia. 1736.
—, Cosmologia generalis. 1737.
—, Psychologia empirica. 1738.
—, Philosophia practica universalis. 1738—1739.
—, Philosophia moralis sive ethica. 5 Bde. 1750.
—, Theologia naturalis. 1736–1737.
—, Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftl. Leben der Menschen. 1721.
—, Ius naturae. 1740–1748.
WOLF, FR., Theoria generationis. 1759.
WOLFART, Controversiae de mundo optimo. 1745.
WOLFF, G., Der gegenwärtige Stand des Darwinismus. 1901.
—, Mechanismus und Vitalismus. 1902.
WOLFF, H. (1842–1896), Handbuch der Logik. 1884.
—, Über den Zusammenhang unserer Vorstellungen mit Dingen außer uns. 1874.
—, Kosmos. 1890.
—, Neue Kritik d. reinen Vernunft. 1897.

WOLFF, J., Das Bewußtsein und sein Object. 1889.
WOLLASTON, W. (1659—1724), The Religion of Nature Delineated. 1724.
WOLLNY, F., Der Materialismus. 1888.
WOLTMANN, L., Die Darwinsche Theorie und der Socialismus. 1899.
—, Krit. u. genet. Begründung der Ethik. 1896.
—, System des moralischen Bewußtseins. 1898.
—, Der historische Materialismus. 1900.
WORMS, R., Organisme et société.
WRYTT, An Essay on the Vital and Otter Involontary Motions of Animals. 1751.
WULF, ME DE, Le problème des universaux . . . , Archiv für Geschichte der Philosophie. 1896.
WUNDT, W., Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung. 1862.
—, Die physikalischen Axiome. 1866.
—, Grundzüge der physiologischen Psychologie. 4. A. 1893; 5. A. 1902.
—, Grundriß der Psychologie. 1896.
—, System der Philosophie. 2. A. 1897.
—, Einleitung in die Philosophie. 1900.
WUNDT, W., Logik. 2 Bde. 1880—1883; 2. A. 1893—1895.
—, Essays. 1886.
—, Ethik. 2. A. 1892.
—, Zur Geschichte und Theorie der abstracten Begriffe, Philos. Studien, Bd. II.
—, Über psych. Causalität u. d. Princip des psychophys. Parallelismus, Philos. Studien, Bd. X.
—, Über die Definition der Psychologie, Philos. Studien, Bd. XII.
—, Über naiven und kritischen Realismus, Philos. Studien, Bd. XII—XIII.
—, Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele. 2. A. 1892.
—, Völkerpsychologie. 1900 ff.
—, Über die Aufgabe der Philosophie. 1874.
—, Der Einfluß der Philosophie auf die Erfahrungswissenschaften. 1876.
—, Logische Streitfragen, Viertelj. f. w. Philos. 1882.
WUTTKE, Handbuch der christlichen Sittenlehre. 1886.
WYTTENBACH, Praecepta philos. 1794.
—, Praecepta logicae. 1821.

X.

XENOPHANES (570 v. Chr.), Mull. Fragm.

Z.

ZABARELLA, J. (1532—1589), Opera philosophica. 1623.
ZACHARIAS, O., Katechismus des Darwinismus. 1893.
ZEHENDER, W. VON, Über die Entstehung des Raumbegriffes, Zeitschr. f. Psychologie 18.
ZEISING, A. (1810—1876), Neue Lehre von den Proportionen des menschl. Körpers. 1854.
—, Ästhetische Forschungen. 1855.
ZEITLER, Nietzsches Ästhetik. 1900.
—, Die Kunstphilosophie von Hipp. Ad. Taine. 1901.
Zeitschrift für Biologie. Bd. 20—21.
— für immanente Philosophie. Hrsg. von M. Kauffmann. Jahrg. I. 1896.
— für Philosophie u. philos. Kritik.
— für Völkerpsychologie. 1886 ff.
— Historisch-polit. II.
— Deutsche, für Geschichtswissenschaft. N. F. 1896—1897.
— für Philosophie u. Pädagogik. 1899.
— für Hypnotismus III—VI.
— für exacte Philosophie. 1869 ff.
— historische. 1889.
— für Culturgeschichte. 1893.
Zeitschrift für Socialwissenschaft.
— für Psychologie und Sprachwissenschaft VI.
— für Psychologie und Physiol. der Sinnesorgane. Bd. 1, 3, 4, 5, 13, 19, 20.
— für deutsche Wortforschung I, hrsg. von Fr. Kluge.
ZELLER, E., Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtl. Entwicklung. 5 Bde. 1859—1868. (Tl. I, 1, 2: 5. A. 1892; Tl. II: 1. Abt., 4. A. 1889, 2. Abt., 3. A. 1879; Tl. III: 1. u. 2. Abt., 3. A. 1880—1881. Register 1882.)
—, Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz. 2. A. 1875.
—, Über die Gründe unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt. Vorträge und Abhandlungen. 3. Sammlung. 1884.
—, Begriff und Begründung der sittl. Gesetze. 1883.
—, Über d. d. Megar. Diod., Sitzungsberichte d. Kgl. Akademie der Wiss. zu Berlin. 1882.
—, Über die Messung psychischer Vorgänge. 1881.

Nachtrag.



Fr. Aug. Eupel, Hofbuchdruckerei, Sondershausen.


U.C. BERKELEY LIBRARIES
C038695873

